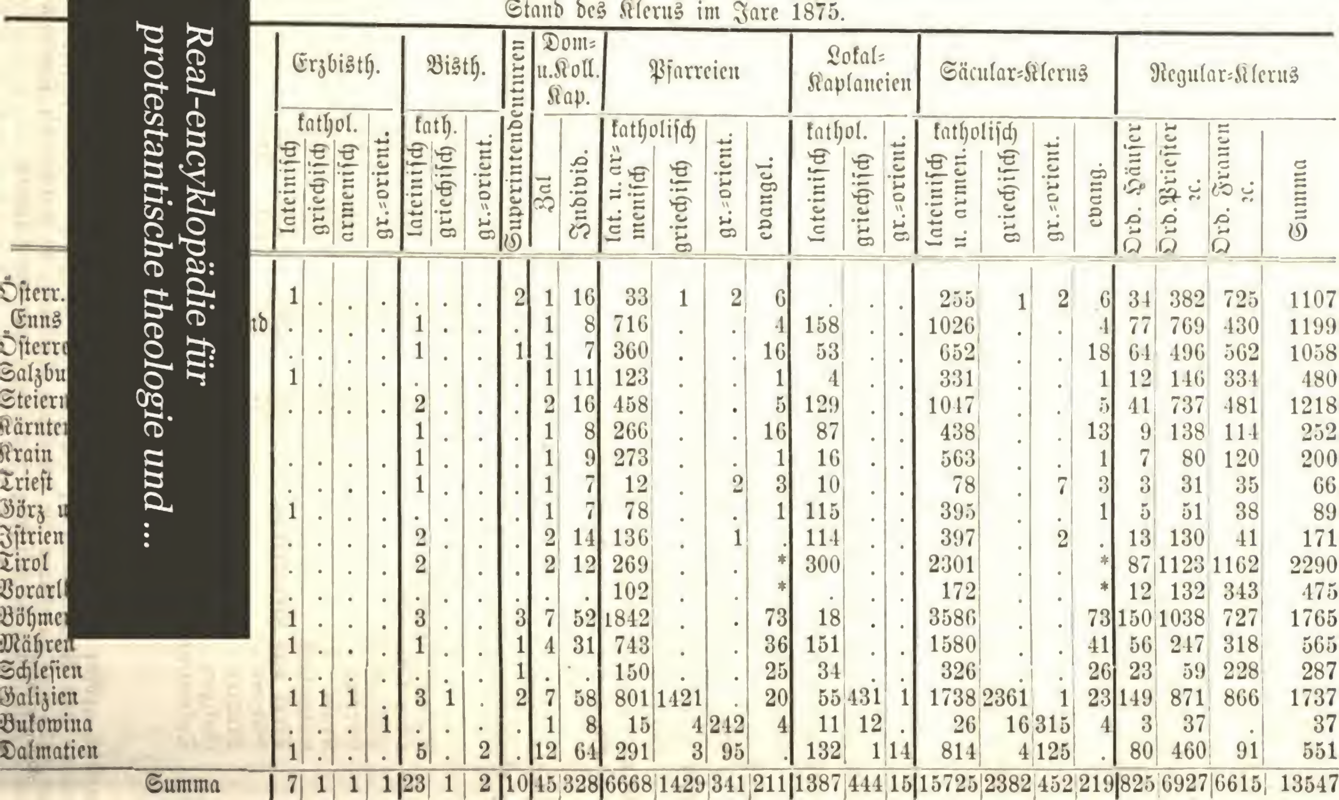


Stand des Klerus im Jare 1875.

	Erzbisth. kathol. lateinisch	Erzbisth. kathol. griechisch	Erzbisth. kathol. armenisch	Erzbisth. gr.-orient.	Bisth. kath. lateinisch	Bisth. kath. griechisch	Bisth. gr.-orient.	Superintendenturen	Dom- u. Koll. Kap. Zal	Dom- u. Koll. Kap. Individ.	Pfarreien katholisch lat. u. armenisch	Pfarreien katholisch griechisch	Pfarreien gr.-orient.	Pfarreien evangel.	Lokal-Kaplaneien kathol. lateinisch	Lokal-Kaplaneien kathol. griechisch	Lokal-Kaplaneien gr.-orient.	Säcular-Klerus katholisch lateinisch u. armen.	Säcular-Klerus katholisch griechisch	Säcular-Klerus gr.-orient.	Säcular-Klerus evang.	Regular-Klerus Ord. Häuser	Regular-Klerus Ord. Priester 2c.	Regular-Klerus Ord. Frauen 2c.	Regular-Klerus Summa
Österr.	1	.	.	.	.	.	.	2	1	16	33	1	2	6	.	.	.	255	1	2	6	34	382	725	1107
Enns ... nd	.	.	.	.	1	.	.	.	1	8	716	.	.	4	158	.	.	1026	.	.	4	77	769	430	1199
Österr	.	.	.	.	1	.	.	1	1	7	360	.	.	16	53	.	.	652	.	.	18	64	496	562	1058
Salzbu	1	.	.	.	.	.	.	.	1	11	123	.	.	1	4	.	.	331	.	.	1	12	146	334	480
Steiern	.	.	.	.	2	.	.	.	2	16	458	.	.	5	129	.	.	1047	.	.	5	41	737	481	1218
Kärnte					1	.	.	.	1	8	266	.	.	16	87	.	.	438	.	.	13	9	138	114	252
Krain	.	.	.	.	1	.	.	.	1	9	273	.	.	1	16	.	.	563	.	.	1	7	80	120	200
Triest	.	.	.	.	1	.	.	.	1	7	12	.	2	3	10	.	.	78	.	7	3	3	31	35	66
Görz u	1	.	.	.	.	.	.	.	1	7	78	.	.	1	115	.	.	395	.	.	1	5	51	38	89
Istrien	.	.	.	.	2	.	.	.	2	14	136	.	1	.	114	.	.	397	.	2	.	13	130	41	171
Tirol	.	.	.	.	2	.	.	.	2	12	269	.	.	*	300	.	.	2301	.	.	*	87	1123	1162	2290
Vorarl	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	102	.	.	*	.	.	.	172	.	.	*	12	132	343	475
Böhme	1	.	.	.	3	.	.	3	7	52	1842	.	.	73	18	.	.	3586	.	.	73	150	1038	727	1765
Mähren	1	.	.	.	1	.	.	1	4	31	743	.	.	36	151	.	.	1580	.	.	41	56	247	318	565
Schlesien	.	.	.	.	.	.	.	1	.	.	150	.	.	25	34	.	.	326	.	.	26	23	59	228	287
Galizien	1	1	1	.	3	1	.	2	7	58	801	1421	.	20	55	431	1	1738	2361	1	23	149	871	866	1737
Bukowina	.	.	.	1	.	.	.	.	1	8	15	4	242	4	11	12	.	26	16	315	4	3	37	.	37
Dalmatien	1	.	.	.	5	.	2	.	12	64	291	3	95	.	132	1	14	814	4	125	.	80	460	91	551
Summa	7	1	1	1	23	1	2	10	45	328	6668	1429	341	211	1387	444	15	15725	2382	452	219	825	6927	6615	13547



Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog, D. G. L. Plitt † und Lic. A. Hauck,

ord. Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Zehnter Band.

Militsch bis Österreich.



Leipzig, 1882.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Militsch von Kremsier. Unter den Vorläufern von Hus: Konrad von Waldhausen, Militsch von Kremsier und Matthias von Janow, war der mannhafteste und der persönlichen Wirksamkeit nach der bedeutendste Militsch. Letzteres war sein Taufname (= Liebster, im jetzigen Tschechisch Milec), nicht Familienname, wie neuere Schriftsteller glaubten, die ihm den Taufnamen Johann beilegen, der den zeitgenössischen Quellen unbekannt ist. Er wurde zu Kremsier in Mähren, c. 5 geogr. Meilen südlich von Olmütz, von unvermöglichen Eltern bürgerlichen Standes geboren. Das bezeugt sein letzter Biograph und Schüler, bei Bohuslaw Balbin. Von seiner Jugendzeit und wissenschaftlichen Bildung ist nichts bekannt. Nur aus dem Umstand, dass er erst im Mannesalter Deutsch lernte, lässt sich schließen, dass er seine Studien nicht in Deutschland gemacht haben kann, ist doch die Universität Prag, die erste im damaligen Deutschland, nicht vor 1348 gestiftet, Militsch aber bereits 1350 in ein geistliches Amt getreten; er hatte seine höhere Ausbildung entweder in Italien oder in einem Priesterseminar seines Heimatlandes erhalten. Nur das Jar, in dem er sein erstes Amt angetreten (1350), aber nicht der Ort und Titel des Amts ist bekannt. Als Geistlicher kam er, der damaligen Sitte gemäß, warscheinlich zuerst an den Hof des Markgrafen von Mähren, Johann, dann an den seines Sones Karls IV., als Geheimschreiber; 1360—1362 galt er bereits als einer der ersten Beamten der kaiserlichen Kanzlei, und begleitete als solcher im Herbst 1360 und im Frühling 1362 den Kaiser nach Deutschland. Gleichzeitig war er Domherr an der Kathedrale St. Veit auf dem Hradschin zu Prag, zugleich Archidiakonus; später bekleidete er auch die Würde des sacrista, d. h. ihm war die Hut des Kirchenschatzes anvertraut. Mit besonderem Eifer widmete er sich den ihm als Archidiakonus obliegenden Kirchenvisitationen, wobei er auf die ihm gebürende Entschädigung verzichtete. Er gab sich dabei einer asketischen Selbstzucht hin, und trug ein härenes Hemd auf bloßem Leibe. Aber mit dem allen tat er sich selbst nicht genug, sein Leben erschien ihm noch zu weltlich. — Auf einmal — es war ungefär im Herbst 1363 — entsagte er allen seinen Würden, Ämtern und reichen Einkünften im Kirchen- und Statsdienst, um in vollkommener Armut, durch Predigt und Seelsorge, Christo nachzufolgen. Niemand verlor ihn ungerner als sein Erzbischof, der würdige und fromme Ernst von Pardubitz. Dieser stellte ihm vor: „Herr Militsch, was könnt Ihr denn besseres tun, als Eurem armen Erzbischof helfen, die ihm anvertraute Herde zu weiden?“ Allein Militsch blieb bei seinem Vorhaben und begab sich aufs Land, nach Bischof-Teinitz, einem Städtchen am Fuße des Böhmerwaldes. Hier bot er sich dem Pfarrer als Gehilfe an und arbeitete ein Halbjar in Predigt und Seelsorge. Nach Prag zurückgekehrt fing er an, one den Besitz einer geistlichen Pfründe, zu predigen, und zwar, um den Armen das Evangelium zu verkündigen und dem Volke nahe zu kommen, in tschechischer Sprache. Das war eine Neuerung; anfangs fand er nur wenige Zuhörer, man machte sich über ihn lustig, weil die Volkssprache des Evangeliums nicht würdig erschien (die Auffassung Palackys und Neanders, man habe seine mährische Aussprache des Böhmischen verspottet, beruht wol auf Missdeutung der Worte des Biographen). Allein Militsch ließ sich nicht irre machen, und seine Beharrlichkeit wurde mit Erfolg gekrönt; immer stärker wuchs der Zulauf zu seinen Predigten, so dass er jeden Sonn- und Festtag zweimal, zuweilen 3—5mal, in verschiedenen Kirchen predigen musste. Vor Gelehrten, Studirenden predigte er lateinisch; um auch der deutschen Bevölkerung

Prags dienen zu können, lernte er noch im Mannesalter Deutsch, und predigte er nun auch in deutscher Sprache; seine Predigten machten durch den Nachdruck, mit dem er sprach, durch den Eifer, von dem er beseelt war, und weil man wusste, der Mann ist vor Allem streng gegen sich selbst, es geht ihm von Herzen, tiefen Eindruck. Durch seine Bußpredigten wurden Männer und Frauen aus hohen und niedern Ständen erweckt; vornehme Frauen legten ihre Kleiderpracht ab; Jungfrauen, Ehefrauen und Witwen wurden durch sein Wort bekehrt, und mit der Liebe Jesu Christi erfüllt. Der augenscheinlichste Beweis von der durchschlagenden Kraft seiner Arbeit war, dass in Prag, welches damals ein Sitz großer Unsittlichkeit war, unzüchtige Mädchen, ja öffentliche Dirnen, sich bekehrten und den Weg des Lasters verließen. Er brachte einzelne bei rechtschaffenen Hausfrauen als Dienstboten unter, andere gelang es ihm zu verheiraten; die übrigen sammelte er in Wonungen, die unter seiner steten Aufsicht standen. Als aber die Zal der Geretteten bis auf 200 stieg, ganze Häuser der Prostitution leer wurden, so dass die verrufenste Straße der Hauptstadt (die jetzige Konviktstraße) gesäubert worden war, das sogenannte Benatky („Venedig“, von Venus abgeleitet): da schenkte Kaiser Karl IV. Militsch einige Häuser dieser Straße, der Magistrat tat Beihilfe und viele Wolgesinnte steuerten Geld bei. Nun ließ er diese Häuser niederreißen und baute auf diesem Grund und Boden nebst einigen angrenzenden Baustellen, die er ankaufte, einen beträchtlichen Häuserkomplex, mit einer Kapelle der h. Magdalena und einer Schule; das Ganze erhielt den Namen „Jerusalem“. In dieses Magdalenenstift, wie wir es nennen dürfen, nahm er über 200 gerettete Frauenzimmer auf, sorgte für ihren Unterhalt, ihre Bekleidung und Unterweisung, mit Hilfe milder Gaben, die aber zu Zeiten minder reichlich flossen; dann entbehrte er lieber selbst, nur um die armen Frauenspersonen, deren immer mehrere sich an ihn wandten, ernären zu können. Dennoch musste er hie und da Schulden zu diesem Behuf aufnehmen. Hauptsächlich aber wandte er alle treue seelsorgerliche Pflege an sie, um sie auf dem Pfade der Tugend zu erhalten oder aus einem Rückfall wider zu retten.

Militsch war übrigens nicht ein Mann der bloßen Praxis. Er forschte unermüdet in der Schrift und suchte Licht über die Gegenwart und ihre Gebrechen, über die Zukunft des Reiches Gottes, in Gottes Wort, zumal in den Propheten, den eschatologischen Reden des Erlösers, und in der Offenbarung Johannis. Hiebei gelangte er zu der Überzeugung, der Grundfehler der Gegenwart sei in der Weissagung Jesu gezeichnet: „weil die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen, wird die Liebe in Vielen erkalten“, Matth. 24. Er sah die Ungerechtigkeit hauptsächlich in der herrschenden Simonie, in Kauf und Verkauf der Sakramente, das Erkalten der Liebe im Missbrauch des Reichtums, und Versäumen der Woltätigkeit. Er glaubte zu erkennen, dass der „Greuel der Verwüstung“ bereits an heiliger Stätte sich befinde; der Antichrist sei nicht erst zukünftig, sondern bereits gegenwärtig. Es sei hohe Zeit, dass der Papst selbst Hand anlege, um das Unkraut auszuraufen, die Kirche mittelst eines allgemeinen Konzils auf den Weg des Heils zurückzufüren, und durch das Blut des Lammes den Antichrist zu überwinden. Er ist voll Sehnsucht nach Besserung der Kirche, wobei er von apokalyptischer Anschauung der Dinge und von mystischer Denkart ausgeht; aber er weiß nicht anders, als dass die Reform von oben ausgehen, vom Papst, mittelst eines Konzils zu Stand und Wesen gebracht werden solle. In seinem Eifer schonte er bei Bloßstellung der Einwirkungen des Antichrist weder geistliche noch weltliche Hoheiten; namentlich sagte er einmal 1366 dem Kaiser selbst, Karl IV., in öffentlicher Versammlung, er sei der wirkliche Antichrist. Kein Wunder, dass er sich Feinde machte, deren vielfache Angriffe endlich den neuen Erzbischof von Prag, Otschko von Wlaschim, bewogen, ihn verhaften zu lassen; indes erhielt er seine Freiheit bald wider; beide, Erzbischof und Kaiser, erwiesen ihm nach wie vor Achtung und Huld.

Wärend Militsch das Verderben in der Christenheit bekämpfte, wurde er seiner eigenen Unwürdigkeit immer mehr inne; er ging damit um, sich ganz zurückzuziehen und in einen strengen Mönchsorden einzutreten, stellte auch eine Zeit

lang das Predigen ein. Nur der Zuspruch seiner Freunde hielt ihn schließlich von der Ausfürung jenes Vorhabens zurück. Indes begab er sich im Jare 1367 nach Rom (wo man Urban V. von Avignon her erwartete), um seine Anschauung von der Gegenwart und Zukunft der Kirche dem Papste selbst vorzulegen. Allein die Ankunft des Papstes verzögerte sich. Da fülte er sich gedrungen, in einem Anschlag am Portal der Peterskirche anzukündigen, dass er predigen wolle, der Antichrist sei bereits erschienen, das Volk möge beten für Papst und Kaiser, damit sie die Kirche so ordnen, dass die Gläubigen Gott ungestört dienen können. Zu der angekündigten Predigt kam es nicht; die Sache erregte Verdacht, und der Inquisitor, ein Dominikaner, ließ ihn verhaften. Sobald aber Urban V. in Rom angekommen war (Oktober 1367), wurde Militsch nicht nur auf freien Fuß gesetzt, sondern der Kardinal von Albano nahm ihn sogar in sein Haus auf und zeichnete ihn vielfach aus. Übrigens wurde er von da an zurückhaltender mit seinen Gedanken in Betreff des Antichrist.

Er kehrte nach Prag zurück und predigte mit noch größerem Eifer als früher, diente Tausenden als Beichtvater und Gewissensrat, unterwies und bildete junge Kleriker, wärend er seinen eigenen Haushalt immer dürftiger und enthaltsamer einrichtete. Bei all dieser Strenge gegen sich selbst war er stets heiter und liebenswürdig. Sein Schüler Matthias von Janow sagt, es habe niemand mit ihm sich unterreden oder verhandeln können, one von seiner Liebenswürdigkeit hingenommen zu sein und getröstet von ihm wegzugehen. Nachdem Konrad von Waldhausen (Adventszeit 1369) gestorben war, wurde dessen Pfarramt an der Teynkirche in der Altstadt Militsch übertragen; er predigte nun in dieser Kirche alle Tage deutsch. Das wärte, zu großer Erbauung des Volks und zur Hebung der Frömmigkeit, bis zum Jare 1372.

Es regte sich zwar längst Neid und Eifersucht gegen ihn von Seiten der Pfarrgeistlichkeit in der Hauptstadt, allein der Erzbischof und der Kaiser nahmen ihn in Schutz. Deshalb wandten sich seine Gegner direkt an den päpstlichen Hof nach Avignon, um ihn anzuschwärzen; sie reichten 12 Artikel als Anschuldigungen gegen ihn ein, deren Fassung wir kennen, sämtlich von keinem Belang. Dennoch erschienen am 10. Januar 1374 mehrere Bullen Gregors XI., welche an den Kaiser, den Prager Erzbischof, an die Bischöfe von Olmütz, Breslau und Krakau gerichtet waren, und eine strenge Rüge jener Artikel enthielten. Militsch blieb, im Bewusstsein seiner guten Sache, sehr ruhig. Als aber der Prager Inquisitor einen Prozess gegen ihn auf Grund jener Artikel einleitete, appellirte Militsch an die päpstliche Kurie und reiste sofort, in der Fastenzeit 1374, nach Avignon ab. Dort gelang es ihm unschwer, allen Verdacht gegen seine Gesinnung zu beseitigen; am 21. Mai durfte er sogar vor den Kardinälen predigen, worauf ihn sein Gönner, der Kardinal von Albano, zur Tafel zog. Allein bald darauf befiel ihn eine schwere Krankheit, noch ehe eine förmliche Entscheidung in seiner Sache gefällt war; und am 29. Juni 1374 starb er in Avignon. Er war ein warhaft ehrwürdiger Mann der „inneren Mission“, der in der Vorzeit des Hussitismus teils durch die Predigt in der Volkssprache, teils durch besondere Beachtung der Kommunion (Art. 4 und 5) Epoche machte.

Seine Schriften sind a) in lateinischer Sprache: 1) Libellus de Antichristo, zu Rom im Gefängnis geschrieben, 2) Gratia Dei, i. e. Postilla, ein ganzer Jargang Predigten, 3) Lectiones quadragesimales, Fastenpredigten; b) in böhmischer Sprache: 1) ein Erbauungsbüchlein über das Kreuz und die Beunruhigungen der Kinder Gottes, 2) eine Postille, Jargang tschechischer Predigten.

Quellen über Militsch sind teils die Vita desselben, von einem persönlichen Schüler geschrieben und von dem Jesuiten Bohuslaw Balbin im 18. Buch, 2. Teil seiner Miscellanea 1682 herausgegeben, teils eine Charakteristik von dem berühmtesten Schüler, Matthias von Janow, in seinen Regulae V. et N. Testamenti, MS., im Böhm. Museum zu Prag, in Übersetzung mitgetheilt in Jordan, Vorläufer des Hussitenthums, S. 32—39. Bearbeitungen von Palacky, Geschichte von Böhmen, III, 1; J. P. Jordan (in Warheit gleichfalls Palacky), Die Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen, Leipzig 1846, S. 18—46; Neander,

Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche, 3. Aufl., II, 2, 767—772; Lechler, Johann v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformation, 1873, II, 118—122.

G. Lechler.

Milner, Joseph und Isaak, die durch ihre Kirchengeschichte bekannten Brüder, der erstere am 2. Januar 1744, der letztere am 11. Januar 1750 geboren, stammten aus einer unbemittelten Familie in Leeds und erhielten ihre Erziehung in der lateinischen Schule ihrer Vaterstadt. Joseph, von Kind auf kränklich, hatte sich der besonderen Teilnahme und Fürsorge seines Lehrers Moore zu erfreuen. Schon in seinem 13. Lebensjare galt er als ein „gelehrter Junge" und setzte durch sein Wissen und sein außerordentliches Gedächtnis die Erwachsenen in Erstaunen. Er war eben zum Abgang auf die Universität bereit, als sein Vater, der in Geschäften Unglück gehabt hatte, starb und seine Familie in kümmerlichen Verhältnissen hinterließ. Doch durch die Bemühungen seines Lehrers und einiger einflusreicher Freunde erhielt Joseph eine Art Freistelle in Cambridge als Chapelclerk in Catherine-Hall, Isaak aber wurde als Lehrling in einer Wollspinnerei untergebracht. Joseph studirte fleißig und mit solchem Erfolge, dass er die Kanzlersmedaille für klassische Philologie davontrug (1766). Nun aber waren seine Geldmittel erschöpft, sein Freund Moore gestorben, und es blieb ihm keine andere Wal, als die Universität zu verlassen und eine Hilfslehrerstelle an einer Schule anzunehmen. Doch nach Kurzem wurde er zum Rektor der lateinischen Schule und Vesperprediger in Hull ernannt — ein Amt, das er 30 Jare lang versah, bis er fast einstimmig von der Stadt Hull zum Oberpfarrer gewält wurde. Er starb aber nur wenige Wochen nachher am 15. November 1797. — Auf Kanzel und Katheder zeigte sich Joseph Milner als einen gleich tüchtigen Mann. Die vorher vernachlässigte Schule hob sich unter ihm zusehends. Durch sein musterhaftes Leben nicht minder als durch seine Kenntnisse erwarb er sich die Achtung und Liebe seiner Schüler, die sein Andenken durch ein Grabdenkmal in der Hauptkirche zu Hull ehrten. Als Prediger war er anfänglich sehr beliebt, so lange er im Geiste der Zeit Moralpredigten hielt. In Gesellschaft wurde der wolunterrichtete, ungemein unterhaltende Mann gern gesehen. Aber bald — um das Jar 1770 — ging eine völlige Umwandlung mit ihm vor. Er wurde ernst und in sich gekehrt und zog sich vom geselligen Verkehr zurück. Seine Predigtweise wurde eine andere. Buß- und Erweckungspredigten traten jetzt an die Stelle der früheren Moralpredigten. Seine bisherigen Verehrer fielen von ihm ab, als einem Finsterling und Methodisten. Aber die geringeren Leute in Hull und North-Ferriby, wo er 17 Jare lang das Amt eines Geistlichen unentgeltlich versah, drängten sich zu ihm. Er wurde häufig an's Krankenbett gerufen und als Seelsorger zu Rathe gezogen. Mit den Erweckten hielt er Erbauungsstunden, weshalb er, als der Konventikelakte zuwiderhandelnd, verklagt wurde. Wenn Milner kurzweg als Methodist bezeichnet wird, so ist dies insofern richtig, als er auf die damals verkannten Grundlehren des Evangeliums zurückging, das Hauptgewicht auf Buße und Bekehrung legte, ein heiliges Leben forderte und gemeinschaftliche Erbauung als hauptsächliches Förderungsmittel für die Erweckten ansah. Er unterschied sich aber von den Methodisten dadurch, dass er allem sektirerischen Treiben entgegen war, streng an den Artikeln der englischen Kirche festhielt und dem Statskirchentum das Wort redete, sofern es die Grundlagen des Christentums gesetzlich schütze, die Hand der Gläubigen stärke und den schlimmen Einfluss offenbarer Feinde des Christentums mindere. Religiöse Gemeinschaften innerhalb der Kirche, wie sie sein Freund, der fromme Geistliche Richardson in York pflegte, wollte er, und nicht selbständig organisirte methodistische Gesellschaften. Joseph Milner war einer der ersten unter denen, die die evangelische Richtung in der Statskirche anbauten. Er selbst hat noch diesen Umschwung erleben dürfen. Nachdem er etwa 10 Jare Spott und Verfolgung hatte ertragen müssen, wandten sich die Leute ihm wider zu. Sie hatten allmählich mehr Geschmack gewonnen an den lebendigen evangelischen Predigten. Wie durch seine Predigt, so hat Milner auch durch einige kleinere Schriften das Verständnis der evangelischen Grundlehren zu fördern, Angriffe darauf abzuwenden und frommes

Leben zu wecken gesucht. Es sind hier zu nennen: 1) die vielgelesene Bekehrungsgeschichte „Some remarkable passages in the life of William Howard“, 1785; 2) „Gibbon's account of Christianity considered“, eine tüchtige Verteidigung des Christentums gegen die Angriffe des berühmten Historikers; 3) „Essays on the influence of the Holy Spirit“, 1789, sieben kurze Abhandlungen über die Bedeutung des Methodismus, über Versönung und Rechtfertigung, den Einfluss des heil. Geistes auf das Verständnis u. a. Diese Schriften, sowie die Auswal aus seinen Predigten (I. Band 1800. II. Band 1808), die one allen rhetorischen Schmuck, oft stilistisch mangelhaft, aber erwecklich und erbaulich sind, haben in weiten Kreisen Eingang gefunden und viel Segen gestiftet. Milners Hauptwerk aber ist seine Kirchengeschichte, welche sein Bruder fortgesetzt hat, über dessen Leben Einiges vorangeschickt werden soll, ehe über dieses Werk weiter die Rede ist.

Isaak Milner hatte hinter dem Webstule seine lateinischen und griechischen Autoren nicht vergessen, so dass sein Bruder, sobald er Schulrektor in Hull geworden, es wagen konnte, ihn als Hilfslehrer anzunehmen. Nebenbei bereitete er sich unter des Bruders Leitung auf die Universität vor und trat schon 1770 als sogenannter sizar (famulus) in Queen's College in Cambridge ein. Hier stieg er allmählich zu den höchsten akademischen Ämtern und Würden empor, wurde Fellow und bald darauf Tutor und endlich 1788 Präsident von Queen's College. Er hatte sich hauptsächlich auf Mathematik und Naturwissenschaften, die allezeit in Cambridge obenan standen, gelegt und durch mehrere Aufsätze, die er an die Royal Society einsandte, so hervorgetan, dass diese ihn 1780 zum Mitglied machte. Drei Jare nachher wurde er zum Professor der Naturwissenschaften an der Universität erwält und 1798 nahm er den Lehrstul der Mathematik ein, den der berühmte Newton einst inne gehabt. Doch nicht bloß als Fachmann wurde er hochgehalten; wie groß das Vertrauen war, das man in seine allseitige Tüchtigkeit und in seinen Charakter setzte, erhellt daraus, dass ihm zweimal das höchste akademische Ehrenamt — das eines Vizekanzlers — übertragen wurde, das er auch, unter besonders schwierigen Verhältnissen, mit großer Weisheit und Entschiedenheit verwaltete. Zu allen diesen Ämtern wurde ihm noch im J. 1791 das Domdekanat von Carlisle übertragen, das ihm außer der Leitung der Kapitelsgeschäfte auch das Predigen in der Kathedrale wärend einiger Monate im Jare zur Pflicht machte. Milner wandte sich mit Vorliebe diesem neuen Berufe zu. Er hatte früher schon neben seinen mathematischen Studien die Theologie nicht vernachlässigt und war in der üblichen Stufenfolge der akademischen Grade zum Dr. Theol. aufgestiegen. Mit den kirchlichen Zeitfragen war er vertraut und nahm einen lebendigen Anteil daran, wie unter Anderem seine Verteidigung der Bibelgesellschaft gegen die Angriffe des Dr. Marsh zeigt. Seinem Bruder, mit dem er aufs innigste verbunden war und in dessen Hause er seine Ferien meist verbrachte, hatte er wol hauptsächlich seine religiöse Richtung zu verdanken, und wenn auch seine Frömmigkeit nicht die bestimmte Färbung wie bei Joseph hatte, so war er doch je länger je mehr mit ihm eins in dem lebendigen Glauben an das Evangelium, und in dem Streben, demselben wider die Herrschaft innerhalb der englischen Kirche zu erringen. Sein Einfluss erstreckte sich auch auf weite Kreise, da er in den vielfachsten Beziehungen zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit stand, wie — um nur einen zu nennen — Wilberforce, mit dem er besonders befreundet war. Seine allseitige Bildung, sein anziehendes Wesen, frei von aller Ängstlichkeit und Einseitigkeit, zeigte deutlich, dass ware Frömmigkeit möglich sei auch in einem anderen Gewande als dem eines engherzigen, abstoßenden Methodismus. Unter den Begründern der evangelischen Partei in der englischen Kirche wird sein Name immer mit Auszeichnung genannt werden. Dr. Milner beschloss sein reichgesegnetes langes Leben in dem Hause seines Freundes Wilberforce in London am 1. April 1820.

Das Werk, wodurch die Brüder Milner auch über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt geworden sind, ist ihre Kirchengeschichte („The History of the Church of Christ. 1794“ u. s. w.). Joseph hatte dabei den Hauptanteil. Er hat den Plan entworfen und bis gegen die Reformation hin durch-

gefürt. Die drei ersten von ihm selbst herausgegebenen Bände reichen bis zur Geschichte der Waldenser, die er bis zum 16. Jarhundert herabgefürt hat. In seinem Nachlasse fand sich das nur teilweise bearbeitete Material für die Geschichte der Vorläufer der Reformation und Luthers. Isaak Milner verarbeitete dieses und gab 1803 einen 4. Band der Kirchengeschichte heraus. Ein 5. Band, welcher wol fast ganz Isaaks Werk ist, folgte 1809. Gleichzeitig besorgte er eine neue, vielfach verbesserte Auflage der ersten Bände. Eine neue vermehrte Ausgabe folgte 1816. Milner beabsichtigte eine Fortsetzung des Werkes, das er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah, kam aber nicht zur Ausfürung. Eine neue, ebenfalls verbesserte Auflage hat Dr. Grantham im J. 1847 besorgt. Ins Deutsche wurde die Geschichte von Peter Mortimer 1803 ff. (2. Auflage 1849) übersetzt.

Joseph Milner wollte die Kirchengeschichte vom Standpunkte des praktisch-religiösen Bedürfnisses aus bearbeiten. Nur ein Versuch, die Kirchengeschichte in dieser Weise zu behandeln, war in England seit den Tagen des Martyrologen Foxe gemacht worden, und zwar von John Newton in seiner Review of Ecclesiastic History, 1769, ein Werkchen, das Milner zuerst den Gedanken an eine solche Arbeit eingab. Über seinen Plan und sein Verhältnis zu den übrigen Bearbeitungen der Kirchengeschichte spricht sich Milner in dem Vorwort zu dem ersten Bande aus. Er bestimmt zunächst den Begriff der Kirche Christi als „die Succession frommer Leute", d. h. solcher, die ihr Leben nach den Regeln des Neuen Testamentes gestaltet, die die Lehre des Evangeliums geglaubt, sie um ihrer Vortrefflichkeit willen geliebt und alles für Schaden geachtet, um Christum zu gewinnen, wobei es gleichgültig sei, welcher äußeren Kirchengemeinschaft sie angehörten. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist demgemäß nichts anderes, als die Geschichte dieser Frommen zu erzälen. Alles andere, wie Riten und Ceremonien, Kirchenverfassung und äußere Geschichte, religiöse Kontroversen, sofern sie nicht Beziehung haben auf das Wesen der Religion Christi — ist Nebensache. Es ergibt sich von selbst, wie sich von Milners Standpunkte aus die Kirchengeschichte gestalten muſste. Was sonst den Inhalt der Kirchengeschichte ausmacht, ist ihm nur der ferne Hintergrund, aus dem die frommen Persönlichkeiten als Hauptfiguren hervortreten. Diese hat er mit großer Sorgfalt gezeichnet und dabei nicht bloß ihr Leben ausfürlich beschrieben, sondern auch viele Auszüge aus ihren Schriften gegeben, und so vielen besonders für die Erbauung dienenden Stoff zu Tage gefördert, der in anderen Kirchengeschichten sich nicht findet. Den kirchenhistorischen Stoff teilt er, der älteren Methode folgend, nach Jarhunderten ein und gibt von jedem eine kurze Charakteristik. Von einer Periodeneinteilung, die auch von seinem Standpunkte aus möglich gewesen wäre, ist kaum eine Spur zu entdecken. Die drei ersten Jarhunderte (Band I.) charakterisirt er gar nicht und hebt nur hauptsächlich Ignatius und Cyprian hervor, jenen als Märtyrer und Vertreter des ursprünglichen Episkopalsystems, das er in Usshers Reduced Episcopacy am richtigsten dargestellt sieht, diesen als einen Stern erster Größe, in dessen Geschichte er nach langem Suchen nach christlicher Vortrefflichkeit einen Ruhepunkt findet. Für die Bedeutung Tertullians und der Alexandriner hat er kein Verständnis. Auch bei dem 4. und 5. Jarhundert (Band II.) ist es ihm „schwer, eine zusammenhängende Anschauung aus dem kirchenhistorischen Material zu gewinnen". Er stellt einfach die wichtigsten Erscheinungen nebeneinander. Die Stellung der Kirche unter den Schutz des States gibt ihm Anlaſs zu einer eingehenden Erörterung der Vorteile und Nachteile des Statskirchentums, was zum Besten gehört, das er geschrieben, und ihm viele Angriffe, namentlich von dem Presbyterianer Dr. Haweis (gegen den Isaak Milner später schrieb) zugezogen hat. Sehr ausfürlich ist der arianische Streit behandelt, wobei die Arianer übel wegkommen. — Ist für die vier ersten Jarhunderte eine Periodeneinteilung nicht versucht worden, so scheint doch das fünfte als epochemachend hervortreten zu sollen. Denn in diesem, wird gesagt, ist eine neue Geistesausgießung, besonders in Augustin, zu gewaren. Um dessen Person gruppirt sich das Meiste, was in diesem Jarhundert zu berichten ist. Reiche Auszüge werden

aus seiner Confessio und Civitas Dei gegeben, woran sich ein Überblick über seine anderen Werke und eine kurze Abhandlung über seine Theologie anschließt. Auch der pelagianische Streit wird ausfürlich behandelt, aber die großen Konzilien sind kaum berürt. — Dieser zweite Band ist one Frage am fleißigsten und tüchtigsten bearbeitet. Der dritte Band umfaßt die acht Jarhunderte vom 6. bis zum 13. Diese Zeit nennt Milner „die dunkle Periode, in der kaum noch die Umrisse der Kirche Christi zu sehen sind“. Das Jar 727 macht einen Einschnitt in diese Periode, denn in demselben kommt der Antichrist zur Reife. Von da an bis etwa 2000 n. Chr. herrscht das Tier aus dem Abgrund und weissagen die zwei Zeugen 1260 Jare. Die ware Kirche ist (in jenen acht Jarhunderten) nur noch in der Heidenmission und in einzelnen Personen, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux und in den Waldensern zu finden. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei Bernhard, aus dessen Schriften Vieles mitgeteilt wird. Ausfürlich ist die Geschichte der Waldenser beschrieben und über die Grenzen des 13. Jarhunderts hinaus bis zur Reformation fortgefürt. — Mit den Vorläufern der Reformation beschäftigt sich im Anschluss an die Waldensergeschichte der vierte Band, den Isaak Milner mit Zusätzen und Verbesserungen aus seines Bruders Nachlass herausgegeben hat. Hier finden Großteste, Bischof von Lincoln, und Thomas Bradwardina, Erzbischof von Canterbury, ihre Stelle; auch Wessel, Savonarola und Thomas a Kempis. Am fleißigsten behandelt aber sind Wiclif und die Lollarden (so weit dies bei den damaligen spärlichen Mitteln möglich war), Hus und die Hussiten. Die Geschichte Luthers und der deutschen Reformation bis zum Reichstag zu Worms füllt den Rest dieses Bandes, und die Fortsetzung dieser Geschichte bis zum Reichstag in Augsburg den fünften, der fast ganz Isaaks Werk ist. Nur die Umrisse und Grundgedanken zu dieser Geschichte rüren von Joseph her. Einen gründlicheren Kenner und begeisterteren Lobredner Luthers als Isaak gab es bis dahin in England nicht. Beide Brüder haben das Verdienst, die Bedeutung Luthers und der deutschen Reformation zum erstenmal bei ihren Landsleuten zur Geltung gebracht zu haben. War es in jener Zeit gewönlich, die Reformation aus politischen und anderen sekundären Gründen zu erklären, so sahen sie den Finger Gottes in jedem Schritt der Reformation, in Luthers Person und Werk das Walten des heil. Geistes, der zunächst diesen Mann zu einer neuen Kreatur in Christo Jesu umgeschaffen und so zu einem auserwälten Rüstzeug gemacht habe, um nach tausendjäriger Verdunkelung das große Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben wider zur Geltung zu bringen. Und neidlos erkannten sie, dass die Reformation außerhalb Deutschlands aus dem von Luther ausströmenden Lichte herzuleiten sei.

Eine wissenschaftliche Bedeutung wird man dieser Kirchengeschichte so wenig zuschreiben wollen, als eine solche von ihren Verfassern beabsichtigt war. Historische Kritik und Quellenforschung ist in dem Werke nicht zu suchen, obwol anerkannt werden muss, dass besonders bei sonst vernachlässigten Partien der Geschichte häufig aus den Quellen geschöpft wird. Am meisten könnte man — abgesehen von manchen Ungenauigkeiten besonders in den früheren Ausgaben — den zugrunde gelegten einseitigen Begriff der Kirchengeschichte anfechten, der nicht bloß wichtige Entwicklungsmomente der Geschichte als unwesentlich auf die Seite schiebt, sondern eine historische Entwickelung überhaupt gar nicht zuläßt. Doch genau genommen, wollten die Verfasser nur christliche Lebensbilder in geschichtlichen Rahmen geben. Und so betrachtet, läßt sich gegen Plan und Ausfürung des Werkes nichts einwenden. Die damalige Zeit nahm eine feindselige Stellung gegen das Christentum ein, sah von der Höhe der selbstgenugsamen Aufklärung mitleidig auf den Aberglauben früherer Jarhunderte herab, die Geschichte wurde häufig nach abstrakten Theorien oder zu Parteizwecken konstruirt. Da haben die Milner der Kirche einen großen Dienst damit geleistet, dass sie die Kraft des Christentums in den großen Kirchenmännern und frommen Christen der Vorzeit nachwiesen und dieselben in schlichter, aber lebendiger Erzälung, so wie sie waren, der Gegewart zur Beschämung und Nachamung vorfürten. Indem sie so das christliche Leben zur Darstellung brachten, haben sie eine Lücke in der Kir-

chengeschichte ausgefüllt und sind einem vielfach gefülten Bedürfnis entgegengekommen. Daher auch diese Kirchengeschichte in England und Deutschland in weiten Kreisen mit großem Beifall aufgenommen worden ist. Lange blieb sie die einzige populäre Kirchengeschichte vom religiösen Standpunkte aus, bis ein deutscher Meister in demselben Geiste, aber nach einem wissenschaftlichen und umfassenderen Plane den kirchengeschichtlichen Stoff bearbeitete.

Quellen: Die schon oben genannten Werke; Joseph Milners Leben von seinem Bruder, der Predigtsammlung vorgedruckt; und Life of Isaac M. by M. Milner 1842. **C. Schoell.**

Miltiades. Der unbekannte, kleinasiatische, antimontanistische Schriftsteller (nicht Rhodon, wie Hieron. de vir. ill. 39 leichtfertig schreibt), aus dessen Werk Eusebius (h. e. V, 16 f.) Auszüge mitgeteilt hat, citirt unter anderem eine montanistische Schrift, welche gegen ein Syngramma „des Bruders Miltiades" gerichtet war. Zwar alle griech. Handschriften lesen an dieser Stelle, c. 17,1, *Ἀλκιβιάδου* und c. 16, 3 *Μιλτιάδην*; dass diese Lesarten verwechselt sind, lehren 1) die übrigen Stellen, wo die Namen bei Eusebius vorkommen, 2) Nicephorus und Hieronymus; die Verwechslung ist uralt; sie stammt, wenn sie nicht absichtlich ist, aus der Majuskel. S. Heinichen ad hh. ll. Das Thema dieses Syngramma scheint der Satz gewesen zu sein, dass ein Prophet nicht in Ekstase sprechen dürfe; mehr erfaren wir nicht; denn das, was auf h. e. V, 17, 1 folgt, ist nicht aus der Schrift des Miltiades genommen. Ungefär gleichzeitig mit jenem Unbekannten hat ein römischer Katholiker gegen die Artemoniten geschrieben. In seiner Schrift (Exzerpte bei Euseb. h. e. V, 28) beruft er sich auf Zeugen für die Gottheit Christi (v. 4) wie folgt: „Es sind aber auch noch von einigen Brüdern Schriften vorhanden, die älter sind als die Zeiten des Victor, welche diese gegen die Heiden zur Verteidigung der Warheit und gegen die damaligen Häresieen geschrieben haben, nämlich von Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens und mehreren anderen, in welchen allen Christus Gott genannt wird (*θεολογεῖται ὁ Χριστός*). Endlich, ebenfalls am Anfang des 3. Jarhunderts, hat der Carthagienser Tertullian (adv. Valentin. 5), wo er von seinen Vorgängern in der Bestreitung der Valentinianer und ihren instructissima volumina berichtet, folgende aufgefürt: „ut Justinus, philosophus et martyr, ut Miltiades, ecclesiarum sophista, ut Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas". — Aus diesen Stellen läfst sich entnehmen, dass Miltiades, ein christianisirter Philosoph wie Justin, ein Zeitgenosse Tatians, sich um 170 (man beachte, dass ihn sowol der römische Schriftsteller als Tertullian auf Justin folgen läfst) durch verschiedene Schriften sowol gegen die Heiden als gegen die Ketzer, als auch im Beginn des montanistischen Streits als Antimontanist in der ganzen Kirche einen Namen gemacht hat. Die eine Notiz, die uns der Unbekannte überliefert hat, Miltiades habe den Satz verteidigt, dass der Prophet nicht in der Ekstase sprechen dürfe, sichert dem M. ein bleibendes Andenken in der Kirchengeschichte; denn, soviel wir wissen, ist Miltiades der erste, der in der Heidenkirche diesen Satz aufgestellt hat; noch Justin und Athenagoras dachten darüber anders. Miltiades muss also ganz vornehmlich zu den neuen Theologen gehört haben, welche den großen Umschwung in den kirchlichen Anschauungen, wie derselbe durch den Ausgang des sog. montanistischen Streites bezeichnet ist, vollziehen halfen, und auch seine christologischen Sätze erschienen dem späteren Geschlecht gegenüber der dynamistischen Anschauung von dem Walten Gottes in Jesu noch wertvoll. Wenn Tertullian ihn „ecclesiarum sophista" nennt, so ist dies keinesfalls lediglich gleich philosophus oder rhetor, oder soll nur den stilus elegantior bezeichnen; ist doch selbst im Munde Lucians und Marc Aurels *σοφιστής* ein übles Wort (s. Peregr. Prot. c. 13. 32, und Bernays Abhandl. dazu [1879] S. 109; M. Aurel, Meditat. I, 7, auch Tatian, Orat. 12. 35. 40; Justin, Apol. I, 14; dagegen Rhode, D. griech. Roman S. 293 f.). Die Nachweisungen, die Otto auf Grund älterer Untersuchungen (Corp. Apol. VI,

137 sqq.; IX, 365 sqq.) gegeben hat, verschlagen nichts. Gewiss ist zu keiner Zeit *σοφιστής* ein eigentliches Schmähwort gewesen; aber im Munde eines Tertullian sowol wie in dem Lucians und Tatians (c. 35), den Verächtern dessen, was damals Philosophie war, hat es doch einen üblen Nebengeschmack, wenn auch trotzdem Tertullian den Miltiades unter die „viri sanctitate et praestantia insignes" einrechnet. Um der antimontanistischen Polemik des M. willen hat Tertullian den Ausdruck gewält (s. den Gegensatz in den dem Proculus gespendeten Prädikaten; auch das „ecclesiarum" dort und das „noster" hier ist nicht zu übersehen); er sagt es ja ausdrücklich (adv. Marc. IV, 20), dass über die Ekstase zwischen Psychikern und Montanisten gestritten werde. Die Polemik gegen das Buch des Miltiades, welche kleinasiatische Montanisten begannen, wird er in seiner großen Schrift de ecstasi fortgesetzt haben, in welcher er sich auch mit kleinasiatischen Theologen nach dem uns aufbehaltenen Fragment auseinandergesetzt hat. Eusebius (h. e. V, 17, 5) ist der letzte, der von Miltiades berichtet: „M. hat uns auch noch andere Denkmäler seines Fleißes *περὶ τὰ θεῖα λόγια* hinterlassen, sofern er sowol an die Griechen als an Juden Schriften verfasste und jeder der beiden Anschauungen eigens in zwei Büchern begegnete. Dazu hat er auch eine Apologie *πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας* für die Philosophie, zu welcher er sich bekannte (s. zu diesem Ausdruck Tatian c. 31. 35; Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 7 etc.), verfasst". Unter letzteren sind nicht mit Valesius die Provinzial-Statthalter, sondern mit Otto (l. c. IX, 367 sq.) die Kaiser zu verstehen, d. h. also entweder Marc Aurel und Lucius Verus († 170) oder M. Aurel und Commodus. Die Schriften, die noch zu Eusebius Zeiten vorhanden waren, sind verloren gegangen; wir erfaren nicht, dass jemand nach Eusebius sie eingesehen hat. Hieron. de vir. ill. 39 und ep. ad Magnum 70 (84) kommen nicht in Betracht. Miltiades war wie Melito, sein Zeitgenosse, Apologet und Polemiker zugleich. Ob er in einer besonderen Schrift die Gnostiker widerlegt hat, ist nicht sicher. Schließlich sei erwänt, dass in dem Murator. Fragment ein verschriebener Name vorkommt, den manche in Miltiades verbessern wollten.

Derling, Dissert. de Miltiade, Helmst. 1746; Fabricius-Harles, VII, p. 165 sq.; Routh, Rel. ss. II, 214; Otto, Corp. Apol. IX, 364—373; dort auch die ältere Litteratur. S. auch Schwegler, Montanismus S. 222 f.; Ritschl, Entsteh. der altkathol. Kirche, 2. Aufl., S. 476. **Adolf Harnack.**

Milton, John, geb. zu London den 9. Dezember 1608, gest. daselbst den 8. November 1674. Miltons Vater, John Milton, Notar, einer streng katholischen, ursprünglich vielleicht adeligen Familie von Oxfordshire entstammend, war in seiner Jugend nach London ausgewandert und zum Protestantismus übergetreten. In seinem puritanisch strengen, doch auch den Künsten, besonders der Musik offenstehenden Hause wuchs der zarte, frühreife Knabe mit einer älteren Schwester (nachher verehelichten Philips) und einem jüngeren Bruder (Christof, der, später Notar und royalistisch gesinnt, unter König Jakob II. sogar zum Katholizismus übergetreten sein soll) unter der Pflege einer trefflichen Mutter heran. Den ersten Unterricht erhielt M. durch Hauslehrer (darunter der später bekannt gewordene presbyterianische Geistliche Thomas Young). Nachdem er unter Fürung von Alexander Gill, Vater und Son, mit letzterem befreundet, die St. Paulsschule in London besucht und dort schon in anhaltendem, auch nächtlichem Studium, den Grund zu seiner ausgebreiteten, gründlichen Kenntnis des klassischen Altertums gelegt hatte, wurde er am 12. Februar 1625 Mitglied des Christcollege in Cambridge. Obgleich wenig von der herrschenden Lehrart befriedigt und dadurch einmal in einen ernstlicheren Konflikt gebracht, der eine kurze Verbannung (rustication) zur Folge hatte, vollendete er hier doch seine Studien und wurde 1632 magister artium. Seine ersten poetischen Versuche und die seinen Prosa-Werken einverleibten prolusiones oratoriae aus dieser Periode zeigen schon den hohen sittlichen Ernst, die warme, innige Frömmigkeit, den freien, unbeugsamen Sinn, der, von der Warheit erfüllt, nie nach den Menschen fragt, sondern sich stets nur vor Gottes Angesicht gestellt fült, wie ihn M. sein ganzes Leben

hindurch, sich selbst stets treu, festgehalten hat. Dabei ist sein Geist der Scholastik und ihrem Formelkram abgeneigt und, der Anregung Baco's folgend, mehr zur Natur- und Geschichtsbetrachtung geneigt. Unter den Philosophen ist Plato sein Liebling. — Ursprünglich zum geistlichen Amt bestimmt, kann er sich nicht dazu entschließen, ein solches anzutreten (s. Laud und dessen Bestrebungen). „Ich zog ein tadelloses Schweigen dem hl. Amt des Redens vor, das nur durch Knechtschaft und einen falschen Eid erkauft werden konnte". Auch sein Vater drängte nicht, sondern gewärte ihm auf seinem Landgute Horton bei London eine sechsjärige Ferienzeit, die mit eifrigen Studien, besonders auch der neueren Sprachen und Litteraturen, der Geschichte und Mathematik, mit den Freuden des Landlebens und der Musik ausgefüllt wurde. Hier entstanden die ersten bedeutenderen poetischen Arbeiten, ganz besonders l'Allegro und il Penseroso, die Arkadier, Comus, Lycidas 2c. Vom Frühjare 1638 bis Mitte 1639 fällt eine Studienreise nach Italien mit längerem Aufenthalt in Florenz, Rom, Neapel, Genf. Unter den bedeutenden Männern, mit denen er in persönliche Berürung trat, waren Grotius, Galilei, Holstenius, Kardinal Barberini, Manso. Neben den Triumphen, die ihm sein Dichtergenius brachte, brachte ihm zugleich seine freimütige Aussprache über religiöse Dinge einige Gefar. Zurückgekehrt, ließ er sich in London nieder, wo er sich neuen Studien und der Erziehung und dem Unterricht seiner beiden Neffen und anderer junger Leute widmete. Die Streitigkeiten der Episkopalisten und Presbyterianer veranlassten ihn, 1641 und 42 in einer Reihe von Schriften (Über Reformation in England, das Prälaten-Bischoftum, das Wesen des Kirchenregiments, Bemerkungen auf die Verteidigung des Remonstranten gegen Smectymnus, Apologie für Smectymnus) die Ansprüche der Ersteren auf Grund der Aussprüche der hl. Schrift und der Tatsachen der Geschichte zu untersuchen. Die Presbyterianer sind ihm hier mehr die unterdrückte Partei, bei der er die gesunderen Ideeen über das Kirchenregiment findet, als bei den verhassten Gegnern, die ihre Macht nicht zur Förderung des Reiches Gottes angewendet, die sich vielmehr durch ihren Grundsatz no bishop no king ganz in den Dienst des königlichen Absolutismus begeben und dadurch, sowie durch ihre Betonung der Ceremonieen, den dringenden Verdacht, den Katholizismus zurückfüren zu wollen, auf sich geladen hatten. Mit einer überlegenen Beredsamkeit, einer genauen Kenntnis des kirchlichen Altertums, verbunden mit einer umsichtigen Kritik, aber auch mit oft beißendem Spott und allen zu seiner Zeit in solchen Streitigkeiten üblichen Derbheiten, geht er seinen Gegnern zu Leibe. Dabei tritt dem Leser überall das Pathos des von seiner Sache ganz erfüllten und mit der ganzen Person dafür eintretenden Verfassers woltuend entgegen und macht das Aufsehen begreiflich, das diese wie die späteren Streitschriften Miltons erregten. — 1643 von einer Erholungsreise mit Mary, der Tochter eines royalistischen Friedensrichters Powell in Oxfordshire, verheiratet zurückgekehrt, musste er schon nach vierwöchentlicher Ehe die Erfarung machen, dass seine lebenslustige Frau, der es in dem Hause des Gelehrten zu enge geworden war, von einem Besuche bei ihren Eltern, troß widerholter Aufforderung, nicht mehr zurückkehrte. Das veranlasste M. in mehreren, zum Teil umfangreichen Schriften (die Lehre und Übung der Ehescheidung, das Urteil M. Butzers über die Ehescheidung, Tetrachordon und Colasterion) in den Jaren 1644 und 1645 das englische Eherecht anzugreifen, das wie das Kirchenregiment im Wesentlichen unverändert aus der katholischen Kirche beibehalten worden war und die Scheidung bloß im Falle des Ehebruchs zugab. One hier, wie er es auch schon in Bezug auf das Kirchenregiment getan hatte, mit positiven für den Juristen und Politiker brauchbaren Vorschlägen hervorzutreten, beschränkte sich M. auf den Nachweis, dass nach der Schrift die Scheidung auch dann erlaubt sei, wenn zwei Charaktere durchaus nicht zusammenpassten. Der Grundsatz, von dem er ausging, war der, dass der Endzweck der Ehe die eheliche Liebe sei, von der er ein hohes und reines Bild entwirft, nicht aber das Ehebett. Die Ordnung der Sache bei den übrigen reformirten Kirchen und unter den Reformatoren ganz besonders die Autorität des in England bekannten und angesehenen Butzer müssen ihm seine Ansichten stützen helfen, mit

denen er jedoch nur erreichte, dass sich die Presbyterianer einmütig gegen ihn wandten und dass man die Vertreter einer leichtfertigen Scheidung Miltonisten nannte. — Aus dem Verkehr mit Hartlib und Commenius entstand 1644 M.'s kurze Schrift über Erziehung, die den englischen Universitäten gegenüber für eine Reform des Unterrichtswesens eintrat. In demselben Jare veröffentlichte er seine berühmte Areopagitica, eine Rede über die Freiheit der Presse. — Konnte vorher für den tiefer Blickenden schon kein Zweifel über die konsequent independentische Gesinnung M.'s sein, so musste jeder Zweifel weichen, als er den sein Vaterland bewegenden großen politischen Fragen näher trat und, nachdem er 1649 durch seine Schrift: „Die Stellung der Könige und Obrigkeit" den Satz verfochten hatte, dass diejenigen, die im Besitze der Macht sind, das Recht haben, pflichtvergessene Könige zur Rechenschaft zu ziehen, als Lateinsekretär (Sekretär für fremde Sprachen) am 15. März 1549 in den Dienst des Statsrats trat. In dieser Stellung veröffentlichte er nicht nur seine gewaltigen Streitschriften zur Verteidigung der Hinrichtung des Königs, 1649 seinen Eikonoklastes gegen die Schrift Eikon basilike, 1651 seine defensio pro populo anglicano gegen Claudius Salmasius in Leiden, und 1654 seine defensio secunda und defensio pro se (letztere persönlich gegen Al. Morus und durch einen von M. zäh festgehaltenen Irrtum hervorgerufen), sondern er war auch der Verfasser des größten Teils jener Noten, mit denen Cromwells kraftvolle Regierung, von ihm als Notwendigkeit erkannt, die Rechte des englischen Volkes warte und sich an allen Orten der protestantischen Interessen annahm. — Schon früh an Schwäche der Augen leidend, hatte M. die Gegenschrift gegen Salmasius das Augenlicht gekostet. Seine Feinde sahen darin eine Strafe Gottes. Er ertrug es mit wunderbarer Geduld und Ergebung. Sein Amt behielt er, von Gehilfen unterstützt, bis zum Ende der Republik. Obwol er bis zuletzt für deren Interessen gegen die Restauration aufgetreten war (Brief an Monk, Bemerkungen über Griffiths Predigt ꝛc.), wurde er doch, warscheinlich auf Fürsprache einflussreicher Freunde, nach einer kurzen Haft von der Amnestie nicht ausgeschlossen und lebte von da an still und zurückgezogen, doch vielfach von Freunden und bedeutenden Fremden besucht, heiter und gesprächig im Verkehr, sich an Gesang und Orgelspiel erfreuend, den Tag mit dem Studium der hl. Schrift beginnend, seinen dichterischen und wissenschaftlichen Arbeiten. In dieser Zeit vollendete er sein verlorenes Paradies, diesen Trost über den Zusammensturz aller seiner Ideale (vollendet 1665, herausgeg. 1667). Die Bemerkung eines jüngeren Freundes, des Quäkers Th. Ellwood, ob er denn bloß von dem verlorenen Paradiese zu singen habe, veranlasste ihn, sein widergewonnenes Paradies abzufassen, eine Umdichtung der Versuchungsgeschichte, ihm besonders lieb, doch an dichterischem Wert jenem ersten Werke nicht gleich. Alle bitteren Erfarungen der Restaurationszeit, das Gefül der äußeren Hilflosigkeit bei dem Bewusstsein ungebrochener innerer Kraft klingen in seinem 1671 erschienenen, der antiken Tragödie nachgebildeten Simson agonistes wider. — Abgesehen von anderen wissenschaftlichen Arbeiten dieser Periode, einer quellenmäßigen Geschichte Englands (in deren 3. B. zu Anfang er sich über die Ursachen des Misslingens der Revolution ausspricht), einer lateinischen Grammatik und umfassender lexikalischer Arbeiten, der Herausgabe der Logik und des Lebens des Ramus, einer Beschreibung Russlands ꝛc. zeitigte dieselbe die reifsten Früchte seiner Theologie. Die 1659 veröffentlichten kurzen, aber gehaltreichen Schriften über statliche Gewalt in kirchlichen Dingen und über die besten Mittel, die Miethlinge von der Kirche fern zu halten, treten in der Weise von Roger Williams für eine strenge Scheidung der statlichen und kirchlichen Interessen ein. In jener Schrift weist er die Verwerflichkeit jedes Zwanges in kirchlichen Dingen nach, in dieser tritt er für die volle Freiwilligkeit im Verhältnis von Geistlichen und Gemeinden ein. Auf demselben Standpunkt steht die 1673 gedruckte Schrift über ware Religion. Wer sich, one blindlings Anderen zu folgen, allein an Gottes Wort hält, hat die ware Religion. Wer sie nicht aus der Schrift nimmt, ist ein Häretiker, wer den Lehrer höher hält als den Glauben, ein Schismatiker. Jeder Protestant hat daher Duldung zu beanspruchen; nicht so der Katholik, dessen Religion eine andere Art

Götzendienst und ein Vorwand zur Erlangung weltlicher Gewalt ist. M.'s Eigenart zeigt am besten seine erst 1823 wider aufgefundene doctrina christiana. Sein Glaubensbegriff ist ein durchaus subjektiver und individueller. Er erwächst aus der hl. Schrift durch die hinzukommende Erleuchtung durch den hl. Geist. Er ist nicht an menschliche Traditionen gebunden und steht ihnen so frei gegenüber, wie M. sein Leben hindurch den übrigen Gebilden der Geschichte in Stat und Kirche gegenübergestanden hat. Es ist daher nicht zu verwundern, dass M. in Bezug auf die Trinität, die Homousie Christi, die Persönlichkeit des hl. Geistes, die Prädestination, Schöpfung der Welt ꝛc., ebenso seine eigenen Wege geht, die ihn oft, scheinbar wenigstens, mit den Unitariern, Arianern, Arminianern u. a. zusammenfüren, wie er in Bezug auf minder Wichtiges, wie z. B. die Lehre von der Ehe und ihrer Lösung, der Kindertaufe, Sabbathfeier ꝛc. keine Rücksicht auf die rezipirten Ansichten nimmt. Es ist ihm dabei nicht um Abfassung einer im modernen Sinn wissenschaftlichen Glaubenslehre und eine erkenntnismäßige Durchdringung des Stoffes zu tun, sondern nur um die Darstellung der deutlichen und für jedermann fasslichen Schriftlehre. Schwierigkeiten des Schriftworts werden dabei nicht nur durch eine sorgfältige Kritik des Textes, sondern auch durch eine oft überraschende und küne, oft auch sophistische Exegese zu heben gesucht. Hilft sie nicht zu voller Klarheit, so begnügt sich M. damit, nicht mehr wissen zu wollen, als Gott zu offenbaren für gut befunden hat. In seiner Abneigung gegen die Scholastik, in der streng biblischen und doch freisinnigen Gläubigkeit, in der religiösen Wärme und Innigkeit, die sich der kirchlichen Autorität gegenüberstellt, die, streng gegen sich selbst, es doch versteht, weitherzig und duldsam gegen die Überzeugungen Anderer zu sein, in der Verbindung der religiösen und sittlichen Interessen, der Glaubens- und der Sittenlehre, ist M. ganz entschieden ein Vorbote und Prophet der neuen Zeit. Er ist protestantischer Individualist und Idealist. Darin liegt seine Größe und seine Schwäche. Darin ist er typisch für die Periode der Revolution, der er seine besten Kräfte gewidmet, ja sich selbst geopfert hat. — Von seinem Leben sei noch bemerkt, dass er Mary Powell, als sie nach längerer Trennung ihn darum bat, verzieh, dass er nach ihrem 1652 erfolgten Tode Ende 1656 in eine zweite, glückliche aber kurze Ehe mit Katharina Woodstock trat und auf Drängen seiner Freunde 1663 in eine dritte mit Elisabeth Minshul. Seine Kinder, drei Töchter erster Ehe, gaben ihm manchen Anlass zur Beschwerde. Gichtleiden fürten seinen Tod herbei.

Vergl. M.'s Werke in Poesie und Prosa in vielen englischen Ausgaben, die doctr. christ. auch Brschw. 1827. Die wichtigsten poet. Werke, übers. von Böttger, Lpz. Reclam; einige prosaische übers. von Bernhardi, Auszüge von Weber, s. u. Biogr.: Engl. Hauptw. Masson, The life of J. M. Cambr. von 1859 an; außerdem Keigtley, Macaulay, Fletcher ꝛc. Ferner R. Pauli, Aufsätze zur engl. Gesch., Leipz. 1869, S. 348; H. v. Treitschke, Histor. und polit. Aufsätze, Leipz. 1865, I, S. 69; Dr. G. Weber, Zur Geschichte des Reform.-Zeitalters, Leipz. 1874, S. 398; Liebert, J. M., Hamb. 1860; A. Stern, J. M. und seine Zeit, Leipz. 1877/79; M.'s Theologie, Theolog. Stud. und Kritiken, 1879, S. 705.

R. Eibach.

Minimen, s. Franz von Paula Bd. IV, S. 666.

Minoriten, s. Franz v. Assisi Bd. IV, S. 652.

Minucius, Felix Marcus, ist eine Zierde der altlateinischen Apologeten. Über seine Lebensverhältnisse besitzen wir nur die dürftige Notiz, dass er seiner Zeit eine ausgezeichnete Stelle unter den Sachwaltern in Rom einnahm (Vgl. Lactantius, Divin. institut. lib. V, c. 1, 22; Hieronymus, Catalog. script. eccles. c. 58 und Epistola ad Magnum). Dass er zugleich ein Mann von Belesenheit und mannigfaltigem Wissen war; ein Schriftsteller, ausgezeichnet durch klare, gewandte, anmutige und oft geistreich pointirte Darstellung, welche durch diese Vorzüge ihren Mangel an Originalität vergessen läßt; nach seiner Bekehrung ein Christ voll treuer Begeisterung für den neuen Glauben: das bekundet sein Octavius, eine Schutzschrift für das Christentum, die deshalb besondere Beachtung ver-

dient, weil sie in übersichtlicher Kürze und guter Ordnung alles zusammenstellt, was die Heiden, wol im Zeitalter der Antonine, gegen die christliche und für die väterliche Religion vorzubringen und was die Gebildeten unter den Christen ihnen zu erwidern pflegten. Diese Schrift, im Stil der Disputationen Ciceros, gibt sich als die Reproduktion eines Gespräches über die religiöse Streitfrage des Zeitalters, dessen Veranlassung Minucius folgendermaßen berichtet: Octavius Januarius — daher der Titel des Buches — von Jugend auf mit Minucius in inniger Freundschaft verbunden, ein Genosse seiner Studien, seiner Freuden, seiner heidnischen Irrtümer und seiner Bekehrung zur christlichen Warheit, später aber in der Provinz angesessen, sei einmal, wie es öfter geschehen, nach Rom gekommen, um den Minucius zu besuchen, und mit diesem nach Ostia ins Seebad gegangen. An einem schönen Abend hätten sie zusammen einen Spaziergang an der Küste gemacht, auf dem sie auch Cäcilius Natalis, ein anderer Freund des Minucius, begleitet habe. Hier sei es von Octavius mit Erstaunen bemerkt worden, dass Cäcilius einer Bildsäule des Serapis, an welcher der Weg vorübergefürt, grüßend seine Ehrfurcht bezeugt habe; sofort habe er es als Lauheit an Minucius gerügt, dass dieser einen so vertrauten Freund, wie den Cäcilius, noch nicht von dem Irrtum des heidnischen Götzendienstes überzeugt habe. Cäcilius habe anfangs betroffen geschwiegen und sei in unruhigen Gedanken weiter gegangen; auf dem Rückweg habe er aber mit ruhiger Zuversicht zu seiner Sache den Octavius gebeten, einmal die ganze religiöse Frage, die zwischen Christen und Heiden streitig sei, gründlich mit ihm zu besprechen. Man habe auf dem zum Schutze der Bäder errichten Steindamme Platz genommen und Minucius habe sich zwischen die beiden Streitenden setzen müssen, um die ihm angetragene Rolle des Schiedsrichters zu übernehmen.

Soweit die Einleitung (c. 1—4); dann beginnt Cäcilius nach einer Appellation an die Unparteilichkeit des Minucius (c. 5, 1), seine Einwürfe gegen das Christentum und seine Verteidigung des Heidentums in geordneter Rede zu entwickeln (c. 5, 2—13, 5). Von dem skeptischen Satze der neueren Akademie ausgehend, dass alles menschliche Erkennen unsicher sei, tadelt es Cäcilius zunächst als frevelhafte Anmaßung, dass Leute, so unwissend und so one alle philosophische Bildung, wie die Mehrzal der Christen, sich der vollkommenen Erkenntnis der höchsten Probleme des menschlichen Geistes großsprecherisch rühmen; weder von Gott noch von einem Weltschöpfer, noch von einer göttlichen Vorsehung und Regierung kann man etwas wissen, da Gott jenseits der Grenzen der menschlichen Erkenntnis liegt, die Existenz und die Dauer der Welt sich aus dem ewigen Prozess des Naturlebens begreift und in dieser Welt von Anfang an der Zufall geherrscht hat und noch herrscht (—5, 13). Dann wechselt Cäcilius seine Taktik; nachdem er bis dahin die Existenz aller religiösen Warheit bezweifelt und daraus Folgerungen gegen das Christentum abgeleitet hat, appellirt er an das religiöse Bedürfnis, — eine Inkonsequenz, die Octavius in seiner Antwort auch rügt (c. 16, 2), — läßst aber diese Appellation nur dem Heidentum zugute kommen. Er fordert dazu auf, den Glauben an die väterliche Religion festzuhalten; diese Religion, deren Ursprung in die Zeiten des Ursprungs der Götter selbst hineinragt, und deren heilige Gebräuche von den Vorfaren treu überliefert sind, muss schon um dieser Umstände willen für war und gewiss gelten; ja sie verdient die dankbarste Hingebung, da sie Rom, das auch die fremden heidnischen Kulte gastlich bei sich aufnahm, groß gemacht, den Zorn der Götter immer gesünt und durch ihre Auspicien, durch ihre Orakel, durch Träume, welche die Götter schicken, den Stat vor Tausenden von Gefaren bewart hat (cc. 6. 7). Nach dieser in glänzenden Farben ausgefürten Apologie des Heidentums, die geschickt auch den Patriotismus der Zuhörer in ihr Interesse zieht, folgt nun in schneidendem Kontrast eine neue Reihe von Gründen gegen das Christentum. An die Stelle dieser altehrwürdigen Religion, färt Cäcilius fort, deren Lehren früher auch die bedeutendsten Philosophen nicht ungestraft antasten durften, wollten nun die Christen eine Religion einfüren, die von der dürftigsten und schlechtesten Art ist. Denn die Bekenner dieser Religion sind Menschen aus der Hefe des Volkes, unsittlich, dem öffentlichen

Wol gefärliche Verschwörer; die Gegenstände ihrer Verehrung sind abscheulich: ein Eselskopf, die Geschlechtsteile ihrer Priester, das Kreuz und ein gekreuzigter Übeltäter; ihre Ceremonieen sind Mord unschuldiger Kinder und Ehebruch, dem der christliche Brudername zum Deckmantel dient; ihre Dogmen sind sinnlose Ungereimtheiten: sinnlos ist die Lehre von einem Gott, den die Christen von dem verachteten Volk der Juden überkommen haben, der nicht einmal Tempel und Heiligtümer hat und der noch obendrein als unsichtbar, allwissend, allgegenwärtig gedacht werden soll, — lauter Bestimmungen, die entweder überhaupt die Existenz Gottes, oder doch die Einheit desselben aufzuheben scheinen; sinnlos ist die Lehre vom Untergang dieser Welt; sinnlos das Altweibermärchen von einer Auferstehung nach dem Tode und einem Endgericht, das nicht einmal gerecht sein könnte, da die göttliche Prädestination, welche die Christen annehmen, ganz ebenso die menschliche Freiheit aufhebt, wie das Fatum, unter das sich die Heiden beugen. Endlich setzt diese Religion auf dieser Erde ihre Bekenner den größten Martern und Plagen aus und bietet ihnen dafür nur die Aussicht auf eine Belonung in einem zweifelhaften Jenseits; ja selbst die unschuldigen und heiteren Freuden des Heidentums, wie Schauspiele, Festmale u. s. w. versagt sie ihren Anhängern (c. 8—12. 6). Nun schließt Cäcilius seine Rede mit einer peroratio, in der er noch einmal den skeptischen Satz, von dem seine Bestreitung des Christentums ausgeht, nachdrücklich geltend macht und das Resultat seiner beiden andern Ausfürungen in die Manung zusammenfaßt: wenn das Christentum noch weiter um sich greift, so wird alle Religion zugrunde gehen und ein schimpflicher Aberglaube an ihre Stelle treten; man muſs also bei der Religion der Väter verbleiben (c. 12, 7 bis 13, 5).

Nach einigen Zwischenreden, in denen Cäcilius und Minucius über den Wert und die Beweiskraft des eben Gesprochenen verhandeln (cc. 14. 15), beginnt Octavius seine Gegenrede zunächst mit einem allgemeinen Urteil über die Ausfürungen des Cäcilius, deren oben angedeutete Inkonsequenz er rügt (c. 16, 1—6); daran schließt er eine in das Einzelne eingehende Kritik der vorgebrachten Einwürfe gegen die christliche Religion und eine Bestreitung des Heidentums, die den zweiten Hauptteil unserer Schrift füllen (c. 17, 1—38, 9). Gegen die skeptische Leugnung der Möglichkeit einer Erkenntnis der Grundideen aller Religion, die Cäcilius zuerst gegen die Grundwarheiten des Christentums geltend gemacht hatte, beruft er sich auf eine allen Menschen angeborne Weisheit, deren Stimme sich auch in der Seele der Ungebildeten vernehmen läßt, aus denen deshalb immerhin die große Masse der Christen gesammelt sein kann, one daſs dieser Umstand gegen die Warheit der christlichen Glaubenssätze geltend gemacht werden darf. Diese Weisheit fürt alle, welche ihr folgen, zu der Überzeugung von der Existenz Gottes, von einer Weltschöpfung und von einer göttlichen Vorsehung, was durch eine Reihe von physico-theologischen Beweisen dargetan wird (c. 17, 1—18, 4). Octavius geht aber noch über die bloße Widerlegung des Cäcilius hinaus; er bestimmt den Gottesbegriff im Sinne des christlichen Monotheismus näher und zeigt, wie gerade ein solcher Gottesbegriff von dem unverkümmerten religiösen Bewuſstsein des heidnischen Volkes geant werde und den besten heidnischen Dichtern und Philosophen vorschwebe (c. 18, 5—19, 15). Wenn dem aber so ist, folgert Octavius und wendet sich damit gegen die Gründe, mit denen Cäcilius die väterliche Religion verteidigt hat, — wenn dem so ist, so müssen wir diesen besseren unter den Heiden folgen, die unwillkürlich Zeugnis für die christliche Warheit ablegen, und dürfen nicht bei der Religion unserer Väter stehen bleiben. Warlich! wegen ihres Ursprungs in unvordenklicher Zeit kann diese Religion nicht für sicher und gewiſs gelten; gerade deshalb ist sie vielmehr voll von Fabeln und Mythen über die Götter, die in Warheit nur vergötterte Menschen sind; töricht ist die von ihr geforderte Anbetung der Götzenbilder, die doch nur Holz und Stein sind; unsittlich ist meist ihr Kultus. Ebensowenig sind wir den heidnischen Göttern Dank für die Größe des römischen States schuldig; nicht sie haben Rom groß gemacht, sondern der Muth und das Glück der Römer; auch die Augurien haben dem State nichts genützt; sie haben allerdings bisweilen

das Richtige angezeigt, eben so oft haben sie aber auch die Gläubigen betrogen (c. 20—26, 6). Bis dahin hat Octavius Schritt für Schritt die Gründe widerlegt, welche Cäcilius zu Gunsten des Heidentums geltend gemacht hatte; indes es galt nicht bloß die Torheit des Götzendienstes zu beweisen, man mußte auch seine Macht über die Gemüter und die mannigfaltigen Wirkungen, welche den heidnischen Göttern scheinbar mit Recht zugeschrieben werden konnten, wie z. B. das Eintreffen mancher Orakel, irgendwie erklären. Auch das versucht Octavius, indem er, wie alle ältern Apologeten, überirdische Realitäten, Dämonen annimmt, die sich hinter der Truggestalt der Götterbilder zum Verderben der Menschen bergen sollen, deren Macht aber jetzt durch Christus gebrochen ist (c. 26, 7—28, 5). Damit bant er sich zugleich den Übergang zur Besprechung des dritten Hauptpunktes in der Rede des Cäcilius. Die Dämonen, färt er nämlich fort, haben alle die Lügen erfunden, die im Volke über die christliche Religion umlaufen; auch alle die Vorwürfe, die Cäcilius gegen das Christentum erhoben hat, um nachzuweisen, daß es eine Religion der dürftigsten und schlechtesten Art ist, gehören, soweit sie die Sitten, die Ceremonieen und den Kultus der Christen betreffen, zu diesen von den Dämonen erfundenen Lügen; in Warheit lassen sich diese Vorwürfe des Menschenopfers, der Unzucht u. s. w. viel mehr dem Heidentum machen. Ebenso verkehrt ist es, daß Cäcilius die Dogmen der Christen für sinnlos erklärt, was Octavius dadurch zu erweisen sucht, daß er alle die angefochtenen Lehren von Gott, vom Weltende, von der Auferstehung und von dem Endgericht nach dem Stande der damaligen dogmatischen Bildung rechtfertigt und überall daran erinnert, daß sich Anungen von diesen Warheiten, die durch Christus nur in das hellste Licht gestellt sind, durch die religiösen Vorstellungen der Heidenwelt hindurchziehen. Endlich widerlegt Octavius die Instanzen gegen das Christentum, die von der äußern Lage seiner Bekenner hergenommen sind; um Gottes Willen ertragen diese alle Qualen gern, um Gottes willen verzichten sie auf Freuden, die nicht einmal Freuden sind, in Gott sind sie auch one die Lust des heidnischen Lebens warhaft glücklich (c. 28, 6—38, 4). Wie Cäcilius schließt auch Octavius seinen Vortrag mit einer peroratio, in der er dem heidnischen Skeptizismus noch einmal mit der Verwerfung aller Philosophie (Socrates scurra Atticus!) entgegentritt und das Resultat seiner beiden andern Ausfürungen, gegen das Heidentum und für das Christentum, zu dem Wunsche zusammenfaßt: die Gottlosigkeit möge ausgerottet, die ware Religion aber bewart werden! (c. 38, 5. 6).

In dem Epilog dieser Unterredung (cc. 39. 40) bekennt sich Cäcilius mit Freuden für überwunden und bittet den Octavius, ihn am folgenden Tag noch weiter zu belehren, da er gewillt sei, zum Christentum überzutreten; Minucius aber spricht seine Freude darüber aus, daß ihm durch dieses Bekenntnis des Cäcilius die Ausübung seines Schiedsrichteramts erspart sei und preist Gott, daß er mit seinem Geiste so kräftig für die Warheit Zeugnis abgelegt hat; darauf kehren die Freunde vergnügt nach Ostia zurück.

Die starke Seite dieser Apologie liegt offenbar mehr in der guten Widerlegung der heidnischen Irrtümer, als in der versuchten Darstellung der christlichen Warheit. Denn es mangelt dem Minucius sehr an dogmatischer Bestimmtheit, namentlich vermißt man fast jede Ausführnng über die Lehre von Christi Person und Werk; auch fehlt es an einem tiefgefaßten Begriff von dem Wesen der Religion, zu dem sich überhaupt unter den altlateinischen Apologeten nur bei Tertullian in seiner anima naturaliter christiana Ansätze finden; dennoch bleibt das kleine Buch wegen der schon oben gerühmten Vollständigkeit seines apologetischen Materials ein sehr wertvolles Dokument der patristischen Litteratur. Lange Zeit hindurch lag es unter den Handschriften der vatikanischen Bibliothek vergraben, bis es vom Papste Leo X. an Franz I. von Frankreich geschenkt wurde und auf die Pariser Bibliothek kam; nach diesem Kodex wurde es zuerst von Faustus Sabäus im Jare 1543 in Rom herausgegeben. Sabäus ließ sich aber vom Titel Octavius täuschen und publizirte es als liber octavus der Schrift des Arnobius adversus nationes, da er auch im Stil und Inhalt unseres Autors eine unverkennbare Änlichkeit mit Arnobius bemerkt zu haben glaubte. Erst Franz Balduin

in Heidelberg bemerkte dieses Versehen und verbesserte es in seiner Ausgabe vom Jare 1560. Von da an wurde das Buch als selbständige Schrift des Minucius häufig wider herausgegeben, übersetzt und kommentirt. Die Geschichte der älteren Ausgaben findet sich vollständig in der Vorrede J. G. Lindners zu seiner zweiten Ausgabe des Minucius (Langensalza 1773); neuere Ausgaben, bezw. Übersetzungen verdanken wir Rußwurm (Hamburg 1824), Lübkert (Leipzig 1836), E. von Muralt (Zürich 1836), Oehler in der Bibliotheca patr. eccles. Lat. selecta curante Gersdorf Vol. XIII (Lips.) 1847), Halm im Corp. scriptor. eccles. Lat. academ. Vindobon. Vol. II (Vindobon. 1867) u. Dombart (Uebers. Erlang. 1881).

Wann übrigens Minucius gelebt und seine Apologie geschrieben hat, darüber sind die Meinungen immer noch geteilt. Auf jeden Fall sind das Apologeticum Tertullians und der Octavius des Minucius irgendwie litterarisch von einander abhängig. Die ältere Ansicht fügt nun Minucius zwischen Tertullian und Cyprian in die Reihe der lateinischen Apologeten ein; denn Minucius, meinte man, habe Tertullians Apologeticum zum Teil ausgeschrieben, wärend Cyprians kleine Schrift de idolorum vanitate in ihren fünf ersten Kapp. aus den cc. 20—28 des Octavius fast wörtlich entlehnt sei. Die Abfassung des Apologeticum fällt aber warscheinlich in den Herbst 197 (Bonwetsch, Die Schriften Tertullians u. s. w., 1878, S. 17), die angezogene Schrift Cyprianus in das Jar 247; danach müßte Minucius im ersten Viertel des 3. Jarhunderts seinen Octavius mit Benutzung des Apologeticum geschrieben haben. — So noch Kurtz in seiner Kirchengeschichte. Neuerdings glaubt man sogar, den Freund des Minucius, Cäcilius selbst, als Zeugen für diese ältere Ansicht aufrufen zu dürfen. In Konstantine, das auf den Trümmern der alten Hauptstadt von Numidien, Cirta, erbaut ist, hat man sechs Inschriften aus den Jaren 211 — 217 gefunden, die alle von einem Cäcilius Natalis berichten, was dieser, zweimal Mitglied der Stadtbehörde von Cirta, als solches für die Stadt und zu Ehren des Kaisers Caracalla getan hat. Da nun unser Cäcilius gleichfalls den Namen Natalis trägt und den Rhetor Fronto c. 9, 6 als Cirtensis noster citirt, den Octavius c. 31, 2 dem Cäcilius gegenüber als Fronto tuus bezeichnet, so liegt, wenigstens wenn man noster und tuus auf Landsmannschaft deuten will, die Vermutung nicht fern, daß der Cäcilius Natalis unseres Dialogs als Cirtensis mit dem Cäcilius Natalis der in Cirta gefundenen Inschriften identisch sein könnte. (Vgl. H. Dessau in: „Hermes" 1880, S. 471 ff.) Die Bekehrung des Cäcilius und die Abfassung des Octavius würde also kurz nach Caracalla anzusetzen sein. Indes gerade in den Jaren 218—235 unter den Kaisern Heliogabal und Alexander Severus waren für die Kirche friedliche Zeiten angebrochen; der gereizte Ton des Octavius, der sich in exzessiver Weise, welche nur die Not erklärt, an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms vergreift, paßt deshalb nicht in diese Zeitlage; auch braucht Cirtensis noster und tuus Fronto nicht auf Landsmannschaft bezogen zu werden, es kann auch nur die Zugehörigkeit zur Partei bezeichnen sollen; die vorgeschlagene Kombination ist deshalb abzulehnen. Allmählich hat auch eine ganz andere Anschauung die ältere Ansicht über das Verhältnis des Minucius zu Tertullian in weiten Kreisen verdrängt. Seit J. Dan. van Hoven in einem Briefe ad Gerhardum Meermann, civitatis Roterodamensis Syndicum vom Jare 1762 (abgedruckt auch in der 2. Ausgabe des Octavius von Lindner) zuerst den Nachweis versucht hat, daß Minucius nach seiner Schilderung der Lage der Christenheit und nach der Gestalt der heidnischen Vorwürfe gegen das Christentum, die er seinen Cäcilius vorbringen läßt, in die Zeit der Antonine gehöre, haben immer mehr Stimmen, die sich über den Octavius geäußert haben, diese Schrift in die Zeiten Marc Aurels gesetzt und ihrem Verfasser Minucius die Priorität vor Tertullian zuerkannt. So älteren Datums Rösler in seiner Bibliothek, Rußwurm in seiner Übersetzung, H. Meier in seiner Comment. de Minucio Fel. Tur. 1824, von Muralt in seiner Ausgabe; daneben Kirchenhistoriker wie Gieseler und Hase; ebenso die Litterarhistoriker Ebert, Bernhardy, Teuffel; auch Ueberweg (Gesch. der Philos. II [2], 1866), Peter (Röm. Gesch. III, 2, 1869), Rönsch (das N. T. Tertullians, 1871), Keim (1873),

Hauck (Ter Leben und Schriften, 1877), Bonwetsch (1878) entscheiden ebenso. Ganz beso's hat A. Ebert (1868) die Untersuchung über das vorliegende Problem aine feste Basis gestellt und den Nachweis geliefert, daß Minucius Ciceros Sct de natura deorum nicht bloß in ihrer ganzen Anlage nachgeamt, som auch in reichlichen Entlehnungen aus erster Hand benutzt habe, wärend sich allen parallelen Stellen des Apologeticum die Abhängigkeit Tertullians voMinucius konstatiren lasse, ein Gedanke, den E. Behr in seiner Dissertation ü das Verhältnis des Minucius zu Ciceros BB. de natura deor. (Gera 188(loch weiter ausgefürt hat. Keim setzt positiv das Jar 180 als Abfassungszeits Octavius an und glaubt Berürungen desselben mit Celsus' warem Wort nachjen zu können. Ganz neuerlichst hat Viktor Schultze (Die Abfassungszeit dApologie Octavius u. s. w. in: Jahrbb. für protest. Theol. 1881, S. 485 ff.): Grundlage der Ebertschen Untersuchung wider zu erschüttern versucht und dZeit unmittelbar vor Ausbruch der diocletianischen Verfolgung Zug für Zug inOctavius charakterisirt gefunden, hat sich aber sofort von W. Möller daran erinn lassen müssen (a. a. O. S. 757 f.), daß erst der Beweis geliefert werden mü daß Cyprians Schrift de idolorum vanitate unecht sei und in das 4. Jarhunt gehöre, ehe ernsthaft an eine so späte Datirung des Octavius gedacht werdekönne.

Die Cte aus dem Octavius sind nach der Ausgabe desselben von Halm gegeben. L besonders A. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix. Des 5. Ba:s der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen esellschaft der Wissenschaften Nr. V, Leipzig 1868, S. 321 ff.; desselben Verf Geschichte der christl.-latein. Litteratur, Leipzig 1874, S. 25 ff.; daneben Ka, Celsus' wahres Wort, Zürich 1873, S. 151 ff. **Mangold.**

Misere, ein liturgisch-musikal. Gebet im katholischen Gottesdienst, dessen Text der 5 (auch der 57.) Psalm bildet. Unter den übrigen zum Kultus verwendeten Pmen nimmt dieser eine ausgezeichnete Stelle ein, da er bei Buß- und Leichen erlichkeiten, vorzüglich aber zur Passionsfeier verwandt wird. Daher hat er nichbloß seine stehende gregorianische Melodie (s. Keller, Die acht Psalmentöne ꝛc. Aachen 1856, S. 18), sondern er ist von bedeutenden Komponisten, wie Palestrn, Orlando di Lasso, Allegri, Scarlatti, Leonardo Leo, Thomas Bai, Zingarelli, ergolese, Jomelli, Fioravanti, Fétis, Vogler, Stadler, Neukomm, B. Klein u. a. als eigenes Musikstück komponirt worden. Am berühmtesten ist die Kompositio von G. Allegri (geb. zu Rom 1590, † 1640), worin ein vierstimmiger und n fünfstimmiger Chor einander respondiren, bis zum Schlußsatz alle neun Stimmen zusammentreten und in vollen überaus schönen Akkorden pianissimo und i immer langsamerem Tempo verklingen. **Palmer †.**

Mißheirat. Die Entwicklung der Geburtsstandes-Verhältnisse in Deutschland bis zum 16. Jarhundert zeigt uns, abgesehen von den Unfreien, drei streng von einander getrennte Stände, Herrenstand (hoher Adel), die Ritterbürtigen (niederer Adel) und die Gemeinfreien. Nach dem Ebenbürtigkeitsprinzip galten Ehen zwischen Gliedern dieser Geburtsstände als Mißheiraten, die niedriger geborene Frau trat nicht ein in den Stand des Mannes, die Kinder folgten der ärgeren Hand. Diese Auffassung ist seit der Rezeption des römischen Rechts zum Teil beseitigt worden; es ist vorzugsweise dem nivellirenden Einflusse desselben zuzuschreiben, daß die frühere Abgeschlossenheit zwischen dem niederen Adel und den Bürgerlichen (den früheren Gemeinfreien) beseitigt wurde und mit ihr die Wirksamkeit des Ebenbürtigkeitsprinzips. Dagegen waren die Bemühungen der Romanisten, ihre Auffassung auch in betreff des hohen Adels zur Geltung zu bringen, erfolglos. Die hervorragende statsrechtliche Stellung, welche dieser erste Stand durch seine Reichsstandschaft einnahm, närte natürlich das Bewußtsein der Besonderheit und das Bestreben, die Ausschließlichkeit des Geburtsstandes zu erhalten. In ihrer Autonomie hatten die Reichsstände das Hauptmittel, durch Hausgesetze und Familienverträge das Eindringen romanistischer Prinzipien in ihr

Familienrecht abzuwehren und die überkommenen deutschrechtlichen Anschauungen zu konserviren. Gegen das Eindringen unebenbürtiger Elemente auf Grund kaiserlicher Standeserhöhungen suchten sie sich durch Aufnahme von Bestimmungen in die Walkapitulationen zu schützen, welche geeignet waren, die Geschlossenheit des hohen Adels einigermaßen zu sichern. Seit dem Ende des 17. Jarhunderts bis zur Auflösung des deutschen Reichs haben Ehen zwischen Mitgliedern des hohen Adels und Personen bürgerlichen Standes als „unstreitig notorische Missheiraten“ gegolten. Nicht so allgemein und feststehend war dagegen die Auffassung rücksichtlich der Ehen zwischen Gliedern des hohen und niederen Adels. In einer großen Anzal von reichsständischen Fürsten- und Grafenhäusern sind solche Ehen vielfach im 17. und 18. Jarhundert auf Grund der autonomischen Bestimmungen und des Familienherkommens von den Reichsgerichten als standesmäßige Ehen anerkannt worden.

Nach der Auffassung der Rheinbundfürsten galt ihre frühere Reichsstandesgemeinschaft mit den nunmehr subjizirten ehemaligen Reichsständen und deren Familien als gelöst, durch den Artikel 14 der deutschen Bundesakte ist aber das bis zum Jare 1806 bestandene Verhältnis wider hergestellt, insofern den Mediatisirten das Recht der Ebenbürtigkeit mit den souveränen Häusern in dem bisher damit verbundenen Begriffe verbleiben soll. Dieses damals völkerrechtlich vereinbarte Prinzip ist auch gegenwärtig noch in rechtlicher Geltung, hat aber nur eine subsidiäre Wirksamkeit: wie zur Zeit des alten deutschen Reichs steht auch jetzt den Familien des hohen Adels die Befugnis zu, durch die Hausgesetzgebung den Begriff der Missheirat enger zu fassen, in welchem Falle Ehen von Gliedern solcher Familien mit solchen, welche dem hohen Adel nicht angehören, als standesmäßige Ehen anzusehen sein würden.

Die sog. morganatische Ehe (Ehe zur linken Hand, matrimonium ad morganaticam, ad legem Salicam) ist regelmäßig auch eine Ehe zwischen nicht ebenbürtigen Personen, unterscheidet sich aber von der eigentlichen Missheirat dadurch, dass die Wirkungen nicht, wie bei dieser, auf Gesetz und Gewonheit, sondern auf einem besonderen Vertrage beruhen. Die Wurzeln dieses Rechtsinstituts reichen bis in die älteste Zeit des germanischen Rechtslebens hinauf. Wir finden hier neben der „rechten“ Ehe, welcher notwendig eine solenne Desponsation vorausging, eine laxe Ehe, welche zwar auch eine ausschließliche Gemeinschaft begründete, aber, weil jene Solennitäten fehlten, auch nicht die vollen Wirkungen der rechten Ehe hatte. Meist wurde ein solches Verhältnis da eingegangen, wo wegen Mangels der Ebenbürtigkeit die Eingehung einer rechten Ehe ganz ausgeschlossen oder doch mit schweren rechtlichen Nachteilen verknüpft war. Schon im 12. Jarhundert scheinen diese Ehen nur noch in den höheren Ständen üblich gewesen zu sein, wie aus der im Liber feudorum II. 29 zuerst dafür vorkommenden Bezeichnung „matrimonium ad morganaticam“ geschlossen werden muss, da italienische „morganato“ bedeutet nämlich soviel als edel, erlaucht (de Nibelschütz, De matrim. ad morganaticam, Halis 1851, p. 5 sqq.). Der a. a. O. außerdem noch gebrauchte Ausdruck „matr. ad legem Salicam“ erklärt sich wol daraus, dass jene Ehe bei den Salfranken ursprünglich vielleicht besonders üblich war. Die Bezeichnung „morganatische“ Ehe ist bis auf den heutigen Tag die gewönliche und auch jetzt noch kommen solche Ehen nur in den souveränen Familien und denen des hohen Adels vor.

Vgl. überhaupt Göhrum, Gesch. Darstellung der Lehre von der Ebenbürtigkeit nach gem. deutsch. Rechte, 2 Bde., Tübingen 1846; meine Jurist. Abhandl., Gießen 1856, S. 122 ff.; G. Meyer, Lehrb. des deutsch. Statsrechts, Leipz. 1878, S. 196 ff.

Wasserschleben.

Mission, innere. Ihr Name ist wenige Dezennien alt, sie selbst zwar so alt wie die christliche Kirche, aber in ihrer Gestaltung verschieden je nach dem Charakter von Zeit und Volk und je nach dem Stande des christlich-kirchlichen Lebens. Ihre gegenwärtige Gestaltung im evangelischen Deutschland hat sich aus dem Bewusstsein der tiefgehenden Differenz zwischen Aufgabe und tatsächlichem

Wirken der evangelischen Kirche entwickelt, das seit dem Neuerwachen christlichen Glaubenslebens in Deutschland wärend der ersten Jarzehnte dieses Jarhunderts das Gewissen der Kirche mit steigendem Ernste ergriff und zur Ankämpfen wider den in ihrem eigenen Innern sich vollziehenden Zerstörungsprozess, wie zum Neubau christlichen Glaubenslebens in den ihrem Wirken entzogenen Lebensgebieten aufrief. Der berufene Träger dieser längst verbreiteten und besonders durch Fliedner intensiv geförderten Bewegung wurde Wichern, dessen Wirken für die Entwickelung der inneren Mission in den letzten Jarzehnten wesentlich bestimmend geworden ist. Auch ihr Name ist vorzugsweise auf ihn zurückzufüren. Derselbe entstand ihm an der Reflexion über die Heidenmission als einer vom Herrn der Kirche übertragenen heiligen Verpflichtung, und über die gleichzeitig mit eindringendem Blicke von ihm erkannten Zustände innerhalb der evangelischen Christenwelt. Mit diesem Einblick in die Tiefe der vorhandenen kirchlichen Notstände, in den offen und im Verborgenen wuchernden Abfall von Christo, in die Unwissenheit und Verwarlosung weiter Volkskreise, in die aus dem Allen drohende Lösung der socialen Ordnungen erfasste und erfüllte ihn die Überzeugung, dass die Kirche zur Steuer solcher Not und zum Bau des Reiches Gottes unter ihren eigenen Gliedern einen gleichen Missionsdienst zu tun und einen gleichen Missionseifer zu entfalten habe, wie in der äußeren Mission den Heidenvölkern gegenüber, ja dass ihre Heidenmission die Kraft der Warheit nur dann habe, wenn die Kirche ihren Missionsberuf zugleich an ihren eigenen Gliedern erfülle. In der Lebensarbeit Wicherns wurde diese Überzeugung zur Tat. Als nach Begründung des Rauhen Hauses an ihn von Freunden der Heidenmission das Verlangen gerichtet wurde, die dortige Brüderanstalt zu einer Bildungsschule für Heidenmissionare zu erweitern, lehnte er, bei wärmster Liebe zur Heidenmission, diese Anträge doch ab in der Gewissheit, dass das Rauhe Haus den Beruf empfangen habe, der gleich wichtigen Mission an den Verirrten, Verlassenen und Abgefallenen innerhalb der evangelischen Christenheit zu dienen. So ergab sich ihm ungesucht und unmittelbar aus dem Leben heraus der von ihm zunächst in diesen privaten Erörterungen gebrauchte Name der inneren Mission. Unabhängig davon wurde derselbe auch von Abt Dr. Lücke in Göttingen, aber überwiegend für den Dienst gebraucht, welchen die evangelische Kirche an ihren Gliedern in der Diaspora, und welchen eine relativ gesunde Kirche an einer andern entarteten zu erfüllen hat (vergl. „die zwiefache, innere und äußere Mission der evangel. Kirche, von Dr. Friedr. Lücke, Hamburg 1843). Von Wichern aber in seinem Sinne in öffentlicher Wirksamkeit vor immer weiteren Kreisen vertreten, wurde jener Name, zumal seit seinem zündenden Appell an die evangelische Kirche auf dem ersten Wittenberger Kirchentage (1848) als treffende Signatur der nach innen gerichteten christlichen Rettungsarbeit vom kirchlichen Bewusstsein und Sprachgebrauch allgemein adoptirt. (Vgl. Verhandlungen der Wittenberger Versammlung für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes im September 1848, veröffentlicht durch Dr. Kling, Berlin 1848; Verhandlungen des IX. deutsch. evangelischen Kirchentags zu Stuttgart 1857, herausgegeben von Dr. Biernatzki, Berlin 1857 (S. 115), und Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 1857, S. 333.)

Der Name „innere Mission“ ist also nicht, wie vielfach behauptet worden, von England her entlehnt, als wäre er eine jedenfalls nicht zutreffende Übersetzung der home Mission, die immer nur vereinzelte Momente der inneren Mission in sich trägt. Engländer und Amerikaner haben in dem Gefül, dass mit letzterer etwas anderes als die dort so genannte home Mission (Heimat-Mission) gemeint sei, sich sogar den Namen „inner Mission“ gebildet.

Ihrem Wesen nach ist die innere Mission die Fortsetzung oder Wideraufnahme der ursprünglichen Missionsarbeit der Kirche innerhalb der Christenwelt zur Überwindung des in ihr noch ungebrochen gebliebenen oder wider mächtig gewordenen Unchristentums und Widerchristentums. In diesem Sinne schließt sie sich als unmittelbare Fortfürung an jene erste (Heiden-)Mission so sehr, dass der Unterschied zwischen dieser und ihr an den Grenzen der Christenheit oder in neu begründeten Christengemeinden ein durchaus fließender ist. — In weiterem

2*

Sinne und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung gehören der inneren Mission aber auch alle diejenigen freien Betätigungen der aus dem Glauben stammenden Liebe an, durch welche nicht nur rettend, sondern auch vorbeugend und bewarend die Kräfte christlichen Heiles den gefärdeten Gliedern der Kirche wie ganzen Volksgruppen wider zugefürt werden. Aber auch in diesem weiteren Sinne und troz fließender Grenzen ist das oben bezeichnete Moment der Christianisirung als tiefster Charakterzug der inneren Mission und als Rechtfertigung ihres Namens in mannigfachster Weise wider zu erkennen.

Ihr Grund ist der Glaube an Jesum Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, und die aus dem Glauben an Ihn, den Versöner und Seligmacher, und aus der eigenen Erfarung Seines Erbarmens geborene, in Gebet und Arbeit sich selbstlos in den Dienst Seines Reiches hingebende Samariterliebe.

Ihr Ziel ist die Gewinnung oder Widergewinnung der Verirrten und von Christo Abgefallenen für Ihn und Sein Reich, die Stärkung des Schwachen, die Pflege des Kranken und die Überwindung der Mächte der Finsternis, welche inmitten der Christenheit den Bau dieses Reiches in den einzelnen Seelen, wie in Familie, Gemeinde, Kirche, Stat und Gesellschaft hindern.

Subjekt der innern Mission kann nur die in Warheit christliche Gemeinde und deren in lebendigem Glauben und Bekenntnis stehende Organe und Glieder sein: die amtlichen Organe nicht nur in ihrer amtlichen Qualität, sondern auch als christliche Persönlichkeiten; die gläubigen Glieder der Gemeinde kraft ihrer Gliedschaft am Leibe des Herrn und mit jenen durch das allgemeine Priestertum zum Dienst der barmherzigen Liebe ebenso verpflichtet wie berechtigt; alle aber je nach dem Maße der einem Jeden zu teil gewordenen Gabe und in den Schranken ihres äußeren und inneren Berufes, mithin auch in freier Unterordnung unter die vom Worte Gottes gesetzten und geheiligten kirchlichen, statlichen und gesellschaftlichen Schranken. Aus allem Obigen ergibt sich, dass die Kirche es ist, die als solche den Beruf hat, als Subjekt der inneren Mission deren Trägerin und Pflegerin zu sein und dass sie diesen Beruf in dem Maße erfüllen wird, als sie nach Bekenntnis und Leben den Geist und die Ordnungen des göttlichen Reiches in sich aufnimmt.

Objekt der inneren Mission ist weder die widergeborene Persönlichkeit, noch die in Warheit christliche Gemeinde, die vielmehr der pfarramtlichen allgemeinen und besonderen Seelsorge angehört, sondern die inmitten der Christenheit von Christo Abgeirrten, durch Unwissenheit ihm Ferngebliebenen, durch Unglauben von ihm Abgefallenen, oder unter den verschiedenen Einflüssen äußerer Not mit Abfall Bedrohten, sowol einzelne, wie Volksgruppen und Volksmassen. Darum findet die innere Mission auch an den von Gott gesetzten Gemeinschaften (Familien, Ständen, Gemeinden, Stat, Kirche ꝛc.), sofern sie durch unchristliche oder widerchristliche Mächte desorganisirt und zerrüttet sind, die ihrem Dienste zugewiesenen Objekte. Wo aber das, was ihren Namen fürt, nur ihren Schein trüge, aber in Glauben, Bekenntnis und Tun in Widerspruch mit dem Worte Gottes träte und nicht Gottes Reich, sondern ihr eigenes baute, wäre es nicht innere Mission mehr, sondern Objekt derselben.

Die Mittel, durch welche die innere Mission wirkt, sind Bezeugung der suchenden, manenden, strafenden und erbarmenden Gottesliebe durch Zeugnis von Christo in Gesetz und Evangelium, mit Wort, Schrift und mit dienender Liebestat. Sofern die zu überwindende geistliche Not mit leiblichem Mangel, mit Krankheit oder anderen Übeln in Verbindung steht, gehört die auf Überwindung derselben gerichtete Fürsorge zu den Mitteln, mit welchen die innere Mission wirkt. Überall aber wird sie nicht jene Übel nur beseitigen, sondern soweit dieselben im Unglauben und aus ihm erwachsenen sittlichen Schäden ihren Grund haben, an diese Wurzeln und Quellen ihre fürsorgende Hand legen, um nicht nur Linderung oder äußere Heilung der Übel, sondern mit ihr und durch sie das christliche Heil zu vermitteln. Die rechte Verbindung leiblicher und geistlicher Fürsorge, eines gesunden Realismus in innerer Einheit mit christlichem Idealismus ist eine der wichtigsten und zugleich schwierigsten Aufgaben der inneren Mission, welche nur die

aus der Liebe stammende Weisheit und der christliche Ernst zu lösen im Stande ist, welcher aller Weichlichkeit fern, die auch im Geben und Dienen sich verbergende Selbstsucht durch Selbstzucht überwindet. — So entschieden die innere Mission aller Verzerrung und Leugnung der von Gott gesetzten Lebensordnungen entgegentritt und für die Heiligtümer von Autorität und Pietät einsteht, muss sie es doch als außerhalb ihres Berufes liegend erkennen, in den Kampf politischer, kirchenpolitischer oder socialer Parteien als Partei einzutreten. Sie würde damit Fremdartiges und Prekäres ihrem Wesen beimischen und die Erfüllung der ihr für den Bau des Reiches Gottes gestellten Aufgabe dem Staube wie den Flutungen des Parteitreibens preisgeben. — Überall aber werden die Mittel, durch welche die innere Mission wirkt, nur dann von Erfolg sein, wenn deren Träger persönlich die lebendigen und warhaftigen Zeugen der von ihnen bekannten Warheit und dargebotenen Liebe sind. Alle Heilmittel der inneren Mission konzentriren sich daher in den für ihren Dienst tätigen christlichen Persönlichkeiten.

Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, dass es ein Irrtum ist — leider ein weit verbreiteter — die innere Mission für den Komplex von allerlei Vereinen und Anstalten zu halten, die sich nach der einen oder andern Seite mit christlichen Liebeswerken beschäftigen. Ob auch solche Vereine und Anstalten der Ökonomie der inneren Mission unentbehrlich sind, wird ihr Inhalt durch sie doch nichts weniger als erschöpft. Es gibt ein Wirken der inneren Mission durch Persönlichkeiten und ganze Kreise, das Anstalten und Vereine weder hat noch bedarf. Und es gibt Anstalten und Vereine, die darum, weil sie christlich sind, noch keineswegs der inneren Mission angehören. Jener Irrtum ist um so entschiedener abzulehnen, je mehr er die Gesamtauffassung der inneren Mission und das richtige Verständnis ihrer einzelnen Erscheinungen irritirt.

Zugleich erhellt aus dem Obigen, dass und wie sich die innere Mission von allen nur philanthropischen oder humanitären Bestrebungen unterscheidet, die nicht, wie sie, von den Motiven des christlichen Heiles und den Zielen des Reiches Gottes bestimmt, ein gegen diese indifferentes und von ihnen mehr oder minder unabhängiges Menschenwol verbreiten wollen. Den relativen Wert dieser Bestrebungen erkennt die innere Mission willig an und darf sich ihrer um so mehr freuen, jemehr dieselben, ob auch unbewusst oder halbbewusst, in ihrem ethischen Gehalte als aus dem Quell des Christentums entsprungen sich erweisen. Ja sie wird auch für die realistische Seite ihres Tuns mannigfach von ihnen zu lernen haben. Aber ebenso hat sie durch die Klarheit ihres Blickes für das Verständnis der Not und ihrer Quellen, durch die sichere Hand in ihrer heilenden Behandlung, durch tätige Bewärung christlichen Geistes in der Übung der Barmherzigkeit, durch Opferreichtum und lautere Selbstlosigkeit der Philanthropie zu christlicher Vertiefung als Impuls zu dienen.

Schon die alttestamentliche Geschichte zeigt den fortgehenden Kampf gegen das im Volke Gottes noch vorhandene und in dasselbe immer neu eindringende Heidentum, wie gegen die den Geist des göttlichen Gesetzes verleugnende Unbarmherzigkeit. — Als Christus, der Erfüller des Gesetzes, im Fleische wandelte, vollzog er seine Mission zunächst als eine an dem Volke Israel (Mtth. 15, 24; 10, 5—6), d. h. als eine innere. In der christlichen Pfingstgemeinde ist Heidentum und Judentum potentiell gebrochen, aber alsbald haben die Apostel dem Widererwachen und Neueindringen judaistischen und paganistischen Verderbens in die christlichen Gemeinden zu steuern (1 Kor. 5, 1 ff.; 6, 18; 10, 4; Gal. 3, 1 ff.; Phil. 3, 17; Kol. 2, 16 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.; 6, 3 ff.; 2 Petr. 2, 1 ff.; 1 Joh. 4, 16; Apokal. 2, 4 ff.). Die Annahme des Christentums als Statsreligion durch Konstantin, die Völkerwanderung mit ihren Einflüssen auf die Kirche, die gewaltsame Einfürung ganzer heidnischer Völkerstämme in dieselbe, die Ausbildung der abendländischen Kirche zur Gesetzeskirche und in ihr die Verfälschung der göttlichen Warheit durch Menschenlehre und heidnischen Aberglauben, und im Zusammenhang damit die Unwissenheit und Entsittlichung unter Klerus und Laien, — alles das sind Tatsachen, die bereits in der mittelalterlichen Kirche eine an das alttestamentliche Prophetentum erinnernde, auf das Wort Gottes zurückgreifende

Reaktion mit dem Rufe zur Buße und mit dem stärker und stärker werdenden Drängen auf eine Erneuerung an Haupt und Gliedern hervorriefen. Im Zeitalter der Reformation ist dieser der Kirche eingeborene Drang nach innerer Mission zu durchgreifender Tat gereift. Das Erbarmen des Herrn mit dem verlassenen und verirrten Volke war der mächtige Trieb, der die Reformation bewegte. Mit Recht hat Wichern sie einen großen Akt der inneren Mission genannt. Es kam in ihr ein Strom zum Durchbruch, der unter den Kämpfen der nachfolgenden Jarhunderte wol unterbrochen, aber nie aufgehoben werden konnte, und unter dessen Wirkungen die Frage: ob für oder wider das Reich Gottes? in Kirche und Stat, in Wissenschaft und Kunst, in Sitte und Leben immer mehr die entscheidende Lebensfrage werden sollte. Nach langen, die Kirche erschöpfenden und ihr Leben verödenden Lehrstreitigkeiten gaben Spener und Franke den fruchtbaren Impuls zu neuer Verinnerlichung des Christenlebens in der Rückkehr zu seinen ewigen Quellen und zur Neuentzündung des Feuers tätiger Christenliebe. Aber in seiner subjektivischen Einseitigkeit konnte der Pietismus nur Keimpunkte zur Erweckung christlichen Lebens in unserem Volke schaffen. Die Kräfte des Evangeliums missionirend in die Gestaltungen des Lebens zu tragen, war ihm nicht gegeben. Dazu bedurfte es der erschütternden Gottesgerichte, die mit dem Zeitalter der Revolution auch über das protestantische Deutschland hereinbrachen, um mit der Fäulnis der Zustände in Kirche, Stat und Gesellschaft die Abgründe der Sünde aufzudecken und zu Christo als dem alleinigen Arzt und Retter hinzudrängen. Mitten unter den Trübsalen der Zeit knüpfte sich zwischen den Resten des Pietismus in Deutschland (s. d. Art. Christentumsgesellschaft Bd. III, S. 210) und den neu entstandenen großartigen Missionsbestrebungen Englands (s. d. Art. Bibelgesellschaft Bd. II, S. 368) ein Bund, aus dessen Schoße neue triebkräftige Keime der Mission nach innen und nach außen in Deutschland und der deutschen Schweiz aufsproßten. Die sittliche Regenerirung des deutschen Volksgeistes in der Schule tiefster Demütigung, die Erfarungen der rettenden Barmherzigkeit Gottes in den Befreiungskriegen, das verlangende Suchen nach den verschütteten Quellen des göttlichen Wortes, die Erneuerung theologischer Wissenschaft durch Schleiermacher, Neander und ihre Geistesverwandten brachen dem neuen Leben immer weitere Ban. Die theologischen Fakultäten öffneten sich wider der geoffenbarten Warheit, die Predigt des Evangeliums wurde wider lebendig in den Gemeinden. In immer weiteren Kreisen wurde der Abfall von Christo im Volksleben erkannt und kamen die Verpflichtungen zu tätiger Hilfe, — wenn auch zunächst überwiegend nur gegen Arme und Bedürftige aller Art — zum Bewußtsein. Als die naturgemäße Form für solche auf gleicher Glaubensgesinnung ruhende, freiwillig übernommene Liebestätigkeit ergab sich, oft unter Beteiligung resp. Fürung von Parochialgeistlichen, die des Vereins und der Gesellschaft, resp. der von freiwilligen Kräften getragenen Anstalt. Umsomehr sah sich jene Liebestätigkeit auf die Form von Vereinen und Gesellschaften gewiesen, als den Kirchengemeinden als solchen die Befähigung und Aktionskraft dazu entweder mangelte oder noch nicht zum Bewußtsein gekommen war und die Kirchenregierungen dem erwachten Missionsdrange noch wenig entgegenkamen, ja ihm zum Teil widerstrebten. Mit der wachsenden Klarlegung der kirchlichen, sittlichen und socialen Notstände in der evangelischen Christenheit, wie solche unter der Wirksamkeit jener Vereine und Gesellschaften und unter den drohenden Erscheinungen der Zeit erfolgte, entwickelte sich, wenn auch zunächst nur bei Einzelnen, das Bewußtsein von der inneren Einheit der verschiedenartigen Bestrebungen der inneren Mission als einer Totalität, und von dem Beruf der Kirche, sich als solche zu ihr, als einem wesentlichen Momente ihres eigenen Lebens, zu bekennen. Es begannen damit, nicht one mannigfache Spannungen, die Fragen nach der Stellung von innerer Mission und Kirche, von allgemeinem Priestertum und geistlichem Amt zu einander in lebendigen Fluſs zu kommen und mit allen daran sich schließenden Zeit- und Lebensfragen auch das wissenschaftliche Interesse in Anspruch zu nehmen. Da brachen die Erschütterungen des Jares 1848 herein, die im drohenden Umsturz aller Verhältnisse den Abgrund der Volksschäden bloßlegten und in er-

schreckender Weise erfüllten, was von tiefer Blickenden, vor allem von Wichern, ob auch bis dahin nur wenig beachtet, vorausgesehen und vorausgesagt war. Plötzlich war das Bedürfnis der inneren Missionsarbeit allgemein dokumentirt und der Boden für die durchschlagende Wirkung des Zeugnisses gewonnen, das Wichern auf dem ersten Wittenberger Kirchentage für sie ablegte. Die Überzeugung von der untrennbaren Zugehörigkeit der inneren Mission zur Kirche brach sich von da ab in immer weiteren Kreisen Ban, und soweit dies geschah, sah sich die Kirche mit ihren amtlichen Institutionen und Organen an die Lösung der großen, die Zeit bewegenden socialen Fragen mit gewiesen und dadurch mit den Institutionen des States und der bürgerlichen Gesellschaft wie mit dem Volksleben in neue, für alle Teile gleich bedeutsame Berürungen gebracht. Von da ab hat der Strom der inneren Mission sich in immer zalreicheren Kanälen durch das evangelische Deutschland ergossen und das kirchliche wie das sociale Leben desselben nach den verschiedensten Seiten hin befruchtet. Als ein erstes, für die weitere Entwickelung der inneren Mission erfolgreiches Resultat ergab sich bereits auf jenem Wittenberger Kirchentage die Begründung des „Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", der nicht konzentrirend und regierend, sondern Impulse gebend, dienend, und in freier Weise verbindend, das Werk der inneren Mission in allen Kirchengebieten des evangelischen Deutschlands wie unter den Deutschen im Auslande mannigfach gefördert hat und bis heute in gesegneter Wirksamkeit steht *). Die von ihm eingerichteten und geleiteten Kongresse für innere Mission, die wechselnd in den verschiedenen Teilen Deutschlands abgehalten wurden und deren 22. soeben (September 1881) in Bremen getagt hat, sind in hervorragender Weise Sammelstätten und neue Ausgangspunkte für alle diesem Gebiete angehörige Bestrebungen geworden. Aber keineswegs nur von diesen, sondern auch von andern Quellen gespeist, wuchs seit 1848 der Strom der inneren Mission an Breite und Tiefe und an der Fülle von Armen, in denen er sich, allen kirchlichen und sittlichen Nöten des Volkes folgend, über das evangelische Deutschland verbreitete. An Hemmungen hat es ihm keineswegs gefehlt und zwar nicht nur von Seiten eines kirchenfeindlichen Unglaubens, sondern auch von Seiten eines gläubigen Kirchentums, das zum Teil in gesetzlicher Auffassung des Kirchen- und in einseitiger Überspannung des Amtsbegriffes in diesem Strome keine befruchtende, sondern eine die kirchlichen Grundordnungen untergrabende und niederreißende Macht sah. Aber der Autorität der hl. Schrift wie der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber und unter dem unabweislichen Einfluss der Realitäten des Lebens konnte dieser Widerspruch für die Dauer nicht Stand halten, zumal seine besten und edelsten Träger trotz ihres Doktrinarismus dieselbe innere Mission, welche sie befehdeten, an ihrem Teil tatsächlich übten. So unerfreulich, und zwar nicht one Mitverschuldung auch der anderen Seite, jene Spannungen waren, dienten sie doch zugleich der inneren Mission als eine Schule der Selbstkritik zur Klarstellung und Befestigung ihrer kirchlichen Prinzipien und zu immer bewussterem Ausscheiden aller einer gesund evangelischen Kirchlichkeit fremdartigen Elemente. Aus ihrer Sturm- und Drangperiode reifte sie einem Mannesalter ent-

---

*) Der § 1 seines (revidirten) Statutes lautet: Der Central-Ausschuss für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche hat den Zweck und die Aufgabe, innerhalb des evangelischen Deutschlands, sowie unter den im Auslande lebenden Deutschen, durch den Dienst der inneren Mission das Reich Gottes bauen zu helfen. Er wird insbesondere bestrebt sein, solche Gebiete des Volkslebens, die der Wirkung des Evangeliums entzogen sind, demselben wider zu öffnen, die Werke christlicher Liebestätigkeit anzuregen, isolirte Bestrebungen dieser Art mit einander in Verbindung zu bringen und mit Rat und Tat ihnen zu dienen.

Auch selbständige Unternehmungen, sofern sie für das Werk der inneren Mission eine allgemeine Bedeutung haben, liegen innerhalb seiner Aufgabe.

Jedes willkürliche Eingreifen in die Arbeiten anderer auf diesem Gebiete und jeder Versuch einer Konzentrirung derselben unter seiner eigenen Leitung ist von den Aufgaben des Central-Ausschusses ausgeschlossen.

Die kirchlichen und statlichen Ämter und Institutionen wird er bemüht sein, innerhalb ihres gottgeordneten Berufes auf den ihm offenstehenden Wegen zu unterstützen.

gegen, dessen wachsende Kraft auch das Feuer der ersten Liebe immer neu entzündete. Wärend sie ihrerseits befruchtend auf weite Kreise von Theologen und auch auf die Theologie einwirkte, empfing sie von dieser als Gegengabe die Aufnahme ihrer Prinzipien und Ziele und die Behandlung ihrer Methode in die Arbeit der theologischen Wissenschaft, insbesondere der Ethik und der praktischen Theologie, und zwar zur Förderung beider, der Theologie wie der inneren Mission. — Sehr wesentlich hat zur immer allgemeineren Anerkennung der Gang der Zeitgeschichte beigetragen, die mehr denn je die Bedeutung des Christentums und der Kirche für die Gesellschaft ins Licht stellte und damit nicht nur eine Apologie der innern Mission, sondern ein dringender Maner zu ihr wurde. Den finsteren Mächten gegenüber, welche den Sturz des Christentums, die Beseitigung aller Religion, die absolute Negation Gottes, die Vernichtung alles göttlichen und menschlichen Rechtes als Bedingung des Volksglückes und die Revolution als die ware Religion proklamiren und die für das Reich des Bösen mit dem Heißhunger des Hasses missioniren, ist die Verpflichtung zur innern Mission wie noch nie zum Bewusstsein gekommen. Die Sozialdemokratie und der Nihilismus haben es nachgerade unzweifelhaft gemacht, dass es sich innerhalb der Christenheit, auch der evangelischen, um nichts anderes als um eine erneute Christianisirung weiter Gebiete des Volkslebens und einer entchristlichten Kultur handelt, und Erscheinungen wie die bedrohliche Zunahme der Verbrechen, die wachsende Verwilderung der Jugend, das Überhandnehmen der Selbstmorde haben diese Überzeugung nur befestigen können. Unter diesen Umständen ist die Spannung gegen die innere Mission, wo sie noch vorhanden war, mehr und mehr zurückgetreten und hat vielfach der wärmsten Liebe zu ihr Raum gemacht, sodass sie immer mehr zu einem Bande des Friedens wird, welches die im tiefsten Glaubensgrunde einigen kirchlichen Richtungen, bei unverletzter Aufrechterhaltung ihrer landeskirchlichen wie konfessionellen Eigenart, verbindet. Und diese Gemeinschaft wird wachsen, je rückhaltloser die Träger der innern Mission von der Sphäre derselben alle ihr fremdartigen Parteistimmungen und Parteitendenzen, mögen sie politischer, kichenpolitischer oder socialpolitischer Art sein, fern halten und allseitig jede geschichtlich und rechtlich gewordene kirchliche Eigenart die ihr gebürende Anerkennung findet.

Der hoffnungsvolle Blick in die Zukunft der innern Mission findet aber seine weitere Rechtfertigung in dem gesunden Fortgange ihrer kirchlichen Entwickelung. Seit lange ist zwischen der amtlichen Kirche und der innern Mission ein immer wärmeres Entgegenkommen und Handinhandgehen zu konstatiren. Unter dem Ernste der Zeit wird auf beiden Seiten in gesteigertem Maße empfunden, wie sehr sie innerlich zusammengehören und ihrer gegenseitigen Dienste bedürfen. Auf Seite der amtlichen Kirche tritt das hervor in dem sich immer klarer und allgemeiner aussprechenden Bewusstsein, dass sie für die gedeihliche Fortentwicklung der innern Mission, als für eine notwendige Lebensbetätigung der Kirche selber, mitverpflichtet und mitverantwortlich ist. Vielfach hat sie daher die Gedanken der innern Mission, so weit diese durch sie realisirbar sind, ihrer eigenen Berufssphäre eingepflanzt und bei voller Anerkennung der freien Tätigkeit eine Kooperation mit derselben gefördert. Zugleich hat sie dieselbe geschützt und an ihrem Teile gestützt, aber auch das ihr gebürende Recht gewart, etwaigen unkirchlichen Verirrungen der innern Mission kraft ihrer regimentlichen Verpflichtung zu wehren. Auf Seite der innern Mission aber tritt jenes wachsende Bewusstsein der Zusammengehörigkeit hervor in dem immer mehr und erfolgreicher zur Erscheinung kommenden Triebe, unter Festhaltung des ihr unentbehrlichen Momentes der Freiheit sich dem kirchlichen Organismus anzuschließen, ja sich ihm, wo dazu die Möglichkeit vorhanden, auch formell einzugliedern. Eine fernere Entwickelung des kirchlichen Organismus in seinen Ämtern und synodalen Ordnungen nach der Seite der Diakonie, und der fernere Ausbau des inneren Missionswerkes lässt erhoffen, dass die im Flusse befindliche Annäherung von amtlicher Kirche und innerer Mission zum besten beider sich immer lebendiger vollziehen wird.

Auf einen Versuch, die vielgestaltigen Formen, in denen sich das Werk der letzteren entfaltet hat, an dieser Stelle zur Darstellung zu bringen, müssen wir

verzichten und uns damit begnügen, verschiedene Gesichtspunkte zu bezeichnen, nach denen sich dieselben gruppiren lassen. Man kann sie in solche teilen, die der drohenden Verwarlosung und Entchristlichung vorzubeugen, die aus ihr zu retten und die den Geretteten bewarend zu dienen haben. Man kann sie nach den verschiedenen Notständen, welche Abhilfe fordern, oder nach den Lebensaltern, nach den Ständen resp. Berufsarten ordnen, an denen die innere Mission ihre Liebesarbeit tut. Man kann sie nach lokalen Gesichtspunkten nach Stadt und Land und nach größeren statlichen oder kirchlichen Gebieten teilen, innerhalb derer sie sich entfaltet. Man kann ihren Arbeiten an Versäumten und Verirrten aller Art die Anstalten gegenüberstellen, welche sie zur Vorbildung ihrer Arbeiter und Arbeiterinnen begründet hat. Man kann lokal oder territorial umgrenzte Arbeiten von solchen scheiden, die ihrer Natur nach durch keine territoriale Grenzen sich beschränken lassen. Man kann auch verschiedene dieser Gesichtspunkte kombiniren. Aber welchen derselben man folgen mag, nach allen hin erweist es sich, dass das Werk der inneren Mission an Vielseitigkeit, Ausdehnung und Intensität seit jenem ersten Wittenberger Kirchentage in reichster Fülle gewachsen ist, und doch bei aller Mannigfaltigkeit die Einheit des Geistes nicht verleugnet. Die Krippen und Kleinkinderschulen, die Rettungshäuser und Erziehungsvereine, die Armen- und Krankenpflege, die Pflege der Idioten und Epileptischen, die Sonntagsschulen und Kindergottesdienste, die Lehrlings-, Gesellen- und Jünglingsvereine, die Herbergen zur Heimat, die Bildungsanstalten für weibliche Dienstboten und die Mägdeherbergen, die umfassende Arbeit der Stadtmission, die Fürsorge für die fluktuirende Arbeiterbevölkerung, der Kampf gegen den Bettel, gegen die Trunksucht, gegen die Sonntagsentheiligung, gegen die Prostitution, die Magdalenenpflege, der Dienst an den Gefangenen und ihren Familien und der an den entlassenen Strafgefangenen, und dann die Bibel-, Traktat- und Schriftenvereine, die Volksbibliotheken und die Kolportage, — die Fürsorge für die evangelische Diaspora, für die evangelischen Deutschen im Auslande, für Auswanderer und für Ausgewanderte, ihr Friedensdienst im Kriege, — und neben dem Allen und in alle diese Bestrebungen hineingreifend die in reichstem Segen wirkenden Brüderanstalten und Diakonissenhäuser mit dem weiten Netz der von ihnen ausgegangenen Liebesarbeiten, welch eine Welt christlichen Dienens, in dem gläubige Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen ihres allgemeinen Priestertums warten und die ihnen anvertrauten Charismen zum Bau der Gemeinde, der Kirche und des Reiches Gottes verwerten! Vorzugsweise bedeutungsvoll für die Entwickelung der innern Mission ist es aber, dass sich — zum Teil auf Anregung resp. unter Mitwirkung des oben genannten Central-Ausschusses — in einzelnen Landesteilen, Provinzen und größeren Kirchengebieten die Bestrebungen für innere Mission in freier Weise zusammengeschlossen und sich in Vorständen oder Ausschüssen Mittelpunkte geschaffen haben, die anregend und pflegend das Werk in Selbständigkeit und auf dem in den bezüglichen Kirchengebieten zu Recht bestehenden Bekenntnisgrunde weiter füren*). Die Art und Bedeutung der von ihnen zu lösenden Aufgabe hat zu dem Weiteren gefürt, dass die meisten dieser Vereine oder Ausschüsse — ebenso wie der Central-Ausschuss für innere Mission — theologisch und kirchlich legitimirte Männer, die mit ihrer vollen Berufsarbeit im Dienste der inneren Mission stehen, als Reiseprediger, Reiseagenten oder Vereinsgeistliche angestellt und zu ihren persönlichen Organen gemacht haben. So die Provinzialvereine, resp. die Provinzialausschüsse für innere Mission in fast allen Provinzen der preußischen Landeskirche, so der evangelische Verein in Hannover, der Hauptverein für innere Mission der evangelisch-lutherischen Kirche im Königreich Sachsen, die einzelnen Gruppen der südwestdeutschen Konferenz für innere Mission u. s. w. Neben ihnen stehen mit ihrer vollen Berufsarbeit im Dienste der inne-

*) In ganz eigenartiger, unter statlicher Centralleitung stehender Organisation wirkt der „Allgemeine Woltätigkeitsverein im Königreiche Würtemberg", der, 1817 von der Königin Katharina gegründet, eine überaus segensreiche Tätigkeit entfaltet.

ren Mission die Leiter der Stadtmission in Städten wie Hamburg, Berlin, Leipzig, Dresden, Frankfurt a. M. u. s. w., — die an Vereinshäusern angestellten Geistlichen, die Geistlichen der Brüderanstalten und der Diakonissenhäuser, diejenigen, die in Vereinen wie dem Neukirchener Erziehungsverein und der in fruchtbarster Wirksamkeit stehenden rheinisch-westfälischen Gefängnisgesellschaft die berufenen Träger der Arbeit sind. In ihnen allen kommt eine neue Entfaltung des geistlichen Amtes zur Erscheinung, die, auf dem Gebite der innern Mission eigenartig geschaffen, den kirchlichen Charakter derselben teilt, der Kirche dient, aber eben darum der Legitimirung von ihrer Seite nicht nur bedarf, sondern sie zum Teil bereits empfangen hat. Dass diese theologischen Berufsarbeiter der inneren Mission sich neuerdings zu einer sie alle umfassenden Konferenz zusammengeschlossen haben, soll hier so wenig unerwänt bleiben, als dass die Vorsteher der Brüderanstalten eine änliche Konferenz gebildet haben und dass die Vertreter der Diakonissenhäuser in regelmäßigen Generalkonferenzen (deren 7., im September 1881 zu Kaiserswerth abgehalten, von 39 Mutterhäusern beschickt war) ihre Angelegenheiten beraten. Schließt man daran die Tatsache, dass die Zal der den deutschen Diakonissenhäusern angehörigen Schwestern (mit Einschluss der noch nicht eingesegneten) nahe an 4000 beträgt, wärend den Brüderhäusern über 800 Männer angehören, die nach geordneter Vorbereitung in den verschiedensten Diensten der innern Mission mit ihrer vollen Berufsarbeit stehen, und zieht man ferner in Betracht, dass ungezälte Tausende von Männern und Frauen in Vereinen der mannigfachsten Art, oder auch außerhalb derselben, einen Teil ihrer Kraft den Werken der christlichen Barmherzigkeit zuwenden, so leuchtet es ein, welch eine Fülle von Glaubens- und Liebeskräften, die sonst in den Gemeinden latent gelegen, durch die innere Mission entbunden oder neu befruchtet, zum Bau der Gemeinde, aber auch zum eigenen Segen der Beteiligten, in Aktion steht. Es kommt hinzu, dass die meisten, namentlich die größeren Vereine und Anstalten, Jaresversammlungen und Jaresfeiern abhalten, die zum Teil in viel weitere, selbst in unkirchliche Kreise befruchtend hineinwirken und dem Evangelium wie den Gedanken der innern Mission Ban brechen helfen, wärend eine umfangreiche, von der innern Mission geschaffene oder von ihr gepflegte kirchliche Presse und Litteratur, sei es in populären, sei es in wissenschaftlichen Formen, zur Ausbreitung und Pflege der inneren Mission unablässig mitwirkt. In und neben dem Allen ist auf den Einfluss Gewicht zu legen, welchen sie auf die Gesetzgebung und auf statliche wie kommunale Verwaltung, sei es direkt, sei es indirekt ausgeübt hat und ausübt, indem sie nicht nur durch Aufdeckung vorhandener gesellschaftlicher Schäden brennende Aufgaben ins Licht stellt, sondern auch für deren praktische Lösung nach christlichen und kirchlichen Prinzipien eintritt; so beispielsweise auf dem Gebiete der Erziehung, des Vormundschaftswesens, des Armenwesens, des Vagantentums, des Gewerbewesens, so weit sittliche und kirchliche Interessen bei ihm in Frage kommen, ferner auf dem Gebiete der Strafvollstreckung, der Prostitution u. s. w. Wie sehr auch der Stat auf die Mitwirkung der innern Mission sich gewiesen sieht, ist neuerdings bei der Ausfürung des preußischen Gesetzes vom 13. März 1878 über die Erziehung verwarloster Kinder in Familien und Anstalten (Zwangserziehungsgesetz) in einer für beide Seiten fruchtbaren und prinzipiell bedeutsamen Weise zur Erscheinung gekommen.

Litteratur: Wichern, Nothstände der protest. Kirche u. die innere Mission, zugleich als zweite Nachricht über die Brüder des Rauhen Hauses als Seminar für innere Mission, Hamburg 1844; Wichern, Vortrag über die innere Mission auf dem ersten Wittenberger Kirchentage. In den Verhandlungen der Wittenberger Versammlung für Gründung eines deutschen evangel. Kirchenbundes, herausgegeben von Dr. Kling, Berlin, W. Hertz, 1848; Wichern, Die innere Mission der deutschen evangel. Kirche, eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrage des Centralausschusses für innere Mission, 2. Aufl., Hamburg 1849. Lücke, Die zweifache, innere und äußere, Mission der evang. Kirche, ihre gleiche Nothwendigkeit und nothwendige Verbindung, eine Rede in der Missionsversammlung zu Göttingen am 13. November 1842 gehalten, Hamburg 1843. Prof. Hofmann, Das

gegenseitige Verhältniß der Kirche und der freien Vereine, Flieg. Blätter aus dem Rauhen Hause I, 1844, S. 38. Merz, Die innere Mission in ihrem Verhältniß zu den wissenschaftlichen und kirchlichen Richtungen der Gegenwart. In den Studien und Kritiken 1854, Heft 1 u. 2. Die innere Mission und die Kirche, Referat der Kommission für innere Mission auf der 7. rheinischen Provinzialsynode, Duisburg 1850 (vgl. Flieg. Blätter 1851, Nr. 7). Hollenberg, Die freie christl. Thätigkeit und das kirchliche Amt. Gekrönte Preisschrift, Berlin 1857. Braune, Unsere Zeit und die innere Mission, 5 Vorträge, Leipzig 1850. W. Hoffmann, Die innere Mission der deutschen ev. Kirche im Licht ihrer Geschichte. Ein Vortrag. Berlin 1856. Lehmann, Die innere Mission im Licht ihrer Geschichte, Leipzig 1876. F. Beyschlag, Vorträge über innere Mission für die Gebildeten, herausgegeben von Prof. W. Beyschlag, Berlin 1862. Zietlow, Das kirchliche Amt und die freie Vereinsthätigkeit. Flieg. Blätter 1851. v. Zezschwitz, Innere Mission, Volkserziehung und Prophetenthum, 3 Vorträge, Frankfurt a. M. 1864. V. A. Huber, Über akademische Konvikte, zur inneren Mission auf Universitäten; Derselbe, Das Pflegeamt der inneren Mission, Berlin 1852; Derselbe, Innere Mission und Association, eine Denkschrift an den Kirchentag von 1853, Berlin 1853; Derselbe, Die innere Mission. Heft III der „Socialen Fragen", Nordhausen 1864. Wichern's Gutachten über Diakonie und Diakonat in den Flieg. Blättern Jahrgang 1856; Maydorn, Die Diakonie und der Diakonat, Breslau 1857. F. Oldenberg, Candidatur und innere Mission, ein Aufruf an die Candidaten des evang. Deutschlands, Hamburg 1852.

Vorträge von Wichern gehalten auf den Kongressen für innere Mission: Bericht über die Fortschritte der inneren Mission in Deutschland seit der ersten Wittenberger Versammlung. In den Verhandlungen des ersten Kongresses für innere Mission zu Wittenberg, Berlin bei Hertz, 1849. — Wie ist die innere Mission als Gemeindesache zu behandeln? (Ebenda). Die Aufgaben der inneren Mission für die wandernde Bevölkerung (Ebenda). — Wie sind die nöthigen Arbeiten für den Dienst der innern Mission zu gewinnen? In den Verhandlungen des II. Kongresses zu Stuttgart, Berlin 1850. — Die Behandlung der Verbrecher in den Gefängnissen und der entlassenen Sträflinge. In den Verhandlungen des Bremer Kongresses, Berlin 1852. — Die evangelischen Deutschen in der europäischen Diaspora. In den Verhandlungen des Berliner Kongresses, Berlin 1853. — Der Dienst der Frauen in der evangelischen Kirche. In den Verhandlungen des Lübecker Kongresses, Berlin 1856. Separatdruck. Hamburg 1857. — Die innere Mission oder Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit. In den Verhandlungen des Stuttgarter Kongresses von 1857, Berlin 1857. — Die Erziehung und Bewahrung der weiblichen Jugend der arbeitenden Bevölkerung. In den Verhandlungen des Barmer Kongresses, Berlin 1860. — Die Verpflichtung der Kirche zum Kampf gegen die heutigen Widersacher des Glaubens. In den Verhandlungen des Brandenburger Kongresses 1862. — Der Beruf der Nicht-Geistlichen für die Arbeiten im Reiche Gottes und den Bau der Gemeinde. In den Verhandlungen des Kieler Kongresses, Berlin 1867. — Die Aufgabe der ev. Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wieder zu gewinnen. In den Verhandlungen des Stuttgarter Kongresses von 1869. Stuttgart 1869. — Wicherns Vortrag in der Oktoberversammlung zu Berlin: Die Mitarbeit der evangel. Kirche an den socialen Aufgaben der Gegenwart. In den Verhandlungen der Oktober-Versammlung, Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1872.

Die Verhandlungen der Kongresse für innere Mission enthalten außerdem eine große Reihe wertvoller Vorträge über allgemeine und spezielle Fragen der innern Mission; so von Kapff, Wie hat die innere Mission auf die Familie, namentlich auf die Beförderung des Hausgottesdienstes zu wirken? (Verhandlungen des Stuttgarter Kongresses von 1850); Derselbe, Die kirchlichen Zustände der großen Städte des ev. Deutschlands (Verhandlungen des Berliner Kongresses von 1853); Lischke, Die bürgerliche Armenpflege in den großen Städten (Verhandlungen des Hamburger Kongresses, Berlin 1858); Kögel, Die Unwissenheit in christlichen Dingen in ihrer Bedeutung für die Irreligiosität der Gegenwart (Ver-

handlungen des Brandenburger Kongresses von 1862); Derselbe, Das deutsche Volk und der Sonntag (Verhandlungen des Dresdener Kongresses von 1875); Nasse, Der Antheil der inneren Mission an der Lösung der Arbeiterfrage (Verhandlungen des Stuttgarter Kongresses von 1869); v. d. Goltz, Die Mitwirkung der evangel. Kirche bei Lösung der ländlichen Arbeiterfrage (Verhandlungen des Halle'schen Kongresses 1872) u. s. w. *).

Chastel, Historische Studien über den Einfluß der christlichen Barmherzigkeit in den ersten 6 Jahrhunderten. Gekrönte Preisschrift, mit Vorwort von Wichern, Hamburg 1854; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, Stuttgart 1882; Coulin, Die christliche Werkthätigkeit: Vorträge, Weimar 1872; Lehmann, Die Werke der Liebe, Leipzig 1870 (2. Auflage in der Vorbereitung); Warneck, Briefe über innere Mission an die Aufrichtigen ihrer Gegner, Halle 1872; Busch, Hülfsbüchlein zur Orientirung auf dem Gebiete der inneren Mission, Gotha 1872; Derselbe, Caritas, Vereinskalender für innere Mission, Gotha 1877; Beck, Die innere Mission, ein Büchlein zum Dienst der Gemeinde, Ansb. 1874; Schäfer, Die weibl. Diakonie in ihrem ganzen Umfange dargestellt, Vorträge, Band 1: Die Geschichte der weiblichen Diakonie, Hamburg bei Oemler, 1879, Band 2: Die Arbeit der weiblichen Diakonie, ebenda 1880; Lehmann, Festreden vom Gebiet der innern Mission, mit Beiträgen von Ahlfeld, Fröhlich ꝛc., Leipzig 1875; Reden und Predigten vom Gebiet der Diakonie und innern Mission, mit Beiträgen evangelisch-lutherischer Geistlichen, herausg. von Th. Schäfer, 5 Bände, Hamburg bei Oemler 1876; G. Schlosser, Reden im Freien bei Jaresfesten ꝛc., Frankfurt a. M. 1881. — Schian, Die innere Mission in Schlesien, ihre Aufgaben und ihre Arbeit, Breslau bei Dülfer, 1869; Die innere Mission, ihre Arbeiten und Aufgaben in Ostpreußen (von v. d. Oelsnitz), Berlin bei Heinersdorff 1872; Simon, Die Aufgaben und Arbeiten der inneren Mission in der Prov. Sachsen, Halle bei Fricke 1873; Schmalenbach, Die innere Mission in Westfalen, Gütersloh bei Bertelsmann 1873; Schlecht, Der Antheil der ev. Kirche Posens an den Arbeiten der inneren Mission, Posen bei Rehfeld 1875; Bourwieg, Die innere Mission in Westpreußen, Elbing bei Saunier 1875; Droysen, Die innere Mission, ihre Aufgaben u. Arbeiten in Pommern, Stargard bei Just 1876; Höpfner, Das Werk der innern Mission in der ev. Kirche der Rheinprovinz, Bonn bei Marcus 1876; Die innere Mission in Deutschland, eine Sammlung von Monographieen über Geschichte und Bestand der inneren Mission in den einzelnen Theilen des deutschen Reiches, herausgeg. von Th. Schäfer. Bis jetzt erschienen: Band 1: Rothert, Die innere Mission in Hannover, Hamburg bei Oemler 1878, Band 2: Schmidt, Die innere Mission in Würtemberg, ebenda 1879, Band 3: Beck, Die innere Mission in Bayern, ebenda 1880, Band 4: Iken, Die innere Mission in Bremen, ebenda 1881. Sengelmann, Die Gegenwart der ev.-luth. Kirche Hamburgs, Hamburg bei Oncken 1862; Ackermann, Systematische Darstellung der im Königreich Sachsen bestehenden frommen und milden Stiftungen, wolthätigen Anstalten und gemeinnützigen Vereine, Leipzig bei Teubner; Leube, Die wohlthätigen Anstalten und Vereine im Königreich Württemberg, Festgabe, dem Kongreß für innere Mission in Stuttgart (1857) dargeboten von der Centralleitung der Wohlthätigkeitsvereine, Stuttgart 1857; Jubiläumsbericht der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins im Königreich Würtemberg (1817—1867), Stuttgart 1867; Leibbrand, die Anstalten und Vereine für Wohlthätigkeit, Stuttgart 1869; Camerer, Stati-

*) Die Verhandlungen der Kongresse für innere Mission (bis 1872 in Verbindung mit denen der Kirchentage) sind erschienen: I—XIV — Wittenberg 1849, Stuttgart 1850, Elberfeld 1851, Bremen 1852, Berlin 1853, Frankfurt a. M. 1854, Lübeck 1855, Stuttgart 1857, Hamburg 1858, Barmen 1860, Brandenburg 1862, Altenburg 1864, Kiel 1867 — im Verlage von W. Hertz in Berlin; — XV (Stuttgart 1869) bei Steinkopf in Stuttgart; XVI (Halle 1872) bei Fricke in Halle; XVII (Dresden 1875) bei v. Zahn in Dresden; XVIII—XXII (Danzig 1872, Bielefeld 1877, Magdeburg 1878, Stuttgart 1879, Bremen 1881) in der Agentur des Rauhen Hauses in Hamburg. — Vgl. auch: Entstehung und bisherige Geschichte des deutschen evangel. Kirchentages, Berlin, Verlag von W. Hertz, 1853.

stik der Fürsorge für Arme und Nothleidende im Königreich Württemberg, Stuttgart 1876; Wohlthätigkeits-Anstalten und Vereine im Königreich Württemberg. Vom Kgl. Ministerium unter Mitwirkung der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins herausg., Stuttgart 1879; Hackenschmidt, Armuth und Barmherzigkeit im Elsaß, Straßburg i. E. bei Vomhoff 1880.

Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, begründet von Dr. Wichern 1844, in seinen letzten Lebensjahren gemeinsam mit Pred. Oldenberg, jetzt von Pred. Oldenberg, Hofprediger Dr. Baur und Prediger Wichern herausgegeben, 38 Jahrgänge, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses (die Fl. Bl. verbreiten sich über alle Gebiete der inneren Mission, sie enthalten zahlreiche Aufsätze von Dr. Wichern). Das populäre Beiblatt der Fl. Blätter in demselben Verlage. — Monatsschrift für innere Mission, mit Einschluß der Diakonie, Diaspora-Pflege, Evangelisation und gesammten Wohlthätigkeit, unter Mitwirkung von Prof. Dr. Haupt, Past. Kobelt rc. herausgegeben von Th. Schäfer (Fortsetzung seiner Monatsschrift für Diakonie und innere Mission), Gütersloh bei Bertelsmann. — Bausteine. Illustrirtes Monatsblatt für innere Mission, Verlag des Landesvereins für innere Mission der evangel.-luth. Kirche im Königreich Sachsen. Redakteur Pred. Seidel in Dresden, Leipzig bei Dörffling und Franke, XIII Jahrgänge. — Blätter für das Armenwesen, herausgegeben von der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins in Würtemberg, Stuttgart bei Hasselbrink, seit 1848. — Der Armen- und Krankenfreund. Eine Zeitschrift für die Diakonie der evang. Kirche, 1849—1864 herausgegeben von Dr. Th. Fliedner, seitdem von P. Disselhoff, in den letzten Jahren in Verbindung mit P. G. Fliedner, Kaiserswerth, Diakonissen-Anstalt. — Puckenhofer Blätter, Organ der Konferenz für innere Mission in Bayern, redigirt von Pf. Kahl in Heusenfeld, seit 1851. — Außerdem eine große Zal zum Teil provinzieller oder lokaler Wochen- resp. Monatsblätter, welche die Interessen der inneren Mission pflegen.

Unter den Anstalts- resp. Vereinsberichten sind zu nennen: Die Jaresberichte über das Rauhe Haus, seine Kinder- und Brüderanstalt, bis vor wenigen Jaren verfaßt von Dr. Wichern, zuletzt von Pred. Wichern. (Als selbständige Schrift bringt das Leben und Wirken jener Anstalt zur Darstellung: Das Rauhe Haus, seine Kinder und Brüder, Mittheilungen von Dr. Wichern, Hamburg 1861.) Vgl. auch Dr. Wichern, Artikel: Rettungsanstalten für Kinder im deutschen Sprachgebiete, in Schmid's Encyklopädie des gesamten Unterrichtswesens, Band VII, und den Artikel über das Rauhe Haus von W. Baur, ebendaselbst Band VI. — Jaresberichte des Ev. Johannesstifts in Berlin, des Diakonenhauses zu Duisburg, der Brüderanstalten zu Reinstedt, Züllchow rc., der Kaiserswerther Anstalten, der Hamburger, der Berliner Stadtmission, der Vereinsarbeiten in Leipzig, der rheinisch-westfälischen Gefängnisgesellschaft rc., die Berichte der verschiedenen Provinzial- und Landesvereine für innere Mission, sowie zalreicher Spezial-Vereine u. Anstalten, durch die bezüglichen Vorstände zu beziehen. Von allgemeinerem Interesse sind ferner die Berichte des Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, — bis jetzt 23, von diesem (Adr.: Berlin W. Genthinerstr. 38) zu beziehen. — Außerdem ist zu nennen: Kleine Bibliothek für innere Mission, herausgegeben vom Hauptverein für innere Mission der evangelisch-luther. Kirche im Königreich Sachsen, bis jetzt 11 Hefte: 1. Hesekiel, Erziehungsvereine, 2. v. Funcke, Gemeindediakonie, 3. Lehmann, die Stadtmission, 4. Keller, die christliche Krankenpflege, 5. v. Watzdorf, die Aufgaben der innern Mission gegenüber der Verwendung weiblicher und jugendlicher Arbeiter in Industrie und Gewerbe, 6. Sengelmann, ein Wort für die Idioten, 7. Schelle, der Kindergottesdienst, 8. Mahn, die Pflege der Entlassenen, 9. u. 10. Haepe, die Herbergen zur Heimath, 11. Heynemann, über Bezirksarmenhäuser.

Bezüglich einzelner Zweige der inneren Mission resp. der Diakonie finden sich sehr sorgfältige litterarische Nachweise in der oben genannten Schrift von Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie, Band 1, S. 181 ff. und Band 2, S. 235 ff. Vgl. auch Busch, Die innere Mission in Deutschland, S. 208 ff. und Höpfner,

Praktischer Wegweiser durch die christl. Volkslitteratur (Bonn bei Marcus 1873) S. 271 ff.

Für die systematische Behandlung der inneren Mission verweisen wir auf die bezüglichen Abschnitte in Nitzsch, Praktische Theologie, insbesondere auf Band 3: Die eigenthümliche Seelenpflege des evangel. Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission, Bonn 1865; A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 3. Auflage, Leipzig 1875; v. Zezschwitz, System der praktischen Theologie, Leipzig 1878; Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig 1874; Harnack, Praktische Theologie, Erlangen 1878; Martensen, Die christliche Ethik, Gotha 1878; vgl. auch Haupt, Biblische Gesichtspunkte für die Beurtheilung der inneren Mission, in Schäfers Monatsschrift 1880, Band 1, Heft 1 u. 2 und Band 2 (1881) Heft 7. **F. Oldenberg.**

Mission, katholische, in der katholischen Kirche. Wenn die Mission innerhalb der Kirche die Aufgabe hat, die in ihrem Schoße dem Geiste des Christentums wider entfremdeten Elemente zu christianisiren, so konnte sie ihren Beruf in den ersten Jarhunderten — bei der spröden Abgeschlossenheit der Gemeinde gegen alle heidnischen Einflüsse, der strengen Prüfung der Katechumenen, der Gewissenhaftigkeit der Seelsorge und der reinigenden Macht der Verfolgungen — nur an den Pönitenten zur Ausübung bringen; da aber diese von der Kirche ausgeschlossen waren, konnten auch sie nicht der Gegenstand einer innerkirchlichen Missionstätigkeit sein. Als aber seit der Erhebung des Christentums zur Statsreligion die Heiden massenhaft zuströmten und die Christenheit seit der Bekehrung der germanischen Völker sich numerisch bedeutend vergrößerte, sammelte sich in ihr eine Fülle von Heidentum an, das durch ihre mystischen Weihen, durch ihre sakramentalen und sakrifiziellen Handlungen, hinter welche Predigt und Seelsorge zurücktreten mussten, nur oberflächlich berürt, aber nicht sittlich umgebildet wurde. Die Bußanstalt der Kirche war ihrer Aufgabe längst nicht mehr gewachsen (August. Enchirid. c. 80) und vertauschte überdies ihren seelsorgerlichen Charakter immer entschiedener mit dem zuchtpolizeilichen. Wurde auch 1215 die Beichtpflicht zur allgemeinen Christenpflicht erhoben, so blieb doch die gesetzlich satisfaktorische Richtung, in der das Bußsakrament im hierarchischen Sinne ausgebildet wurde, ein Hindernis für seinen sittlich bildenden Einfluss. Auch die Orden konnten hier keine Abhilfe gewären. Die älteren auf Benedikts Regel beruhenden Mönchsinstitute waren vorwiegend zur Pflege des kontemplativen Lebens bestimmt, und wo sie aktiv eingriffen, galt ihre Tätigkeit vornehmlich der Christianisirung der germanischen Völker. Die ausdrücklich auf Seelsorge, Volkspredigt und Beichthören angewiesenen Bettelorden verkannten von vornherein den Weg, auf welchem sie der Kirche ein Segen werden konnten; wärend die Dominikaner die Bekehrung der Häretiker und die Handhabung der Inquisition zu ihrer Domäne machten, überboten sich die Franziskaner nach ihren verschiedenen Abstufungen in abenteuerlicher Romantik, in absonderlicher Heiligkeit; ihr Ideal war die Verwandlung der christlichen Welt in ein Franziskanerinstitut (Tertiarier). Mit wirklicher Hingebung und Liebe widmeten sich der Pflege eines inwendigen Christentums nur kleinere Kreise, wie gegen das Ende des Mittelalters vor Allem die Brüder vom gemeinsamen Leben (s. den Art. Bd. II, S. 678).

Erst der Siegesgang, in welchem der Protestantismus die Welt eroberte und bis Spanien und Italien in katholische Herzen evangelische Gedanken warf, rüttelte die katholische Kirche gewaltsam auf und trieb sie mit der Mission nach innen Ernst zu machen, um die Schwankenden zu befestigen, die Irregewordenen wider zu gewinnen, mit einem Worte das dem Protestantismus zugeneigte Volk wider zu katholisiren. Die meisten Orden, welche der sich regenerirende Katholizismus in das Leben rief, beruhten auf der Verbindung der klösterlichen und priesterlichen Pflichten und waren für die Seelsorge, die Volkspredigt, den Beichtstul gegründet, in deren Vernachlässigung man die Ursache aller Schäden und Niederlagen der Kirche zu erkennen meinte. Als die eifrigsten Werkzeuge dieser restaurativen Volksmission erwiesen sich die Jesuiten unter den höheren und die

Kapuziner unter den niederen Ständen. Die antithetische Richtung gegen den Protestantismus, um vor dem Kontagium desselben zu schützen, bildete fortan ein charakteristisches Merkmal der katholischen Volksmission.

Ihre Erhebung zu den Zwecken einer mehr sittlichen Wirksamkeit wurde ihr in Frankreich gegeben, wo onehin nach altem Herkommen die Bischöfe sich durch regelmäßige Bereisung ihrer Diözesen mit dem Zustande derselben persönlich vertraut zu machen hatten. Diese Richtung der Mission wurde mächtig gefördert durch Vincenz von Paula, der sich 1616 der Besserung der Galeerensträflinge annahm, 1617 aber, als ein unbescholtener Mann ihm geheime, schwere Todsünden beichtete, am 25. Januar zu Folleville mit solcher Wärme und Kraft zur allgemeinen Beichte aufforderte, dass er allein dem Andrange zum Beichtstule nicht mehr genügen konnte, sondern die Jesuiten von Amiens zu Hilfe rufen muste. Da diese sich aber zur Organisation einer nach 5 Jaren in Folleville regelmäßig widerkehrenden Missionspredigt in dieser Richtung nicht verstanden, obgleich ihnen die Gräfin v. Gondy 16000 Livres anbot, so schritt Vincenz selbst zur Gründung der Kongregation der Missionäre oder Lazaristen zum Zwecke der Erziehung, der Heiden- und der Volksmission. Die spezifische Form der Missionspredigt war damit für alle Zukunft gegeben: sie ruft in erschütternder Weise zur Bekehrung auf und weist diejenigen, welche ihrem Rufe folgen, in den Beichtstul. Mit den Lazaristen verfolgen denselben Zweck geräuschlos in der Krankenpflege die ihnen nahestehenden barmherzigen Schwestern, deren verschwistertes Verhältnis Vincenz gerne dadurch bezeichnete, dass er diese seine Töchter, jene seine Söne nannte. Einen neuen Aufschwung empfing die katholische Volksmission durch die vom Abbé Legris-Duval 1815 gegründete Kongregation der Priester der Missionen, die sich ausschließlich die Missionspredigt zur Aufgabe setzten. Auf dem Mont Valerien in Paris, wo vor ihrem Ordenshause ihre Kanzel unter freiem Himmel aufgerichtet stand, manten sie unablässig zur Buße. Als Wanderprediger durchzogen sie in den Jaren der Restauration ganz Frankreich und priesen die Beichte als die einzige Rettung vor der Hölle. Der Eifer aber, womit sie die Interessen der Legitimität vertraten, lenkte den Volkssturm gegen sie und hatte in der Julirevolution die Zerstörung ihrer Niederlassung zur Folge.

Nach dem Jare 1848 rief der Episkopat die katholische Volksmission auch in Deutschland häufig zu Hilfe, um die durch die Stürme der Revolution der Kirche entfremdeten Volksmassen ihr wider zu gewinnen. Sie wurde meist durch Redemptoristen und Jesuiten, bisweilen auch durch Kapuziner und Franziskaner abgehalten und sollte das katholische Bewusstsein schärfen helfen, damit die Hierarchie die Zügel ihrer Leitung schärfer anziehen und der römischen Kirche gegen Stat und Protestantismus eine aggresivere Haltung geben könne.

Folgen wir dem Gange der katholischen Volksmission, so wird dieselbe stets vom Bischof angeordnet, auf dessen Weisung sich die Missionsprediger — es sind ihrer gewönlich drei — nach der ihnen bestimmten Station begeben. Der Obere trifft in der Regel einige Tage früher ein, um sich mit den örtlichen Bedingungen, dem herrschenden Sinne, den Gewonheiten und dem Bildungsstande der Bewoner bekannt zu machen. Täglich werden mehrere Predigten, meist 14 Tage lang, gehalten. Obgleich ihrem Inhalte nach nur lose verknüpft, hängen sie doch durch den gemeinsamen Zweck, auf den sie hinarbeiten, enge zusammen. Dem Gange und der Tendenz nach scheinen sie den geistlichen Übungen des Ignatius (s. d. Art. „Jesuitenorden“ Bd. VI, S. 608) nachgebildet, aber wärend diese selbsttätige Meditation vom Übenden fordern, bieten jene den anzueignenden Gedankenstoff bereits in fertiger Form dar, sind also gewissermaßen geistliche Übungen für größere, im Denken weniger geübte Volksmassen. Nach Art der Exercitien bewegen auch sie sich um den Gegensatz der Sünde und Gnade; wie jene in der ersten Woche zu ihrem Ziele die Generalbeichte, in der zweiten die Disponirung zur Wal eines Standes oder zur gottgefälligen Fürung des bereits ergriffenen Lebensberufes haben und wärend ihrer Dauer überhaupt der mehrmalige Empfang der Kommunion angeraten wird, so bilden auch die Manungen zur Beichte und Kommunion, sowie die Belehrungen über die besonderen Standespflichten stehende Kapitel der

Missionspredigten; wie jene zuerst in Zerknirschung versetzen, dann zu heiterer, friedlicher Stimmung emporheben sollen, so auch diese; selbst das Element der sinnlichen Anschauung ist beiden gemeinsam. Die Bestimmung des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes, der Ernst der Ewigkeit, die Notwendigkeit der Bekehrung, die Gefar ihres Aufschubs, die Schrecken der ewigen Verdammnis und der Hölle ziehen meist in grellen Bildern an der Seele des Zuhörers vorüber; dann werden die Gnadenmittel, das Gebet, der Ablass, die Autorität der Kirche, der Primat des Petrus, der Kultus und das Meßopfer, die Eucharistie und die Transsubstantiation, die Herrlichkeit der Jungfrau als Schirmherrin der Kirche und Zerstörerin der Häresie gleich handgreiflich nahe gebracht. Die Pflichten der Eltern, der Kinder, der Jünglinge und Jungfrauen, der Gatten, der Dienstboten werden bald in selbständigen, bald in regellos eingereihten Vorträgen besprochen, oft in einem Tone, der durch rücksichtslose Behandlung und unzarte Berürung der delikatesten Verhältnisse Anstoß erregt. Die Erneuerung des Taufbundes, bezeugt durch bußfertige Unterwerfung unter den kirchlichen Gehorsam, besiegelt durch Beichte und Kommunion, ist das Ziel, das auch darin einen charakteristischen Ausdruck gewinnt, dass zum Schluss die Gemeinde feierlich an die Jungfrau Maria übergeben, und wo es angeht, ein großes Kreuz, gewönlich mit der Inschrift: Nur keine Todsünde! aufgerichtet wird. Die Neuheit der Prediger und ihrer Eigentümlichkeit, die rasche Folge der Predigten, deren jede folgende den Eindruck der vorangegangenen aufnimmt und verstärkt, das starke Auftragen der Farben in dem Ausmalen der Situationen, Stimmungen und Bilder, die Vielseitigkeit der Mittel, welche zur Erreichung des beabsichtigten Effektes aufgeboten werden — das Alles gibt der Missionspredigt ihren besonderen Charakter und unterscheidet sie von der regelmäßigen Pfarrpredigt.

Dass die Kirche die Pflicht hat, nicht nur die Heiden außer ihr zu gewinnen, sondern auch das Heiden- und Namenchristentum in ihrem eigenen Schoße zu überwinden, dass in Zeiten wie die gegenwärtige die geordnete amtliche Tätigkeit nicht ausreicht, um alle Wunden zu heilen, welche der Unglaube in seinen mannigfachen Erscheinungsformen von der sittlichen Gleichgültigkeit bis zu der bewussten Feindschaft gegen alle Religion und dem rohesten Materialismus dem jetzigen Geschlechte geschlagen hat, dass es folglich neuer Wege und außerordentlicher Anstrengungen bedarf, um in allen Schichten der Gesellschaft auf den tiefsten Grund des wuchernden Verderbens durchzudringen — darüber ist die protestantische Kirche mit der katholischen einig. Ob aber die katholische Volksmission dazu das richtige Mittel ist, darf man mit Recht bezweifeln. Diese Predigten, die sich in den Raum weniger Wochen zusammendrängen, können durch effektvolle Behandlung imponiren, können durch Bestürmung des sinnlichen Gefüls heftige Gemütserschütterungen und augenblickliche Entschließungen hervorrufen, aber eine unumstößliche Gewissheit der Überzeugung, eine durchgreifende Umwandlung der Gesinnung und des Lebens können sie nicht zur Reife bringen. In der Tat sind sie auch nur darauf gerichtet, die der Kirche entfremdeten Massen aufs neue in dem Beichtstul zu sammeln und die im Sturmesdrang eroberten Gewissen wider unter die kirchliche Ordnung zu beugen; die Bekehrung, auf die sie mit ihren Hammerschlägen hinarbeiten, hat ihr Wesen und Ziel in der Unterwerfung unter die priesterliche Richtergewalt, in der Rückkehr zum kirchlichen Gehorsam — das ist der echt katholische Gedanke, der in der Buße nicht eine freie, sittliche Tat des inneren Lebens, sondern eine kirchliche Sakramentshandlung, eine Summe satisfaktorischer Leistungen sieht. Denn welche Mittel hat nun die Kirche, um das Angefangene weiter zu füren und die geweckten Keime durch ihre sittlich erziehenden Einflüsse zu bewaren und zu entfalten? Widerum nur den Beichtstul, in welchem sich alles konzentrirt, was sie an seelenpflegender Tätigkeit aufzubieten vermag — aber wie ungünstig sind die Bedingungen, welche sich hier vorfinden, der Heranbildung zu warer Sittlichkeit; schon die rein quantitative Auffassung des Begriffs der Sünde, die mechanische Trennung in lässliche und Todsünden, wie die ihr parallele Unterscheidung des gebotenen und des nur angeratenen Guten, muss den tieferen sittlichen Ernst von vornherein schwächen; nicht minder

muſs es die vorherrschend kasuistische Behandlung der Moral, die alle ethischen Grundprinzipien verleugnende Voraussetzung einer wirklichen Kollision der Pflichten und die auf Lösung dieses präsumtiven Konfliktes ausgehende Gewissensberatung, wie sie vorzugsweise im Beichtstul geübt wird; endlich geht die Erziehung, die dieser beabsichtigt, nicht wie es Gottes Ordnung will durch den Gehorsam zur Freiheit, sondern umgekehrt aus dem freien in den bindenden und zuletzt knechtenden Gehorsam unter des Priesters Sentenz, an der das katholische Gewissen seine endgültige Norm und Entscheidung hat.

Aus dieser Tendenz der römischen Missionspredigt, die als letztes Ziel die Kirchlichkeit, die Sittlichkeit dagegen nur als untergeordneten Zweck und lediglich in der elementaren Form des unmündigen Gehorsams verfolgt, entspringen alle Mängel, die man an ihr häufig ausgestellt hat — zunächst in der Wal des Stoffes, denn was hat der Primat des Petrus, das Recht der Tradition, das Transsubstantiations-Dogma, der Ablaſs und änliche Dinge mit der Heiligung des christlichen Volkes zu tun? weiter in der Art der Behandlung, denn die Effekthascherei, die rhetorischen Deklamationen und Aktionen, die krassen Übertreibungen in der sinnlichen Ausmalung des Sündenelends und der Höllenqualen, die Erregung von Furcht und Schrecken können doch nicht sittlich beleben und erneuern; ferner die begleitenden Umstände — in Frankreich schloſs sich, um nur ein Beispiel anzufüren, zur Zeit der Restauration den Missionären stets ein Schweif müßigen Gesindels als Makler des Reliquien-, Amuletten- und Ablaſskrames oder als Verkäufer wunderkräftiger Wasser und Öle an und lenkte, was von wirklicher Frömmigkeit etwa frei geworden war, sogleich in die Ban der kirchlichen Superstition; endlich die Polemik gegen die Protestanten, die von Anfang an ein charakteristischer Zug in der katholischen Volksmission gewesen ist und nur da zurücktritt, wo man es für klüger und den obwaltenden Umständen angemessener erachtet, den Eifer fanatischer Unduldsamkeit unter dem Gewande der Friedensboten zu verbergen.

In dem Dienste der inneren Mission wirkt zugleich im katholischen Deutschland das kirchliche Vereinswesen, das man seit dem Jare 1848 dem protestantischen nachgebildet hat; allein den freien Vereinen fehlt in dem römischen Katholizismus die Wurzel, aus denen sie im Protestantismus Narung und Lebenskraft ziehen: der ethische Begriff der Kirche als eines sittlichen Organismus, als eines Ganzen von sittlich vollkräftigen, mittätigen Organen, die sich ihres Berufes bewuſst sind, durch freies Zusammenwirken das höchste Gut, das Reich Gottes zu verwirklichen. Dieses Bewuſstsein, das nur auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums zu gewinnen ist, muſs einem Systeme fremd bleiben, das seinen Kirchenbegriff lediglich aus dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen konstruirt. Jene katholischen Vereine sind darum auch nur Werkzeuge der jesuitisch-klerikalen Partei unter deren Leitung sie stehen; ihre Wirksamkeit kann nur solchen als eine Arbeit für das Reich Gottes gelten, denen der Begriff des letzteren mit dem der empirischen Kirche in völliger Kongruenz sich deckt.

Senior D. **Steitz** †.

Mission, katholische unter den Heiden, s. Propaganda.

Missionen, protestantische unter den Heiden*). Einleitung. Das Christentum ist durch und durch Missionsreligion. Allerdings hat der neutestamentliche Missionsgedanke seine Wurzeln bereits in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung (wie gegen M. Müller, Eine Missionsrede in der Westminsterabtei, S. 27 und Essays I, S. 222 Riehm überzeugend dartut: Der Missionsgedanke im A. T. in der Allg. Miss.-Zeitschrift 1880, S. 453 ff.), so daſs auch in dieser Beziehung Christus nur gekommen ist zu „erfüllen"; aber die Wurzel treibt doch erst einen Baum, der Gedanke wird erst Tat, als die Errettung der Sünderwelt in Christo Jesu aus dem Stadium der Verheißung in das der Erfüllung getreten war. Mit der Ausfürung des Erlösungsratschlusses ist auch die Zeit erfüllet

*) Geschrieben im Frühjar 1881.

für die Ausfürung des Missionsgedankens, mit der Proklamation des allgemeinen Heils für die gesamte Menschheit die Verkündigung desselben in aller Welt notwendig gesetzt („dass solches zu seiner Zeit gepredigt würde“, 1 Tim. 2, 6). Die Mission ist also ein Grundgedanke des Evangelii. Alle Menschen sind der Erlösung bedürftig, dieweil sie allzumal Sünder sind; diese Erlösung ist aber nur in Christo Jesu da und wird von jedermann allein durch den Glauben an ihn angeeignet. Nun will Gott, dass allen Menschen wirklich geholfen werde und hat darum das in seinem Sone bereitete Heil zum allgemeinen Rettungsmittel für die ganze Welt gemacht — aus diesem Wesensgedanken des Evangelii ergibt sich, man kann sagen mit mathematischer Folgerichtigkeit, dass die Heilsbotschaft verkündigt werden muss allen Völkern, dass eine fortgehende Sendung von Verkündigern notwendig, dass also das Christentum Missionsreligion ist — eine Folgerung, welche Christus selbst bei seinem Abschiede von der Erde in dem bekannten Missionsbefehle ausdrücklich zieht (Warneck, Die christliche Mission, ihre sachliche Begründung und thatsächliche Ausführung in der Gegenwart; und: Missionsstunden 1, S. 37 ff.: Die Mission ein Grundgedanke des Evangelii; Buß, Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung, S. 52 ff.).

Entsprechend diesem Grundcharakter des Christentums als Missionsreligion ist die Mission auch ein Lebensgesetz der christlichen Kirche, die christliche Kirche also Missionskirche. Die sämtlichen christlichen Nationen sind ursprünglich heidnisch gewesen; die ganze christliche Kirche der Gegenwart ist das Resultat früherer Missionsarbeit. Was ihr ihren Ursprung gegeben, das bleibt auch ihre Lebensbedingung. Die Mission ist ein natürlicher Ausfluss des Glaubenslebens der Kirche, also eine Forderung ihrer Selbsterhaltung, mithin eine ganz selbstverständliche Pflicht. Die Kirche wird sich selbst ungetreu, sie fällt von ihrem Ursprung, sie fällt vom Wesen des Christentums ab, wenn sie sich ihrer Missionspflicht grundsätzlich entzieht. Umgekehrt bringt ihr selbst die Ausübung dieser Pflicht den reichsten Segen, nach dem alten Naturgesetz des Himmelreichs: „wer da hat, dem wird gegeben werden“. In der apostolischen Zeit rettete die Einpflanzung der wilden Zweige in die Wurzel des edlen Ölbaums (Röm. 11, 17) das junge Christentum nicht nur vor der Herrschaft neuer Gesetzlichkeit, sondern sicherte ihm auch seine Zukunft als Weltreligion. Zur mittelalterlichen Zeit bedurften die griechischen und lateinischen Kirchen abermals der Einpflanzung kräftiger Wildlinge, wenn das Christentum nicht in toten Lehr- und Kultusformen erstarren sollte. Welche Segensdienste die heutige Mission der Kirche der Gegenwart leistet, das werden erst die kommenden Generationen voll würdigen lernen (Warneck, Die Missionspflicht der Kirche, in der Allg. M.-Z. 1879, S. 433 ff., und: Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat, ebend. 1881, S. 145 ff.; Christlieb, Der Missionsberuf des evang. Deutschlands, S. 4 ff.).

Am intensivsten — wenn auch nicht am extensivsten — betätigte sich der der christlichen Kirche innewonende Missionstrieb im apostolischen Zeitalter. In dieser Jugendzeit der ersten Liebe war die gesamte Kirche tatsächlich eine Missionskirche. War auch die Zal der eigentlichen Missionare verhältnismäßig nicht sehr groß, so war ihre Geistesmacht desto bedeutender und die Mitwirkung der Gemeinden desto energischer. Das Missionsgebiet dieser ersten Periode erstreckte sich im großen und ganzen so weit, als innerhalb des römischen Herrschaftsgebiets die großartigen Verkehrsstraßen gingen, welche das militärische Bedürfnis und der damalige Welthandel geschaffen, als die Kenntnis der griechischen Sprache allgemein verbreitet war und die jüdische Diaspora sich erstreckte. Gott selbst hatte die Missionswege gebaut, den Missionsacker gepflügt und die ersten Missionsstationen bezeichnet. In dieser göttlichen Präparation lag einer der Hauptgründe für den relativ bedeutenden Erfolg jener ersten Missionsarbeit. Doch darf man diesen Erfolg weder quantitativ noch qualitativ überschätzen. Am Ende des ersten Jarhunderts gab es im weiten römischen Reiche höchstens 200,000, am Ende des dritten Jarhunderts etwa 6 Millionen (d. h. 1/20tel der Gesamt-

bevölkerung, vgl. Warneck, Die apostolische und die moderne Mission, S. 47 ff.) Christen und einen reinen Kirchenacker bildeten auch die Gemeinden jener Zeit nicht. Erst seit der Erhebung des Christentums zur Statsreligion durch Kaiser Konstantin vollzog sich etwa bis zum Ende des 5. Jarhunderts die vollständige Christianisirung der griechisch-römischen Welt.

Man hat vielfach diesen Gang der Volkschristianisirung als einen Irrgang der missionsgeschichtlichen Entwicklung verurteilt, und er trägt ja ganz unzweifelhaft ein gut teil der Schuld, wenn viel unüberwundenes Heidentum in der christianisirten Volksmasse zurückblieb. Allein man muſs sich doch auch hüten, in übergeistlicher Weise eine Durchkreuzung des Missionswillens Christi in ihm zu erblicken. Der Missionsbefehl lautet: „Machet zu meinen Jüngern alle Völker“ (*πάντα τὰ ἔθνη* cf. Matth. 24, 14: *εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*; Luk. 24, 47: *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* und Röm. 11, 25: *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* d. h. die Völker in ihrer Gesamtheit) und gerade im Zusammenhange mit diesem Befehle erklärt der Stifter der Mission: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ — sollte Er also nicht seine Hand dabei haben, wenn zu einer bestimmten Zeit der Entwicklung auch die weltliche Macht der Missionsarbeit Vorschub leistet? Freilich diese Macht tut das dann nach ihrer Art und gebraucht ihrer Wesensnatur entsprechend direkt oder indirekt auch weltliche Mittel; aber sie leistet auch einen volkspädagogischen Dienst, der, wie die gesamte Geschichte lehrt, bei der Gestaltung des Reiches Gottes in dieser Welt nun einmal nicht ganz entbehrt werden kann. Man mag das noch so sehr beklagen, aber damit schafft man die Tatsache selbst nicht aus der Welt. Die Christianisirung der Völker ist one irgendwelche Konkurrenz der weltlichen Macht nicht erreichbar. Ist sie aber der Missionswille Christi, so muſs man auch ein gewisses Maß jener Konkurrenz als von ihm gewollt statuiren. Freilich, er hat das seiner obersten Leitung vorbehalten und nicht in die Hand der Missionare gelegt; für diese bleibt es bei den rein geistlichen Missionsmitteln. Wie die Missionsgeschichte ein wichtiges Stück der Welt- und Kulturgeschichte ist, so bildet widerum die Welt- und Kulturgeschichte ein wichtiges Stück der Missionsgeschichte. Nur unnüchterne Engherzigkeit kann sich dieser Tatsache verschließen. Die Christianisirung der Völker ist keineswegs die Realisirung des göttlichen Reichsideals; aber sie ist die Missionsaufgabe und als solche das Mittel der Ausfürung des göttlichen Erwälungsratschlusses: der Errettung der „kleinen Herde“, welcher das Reich zu geben das Wolgefallen unseres himmlischen Vaters ist. Nur soll nicht bloß das gute Land, sondern der gesamte Acker gepflügt und besäet werden. Trägt auch viel Land keine Frucht, ja wächst selbst Unkraut unter dem Weizen — der Herr hat das selbst am besten gewuſst; dennoch bleibt es dabei: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*.

Auch in der heutigen Mission hat sich bereits widerholt, z. B. in Madagaskar, und wird sich noch öfter widerholen, was am Anfange des 4. Jarhunderts geschah: z. B. wenn etwa der Kaiser von Japan oder von China einmal das Christentum annimmt oder die indobritische Regierung aus ihrer religiösen Neutralität heraustritt, sobald der christliche Prozentsatz der Bevölkerung nur erst ein größerer geworden ist. — Es verläuft überhaupt, wie die Geschichte lehrt, jede Missionsperiode wesentlich in 3 Stadien, die freilich weder immer scharf von einander abgegrenzt sind, noch überall die gleiche Zeitdauer in Anspruch nehmen. Das erste Stadium ist das der Sendung und der Einzelbekehrung mit der Sammlung verhältnismäßig kleiner Gemeinden; das zweite das der organisirten Arbeit der eingebornen Kräfte und der Ausbildung des Gemeindelebens; das dritte das der Massenchristianisirung, die meist mit dem Eintritt besonderer großer weltgeschichtlicher Ereignisse, polit. Umwälzungen, der Annahme des Christentums seitens regierender Häupter u. dgl. verbunden ist.

Diese prinzipielle Bemerkung war unerläſslich für das nüchterne Missionsgeschichtsverständnis und wir machten sie sofort an dieser Stelle, weil sie von grundlegender Bedeutung auch für die folgenden Missionsperioden ist. Zunächst für die mittelalterliche. Auch in dieser Periode ist das Missionsgebiet an-

gewiesen und umgrenzt durch weltgeschichtliche Fürungen, welche ganz außerhalb der Wal der Missionsarbeiter liegen; es umfasst im wesentlichen diejenigen Völker Europas, welche mehr oder weniger von den Völkerwanderungen tangirt werden und in Zusammenhang resp. in Konflikt kommen mit den erobernden Stämmen jener Zeit. Wie die apostolische so endet auch die mittelalterliche Missionsperiode mit der vollständigen Christianisirung der Völker ihres Missionsgebietes. Auch sie begann meist mit der Pionierarbeit der Einzelbekehrung; ging aber, hier schneller als dort, vielfach das Stadium der Gemeindesammlung überspringend, verhältnismäßig früh und oft gewalttätig zur Volkschristianisirung über, die sie, nicht überall, doch häufig auf die äußerlichste Weise betrieb. Noch rücksichtsloser als die Entwicklung seit Konstantin hat man daher über die gesamte mittelalterliche Mission den Stab gebrochen. Nur kann selbstverständlicherweise davon keine Rede sein, dass vom Standpunkte des evangelischen Christentums aus die mittelalterliche Missionsmethode in Bausch und Bogen gerechtfertigt wird. Auch in der Mission sind irrende Menschen die Werkzeuge des himmlischen Meisters wie vor Alters so auch heute und gerade in der mittelalterlichen Mission war das Maß der Irrungen ein sehr bedeutendes, ganz entsprechend dem Maße des vorhandenen geistlichen Lebens. Nur aber hüten wir uns vor zweierlei: erstens vor dem Generalisiren. Wir schreiben hier keine Geschichte der mittelalterlichen Mission, können uns also auf Spezialien nicht einlassen, bemerken daher nur, dass es in ihr doch warlich an geistlichen Gestalten, an apostolischen Männern nicht fehlt, dass nicht bloß in mechanischer Weise missionirt und lange nicht überall Gewalt in Anwendung gebracht worden ist, wie gerade das Spezialstudium überzeugend beweist. Und zweitens vor dem Spiritualisiren. Wir haben es in der mittelalterlichen Mission im Unterschied von der apostolischen wesentlich mit barbarischen Völkern zu tun und selbst die damaligen Träger der Mission in der Mönchskutte wie im Fürstenmantel standen auf einer ziemlich niedrigen Kulturstufe. Die ganze Atmosphäre war eine rauhe um nicht zu sagen rohe, es war ein eisernes Zeitalter und die Menschen, die in ihm lebten, von derbem Schlag, ein Zeitcharakter, der natürlich auf Kirche und Mission nicht one Rückwirkung bleiben konnte. Abgesehen davon, dass niemand mehr geben kann als er hat und dass die Menschen jener Zeit weniger empfindlich waren gegen Waffen weltlicher Ritterschaft als wir heute — so lag in der tiefen damaligen Civilisationsstufe zwar nicht eine Berechtigung aber jedenfalls eine Entschuldigung für die mancherlei weltlichen Missionsmittel, welche in Anwendung kamen. Wir erleben auch heute änliches. Wenn z. B. England einen Krieg gegen Asante fürt, oder Ketschwayo oder Sekukuni des Thrones entsetzt, oder in seinen Kolonieen durch Gewalt gewisse heidnische Greuel beseitigt, so sagen wir auch, dadurch werde ein Missionsdienst geleistet. Das ist ja nicht dasselbe als was z. B. Karl der Große getan, aber es ist doch ein Analogon — aus dem 19. Jarhundert, wo schon der allgemeine Kulturzustand modifizirend wirkt. Dazu besitzen wir heut ein ganz anderes Maß geistlicher Erkenntnis als die Kirche des Mittelalters es besaß, und diese, nicht bloß die mittelalterlichen Missionare, muss man für das vielfache Fehlgreifen in der Wal der Missionsmittel verantwortlich machen. Eine entartete Kirche kann auch nur eine entartete Mission treiben. Vornehmlich trägt der verweltlichte äußerliche Kirchenbegriff eine Hauptschuld, wenn hinter den Missionaren so oft die Heere der Eroberer standen, und es eigentlich keine missionirenden Gemeinden, sondern im großen und ganzen nur missionirende Mönchsorden und Fürsten gab (Jakobi, Zur Missionsthätigkeit der Kirche vor der Reformation, in Allg. M.-Z. 1881, S. 299 ff.).

Mit der zunehmenden Verdunkelung der biblischen Lehre und dem zunehmenden Verfall des christlichen Lebens kam im 13. und 14. Jarhundert die immer mehr veräußerlichte Missionstätigkeit allmählich zum gänzlichen Stillstand. Europa war mit Ausnahme Lapplands, wo noch Heidentum herrschte, und eines Teils des Südostens, dessen sich der Mohammedanismus bemächtigt hatte, gänzlich christianisirt. Dagegen waren dem Christentum durch die mohammedanische Gegenmission fast alle die Gebiete des westlichen Asiens und des nördlichen Afrika

verloren gegangen, in denen es in der ersten Missionsperiode so bedeutende Eroberungen gemacht. Nur sporadische Kirchenkörper fanden sich noch in Kleinasien (Armenier, Nestorianer), in Indien (Thomaschristen), in Ägypten (Kopten) und in Abessinien. Es war also noch ein sehr großes Missionsfeld vorhanden als die Reformation anbrach.

Die protestantischen Missionen.

I. Das Reformationszeitalter. Infolge der mannigfachen Entdeckungen des 15. Jarhunderts, besonders der Entdeckung Amerikas am Ende desselben, war es in der katholischen Kirche wider zu einer ziemlich ausgedehnten, freilich aber auch durch ihre Äußerlichkeit und Gewaltsamkeit die mittelalterlichen Fehler noch weit überbietenden Missionstätigkeit gekommen. In seinem Ecclesiastes sive de ratione concionandi bekämpfte Erasmus von Rotterdam nicht nur diese ungeistliche Bekehrungsmethode, sondern er legte auch in kräftiger Beredsamkeit seinen Zeitgenossen die Missionspflicht ans Herz, alle Einwendungen gegen dieselbe mit apologetischem Geschick zurückweisend (Kalkar, Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden, I, S. 53 ff.). Wie stellte sich diesem Appell gegenüber die Kirche der Reformation?

Zunächst ist so viel selbstverständlich, dass die Reformation der Mission einen großen indirekten Dienst getan, indem sie den Inhalt der Missionspredigt der Kirche wider zum Bewusstsein brachte durch ihre energische Proklamation des lautern biblischen Evangelii. Mit allem Nachdruck bekämpfte Luther „die Verweltlichung der Missionstätigkeit, nach welcher man meinte, mit dem Schwerte in der Hand die Feinde des christlichen Namens niederschlagen zu müssen und zeigte, welches die Botschaft sei, die von der Kirche Christi unter alle Völker gebracht werden solle“ (Plitt, Kurze Geschichte der luther. Mission, 1. Vortrag). Freilich er tat das eigentlich nicht im Blick auf die damalige Heidenmissionstätigkeit, sondern im Zusammenhange mit der Präzisirung seiner Stellung zu den Türkenkriegen. „Der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit noch Beschirmer des Evangeliums oder des Glaubens. Die Kirche und der Glaube müssen einen andern Schutzherrn haben, denn der Kaiser und Könige sind“. Noch viel weniger als der Kaiser soll der Papst also streiten, denn ihm „als der ein Christ, ja der oberste und beste Christenprediger sein will, nicht gebürt, ein Kirchenheer oder Christenheer zu füren, denn die Kirche soll nicht streiten noch mit dem Schwerte fechten; sie hat andre Feinde denn Fleisch und Blut, welche heißen die bösen Teufel in der Luft. Darum hat sie auch andere Waffen und Schwert und andere Kriege, damit sie zu schaffen genug hat; darf sich in des Kaisers oder der Fürsten Kriege nicht mengen: es solle kein Glück da sein, wo man Gott ungehorsam ist“. Mit allem Nachdruck dringt er auf die Predigt des Evangeliums und verlangt für dieselbe freie Ban. Aber nirgends bezeichnet er die Heiden als das Objekt der Evangelisirungsarbeit. „Es sind unter uns Türken, Juden, Heiden, Unchristen allzuviel, beide mit öffentlicher falscher Lehre und mit ärgerlichem, schändlichem Leben“. Daher beschränkt er sich auch im kleinen Katechismus bei der zweiten Bitte auf die Erklärung: „Wir bitten in diesem Gebet, dass es (das Reich Gottes) auch zu uns komme“. Im großen Katechismus setzt er allerdings dazu: „Und dass es bei andern Leuten ein Zufall und Anhang gewinne und gewaltiglich durch die Welt gehe, auf dass ihr viel zu dem Gnadenreich kommen“ — aber er denkt auch dabei nicht an die Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, sondern in der dem Evangelio entfremdeten Christenheit. Mit Sicherheit geht das aus dem Sinne hervor, in welchem er sonst das Wort „Heiden“ gebraucht. „Wenn es im (117.) Psalm heißt: Lobet den Herrn alle Heiden — so werden damit wir Heiden versichert und gewiss, dass wir auch zu Gott und in den Himmel gehören und nicht verdammt sein sollen, ob wir gleich nicht Abrahams leiblich Blut und Fleisch sind; wie die Juden sich rühmen, als wären sie allein Abrahams Kinder und Erben des Himmels um der leiblichen Geburt willen, von Abraham und den heiligen Erzvätern, Königen und Propheten.“ Allerdings heißt es dann weiter: „Denn so alle Heiden sollen Gott loben, so muss

das zuvor da sein, daſs er ihr Gott sei worden. Soll er ihr Gott sein, so müssen sie ihn kennen und an ihn glauben und alle Abgötterei faren lassen, sintemal man Gott nicht loben kann mit abgöttischem Munde oder mit ungläubigem Herzen. Sollen sie glauben, so müssen sie sein Wort zuvor hören und dadurch den heil. Geist kriegen, der ihr Herz durch den Glauben reiniget und erleuchtet. Sollen sie sein Wort hören, so müssen Prediger zu ihnen gesandt werden, die ihnen Gottes Wort verkündigen." Aber auch hierbei hat er nur τὰ ἔθνη im Sinn, im Gegensatz zu dem alttestamentlichen Bundesvolk, also die christlichen Völker, welche aus den Heiden stammen. Diesen und keinen andern Sinn hat das Wort auch, wenn es in dem als Missionslied so viel gebrauchten: „Es woll uns Gott genädig sein", heißt:

„Und Jesus Christus Heil und Stärk
Bekannt den Heiden werden
Und sie zu Gott bekehren.
So danken Gott und loben dich
Die Heiden überalle".

Selbst gelegentlich der Epiphanias- und Himmelfartsperikopen kommt es bei ihm nicht zu einer klaren Anerkennung der eigentlichen Heidenmissionspflicht, noch weniger zu einer Aufforderung, diese Pflicht tatsächlich zu erfüllen. In der langen Predigt über die Weisen aus dem Morgenlande, in der er sich auch sehr umständlich mit „der geistlichen Deutung des Evangelii" beschäftigt, erklärt er im Eingange: „Dies Evangelium stimmt mit der Epistel und saget von der leiblichen Zukunft der Heiden zu Christo, welche bedeutet und anfähet die geistliche Zukunft, davon die Epistel saget. Und ist fast ein erschrecklich und tröstlich Evangelium: schrecklich den Großen, Gelehrten, Heiligen, Gewaltigen, daſs die allesamt Christum verachten; tröstlich den Geringen und Verachteten, welchen allein offenbar wird Christus". Und dann in der „geistlichen Deutung": „daſs nun die Magi gen Jerusalem kommen und nach dem neuen König fragen, ist nichts anderes, denn daſs die Heiden, durchs Evangelium erleuchtet, kommen in die christliche Kirche und suchen Christum. Herodes fürchtet einen andern, den rechten König, will selbst allein mit Gewalt König sein. Das ist erfüllet, da durchs Evangelium die Heiden anfingen, Christum und den Glauben zu preisen wider die Werke und Menschenlehre. Da wurden die Juden zornig" u. s. w. — und nun ist er wider in seinem großen Thema von der Glaubensgerechtigkeit. Auch zu Himmelfart (Mark. 16, 14 ff.) pflegt er, um bei dem Wort vom Glauben u. s. w. länger verweilen zu können, kurz über den Missionsbefehl wegzugehen. So heißt es einmal nur: „Das Evangelium ist eine leibliche Predigt, die da gehört soll werden in aller Welt und soll frei ausgerufen werden vor allen Kreaturen, da sie es alles hören müſsten, wenn sie Ohren hätten; das ist: man soll es öffentlich predigen, daſs es nicht könnte öffentlicher geprediget werden. Denn das alte Gesetz und was die Propheten geprediget haben, ist nicht erschollen in die ganze Welt vor allen Kreaturen; aber das Evangelium soll nicht also eingespannt sein, sondern soll frei ausgehen in alle Welt". Und ein andermal: „Allhie begibt sich eine Frage über diesen Spruch: gehet hin in alle Welt; wie dieser Spruch zu verstehen ist und zu halten, sintemal die Apostel ja nicht in alle Welt kommen sind. Denn es ist kein Apostel her zu uns kommen; auch sind viele Inseln erfunden worden noch zu unsern Zeiten, die da Heiden sind und niemand hat ihnen geprediget, und die Schrift sagt doch, ihre Lehre sei erschollen in alle Lande und ihre Richtschnur sei in die ganze Welt ausgegangen. Antwort: Ihre Predigt ist in alle Welt ausgegangen, wiewol sie in alle Welt noch nicht ist kommen. Dieser Ausgang ist angefangen und angegangen, wiewol er noch nicht vollbracht und ausgericht ist, sondern wird je weiter und ferner ausgepredigt bis an den jüngsten Tag. Wenn diese Predigt in aller Welt gehört wird und verkündigt, alsdann ist die Botschaft vollbracht und allenthalben ausgericht, dann wird auch zutreffen der jüngste Tag. Es ist eben um diese Botschaft der Predigt, als wenn man einen Stein ins Wasser wirft, der macht Bülgen und Kreise und Striemen um sich, und die Bülgen walchen sich immer fort und fort, eine treibt die andere, bis

daſs ſie an das Ufer kommen. Alſo gehet es auch mit der Predigt zu: ſie iſt durch die Apoſtel angefangen und gehet immerdar fort und wird durch die Prediger weiter getrieben, hin und her in die Welt verjaget und verfolget, wird doch immer weiter denen, die ſie zuvor nicht gehöret haben, kund gemacht, wiewol ſie mitten unter dem Wege ausgelöſchet und eitel Ketzerei wird".

Hier hätte es ſo nahe gelegen und man erwartet es beſtändig, daſs Luther ſagen würde: wir müſſen die von den Apoſteln angefangene Predigt auch unter den Heiden (Nichtchriſten) fortſetzen; aber dieſer Gedanke liegt ihm ganz fern, er macht nie eine Andeutung, aus der man ſchließen könnte, daſs er eine direkte Heidenmiſſionstätigkeit für geboten halte. Auf Grund dieſer Zeugniſſe wird man alſo weder Oſtertag (Überſichtliche Geſchichte der proteſtant. Miſſionen), noch Plitt und Kalkar beiſtimmen können, daſs Luther „jede Gelegenheit ergriffen, die ein Text des göttlichen Wortes ihm darbot, um die Gläubigen an das Elend der Heiden nnd Türken zu erinnern, und zum Gebet für ſie ſowie zur Ausſendung von Predigern unter ſie kräftigſt aufzufordern", daſs er „den Miſſionsbefehl des Herrn an ſeine Kirche nicht vernachläſſigt" und daſs ihm „der klare Blick nicht gefehlt habe" für das Werk der Heidenbekehrung. So ſchwer es uns auch werden mag, uns in dieſe Tatſache zu finden, ſo dürfen wir ſie doch nicht verſchleiern: der Blick in die Miſſionsaufgabe der Kirche hat dem großen Reformator wirklich gefehlt. Und nicht ihm allein; er hat auch Calvin gefehlt, der in ſeinem Kommentar bei dem Miſſionsmandat Chriſti gleichfalls mit keinem Worte von einer fortgehenden Miſſionspflicht der Kirche redet, ſondern allerlei polemiſche Ausfälle gegen Rom vorher und nachher anknüpfend nur ganz objektiv und hiſtoriſch bemerkt: Hic Christus sublato discrimine gentes aequat Judaeis et utrosque promiscue in foederis societatem admittit. Quo etiam pertinet exeundi verbum: nam prophetis sub lege praescripti erant Judaeae limites, nunc vero diruta maceria evangelii ministros procul exire iubet Dominus ad spargendam per omnes mundi plagas salutis doctrinam. Quamvis enim primogeniturae dignitas inter prima exordia manserit apud Judaeos, communis tamen gentibus fuit vitae hereditas. Sic impletum fuit illud Jesaiae vaticinium (49, 6) cum similibus, datum esse Christum gentibus in lucem, ut sit salus Dei usque ad extremum terrae. Id Marcus intelligit per omnem creaturam: quia postquam domesticis annunciata fuit pax, ad longinquos etiam et extraneos idem nuntius pervenit. Porro quam necesse fuerit, clare moneri apostolos de gentium vocatione, inde patet, quod etiam post acceptum mandatum ad eas accedere illis summo horrori fuerit, acsi se et doctrinam polluerent (act. 10, 28). Alſo auch hier kein Wort, daſs die Zeitgenoſſen des Reformators noch immer denſelben Auftrag auszurichten hätten, der einſt den Apoſteln gegeben, und daſs es ebenſo notwendig, die Vorurteile jener gegen denſelben zu überwinden, wie einſt die Vorurteile der Apoſtel überwunden werden muſsten. Nur bei einem figürlichen Gebrauch des Wortes „Miſſion" kann man Plitts Behauptung acceptiren, „daſs Luther und ſeine Genoſſen die Miſſionspflicht der Kirche erfüllten". Verſteht man aber unter Miſſion: „Sendung von Predigern des Evangelii zur Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, d. h. den nichtchriſtlichen Völkern", ſo muſs man jene Behauptung entſchieden beſtreiten. Zeugengeiſt, mächtigen Zeugengeiſt hat Luther gefordert und gefördert, aber nicht eigentlichen Miſſionsgeiſt. Innerhalb der Chriſtenheit hat er mit Beweiſung des Geiſtes und der Kraft miſſionirt, aber die Miſſion in der Heidenwelt hat ihm und ſeinen Mitarbeitern fern gelegen.

Worin hat dieſer Mangel ſeinen Grund? Man hat dieſe Frage noch nicht beantwortet, wenn man, wie gewönlich geſchieht, darauf hinweiſt: der Kampf gegen das Heidentum innerhalb der von der Bibellehre abgefallenen Chriſtenheit, das Ringen um die eigene Exiſtenz gegenüber der päpſtlichen und kaiſerlichen Gewalt, die Notwendigkeit der eigenen Konſolidirung in Lehre und Verfaſſung habe die ganze Kraft des Proteſtantismus in Anſpruch genommen. Gewiſs, die junge Kirche der Reformation hatte daheim alle Hände voll zu tun, eine ware Rieſenarbeit lag vornehmlich auf Luther. Allein Zahn (Allg. Miſſ.-Z. 1877, S. 533)

bemerkt dagegen sehr treffend: „Einerseits hat von Paulus an dieser Grund sehr oft an der Mission nicht gehindert, andererseits reicht er doch nur hin, das Fehlen der Missionstat zu erklären, nicht aber, dass es auch an ernsten Missionsgedanken gefehlt hat". Wir müssen also nach weiteren Erklärungsgründen suchen. Da ist zunächst offenbar von großer Bedeutung, was Plitt (a. a. O. S. 11 f.) bemerkt: „Luther hoffte auf eine Bekehrung weder der Türken noch des Papstes als der beiden von Gott verstockten Feinde der Endzeit.. Und er glaubte, dass nun der Siegeslauf des Feindes zu seinem Haltpunkte gekommen sei, nicht wegen der Macht der Christen, sondern weil er die nach der Schrift ihm gesteckten Grenzen erreicht habe. Um so mehr aber dürfe man sagen, der jüngste Tag müsse vor der Tür sein". Daher die überraschende Äußerung: „Lasst den Türken glauben und leben, wie er will, gleichwie man das Papsttum und andere falsche Christen leben läßt". Wie bei manchem großen Theologen bis auf unsere Zeit (z. B. Beck) trübte auch bei Luther den Missionsblick seine Eschatologie. Ihm war „der jüngste Tag vor der Tür"; daher erwartete er auch gar keine weitere Ausbreitung der christlichen Kirche unter nichtchristlichen Völkern, und aus diesem Grunde hatte er natürlich gar kein Auge für die Missionsgedanken der Bibel und selbstverständlich dann auch gar keinen Trieb zur eigentlichen Heidenbekehrung. Nach seiner eschatologischen Auffassung waren die damals in die christliche Kirche eingegangenen heidnischen Völker im großen und ganzen das abgeschlossene Resultat der nun beendigten Missionsarbeit. Daher ging es ihm wesentlich um die Rettung „der Heiden, Türken und Juden" innerhab der Christenheit selbst. Der fehlende Missionstrieb lag also zu einem großen Teil in einem Fehler der lutherischen Theologie: in einer Befangenheit bezüglich der eschatologischen Fragen, in einem Defekte in der Lehre vom Reiche Gottes; Mängel, die teils aus der Persönlichkeit des Reformators, teils aus den damaligen Zeitkämpfen, teils aus der in berechtigter Polemik zu ausschließlich getriebenen Rechtfertigungslehre sich wol begreifen und entschuldigen lassen.

Dazu kommt ein weiterer wichtiger Umstand, der nicht bloß der Ausfürung einer Missionstat, sondern selbst der Erzeugung von Missionsgedanken hindernd in den Weg trat: dass nämlich den protestantischen Kirchen, zumal Deutschlands, jede unmittelbare Berürung mit heidnischen Völkern fehlte. Wenn die römische Kirche damals eine nicht unbedeutende Heidenmission trieb, so kam das wesentlich daher, dass ihr zu verschiedenen Heidenländern eine offene Tür gegeben war. Es waren ausschließlich katholische Staten; Portugal und Spanien, welche damals die Herrschaft zur See inne hatten, die neue Entdeckungen machten und den großen überseeischen Länderbesitz sich aneigneten. Dadurch war der Kirche Roms die Heidenwelt gleichsam vor die Türe gelegt und das erweckte in ihr den Missionstrieb. Wenn sich später der Jesuitenorden gleichfalls mit großem Eifer der Heidenmission widmete, so hatte das seinen Grund wider nicht blos darin, dass man die durch die Reformation in Europa erlittenen Verluste durch neue Eroberungen jenseits der Ozeane ausgleichen wollte, sondern weil die Stifter des Ordens Spanier waren und sich ihnen als solchen schon eine überseeische Wirksamkeit nahe legte. Es ist nicht unwarscheinlich, dass schon die polemische Stellung gegen Rom unbewusterweise auf protestantischer Seite eine Indifferenz gegen die Mission erzeugte, da diese eben ausschließlich in römischen Händen lag. Die Hauptsache aber bleibt, dass trotz der Entdeckung Amerikas aus Mangel an eigenen Beziehungen zu irgendwelchen Heidenvölkern zumal unter so vielfacher Bedrängnis daheim und unter dem Einfluss einer unschriftgemäßen Eschatologie den Theologen der Reformation die Augen gehalten waren, dass sie die Missionsgedanken der Schrift teils ganz übersahen, teils auf die Predigttätigkeit innerhalb der Christenheit bezogen. So stellt uns das Reformationszeitalter eine doppelte auf den ersten Blick überraschende Tatsache vor Augen: erstens, dass eine Kirche geistlich sehr lebendig sein und doch keine Mission treiben, und zweitens, dass eine Kirche Mission treiben und doch geistlich tot sein kann. One Zweifel bewirkte die Reformation eine große geistliche Belebung in den Ländern des Protestantismus — aber dieses Leben kam zunächst den nichtchristlichen Völkern nicht zu gute, weil

der Mangel einer Berürung mit diesen ihnen keine Missionsrichtung gab; die offenen Türen fehlten und darum die offenen Augen. Und umgekehrt: die Kirche Roms war um die Wende des 15. Jarhunderts gewiss eine geistlich tote Kirche, zumal in Spanien, und doch trieb sie Mission. Freilich diese Mission war ihres Namens nicht würdig (Buchmann, Die unfreie und die freie Kirche S. 70 ff.); aber wir sehen doch, wie mächtig die direkte Verbindung mit Missionsgebieten wirkt. Um ein wirklich das Reich Gottes ausbreitendes Missionsleben zu erzeugen, müssen eben zwei Faktoren zusammenwirken: geistliches Leben und weltgeschichtliche Wegbanungen und Türöffnungen. Die letzteren fehlten dem Protestantismus des Reformationszeitalters; darin liegt eine Hauptentschuldigung für das ihm mangelnde Missionsverständnis. Für die protestantische Mission war eben die Zeit noch nicht erfüllet.

Den Beweis dafür liefern die vereinzelten Missionsversuche, welche trotzdem das 16. und noch mehr das 17. Jarhundert unternahm. Zwar der erste derselben war nahe genug gelegt und doch lieferte auch er damals sogut wie kein Resultat. Um die im äußersten Norden wonenden noch heidnischen Lappen der christlichen Kirche einzuverleiben, sandte 1559 König Gustav Wasa von Schweden den ersten evangelischen Missionar aus. Aber erst viel später trug diese auch von Gustavs I. Nachfolgern protegirte Mission ihre Frucht (Brown, The history of the christian missions in the 16., 17., 18. and 19. century, Vol. I, p. 7 sqq.; Plitt a. a. O. S. 27 f.; Kalkar a. a. O. II, 302 ff.). Viel trauriger ging es einer zweiten Unternehmung, die zu einem großen Missionsversuche der reformirten Kirche aufzubauschen man sich aber hüten muss. Unter der Anfürung eines gewissenlosen französischen Abenteurers, der äußerlich zum Protestantismus übergetreten war, Durand de Villegaignon, zogen 1555 und 1556, ermutigt von Coligny, der, wie sie selbst, durch falsche Vorspiegelungen hintergangen war, eine Anzal Franzosen reformirten Bekenntnisses nach Brasilien, um dort eine französische Kolonie zu gründen, die den daheim hart bedrängten Protestanten zugleich eine Freistatt bieten sollte. Von Brasilien aus wandte sich Villegaignon nach Genf und schrieb auch einen Brief an Calvin, in welchem er um Zusendung frommer Christen und Prediger bat, damit diese einen guten Einfluss auf die Kolonisten ausüben und zugleich den eingebornen Heiden das Evangelium verkündigen könnten. Leider fehlt uns dieser an Calvin gerichtete Brief sowie die etwaige Antwort des Genfer Reformators, sodass wir nicht wissen, wieweit er selbst bei dem Unternehmen sich beteiligt hat. Zwei Geistliche nebst zwölf andern Personen aus Genf, meist Handwerkern, machten sich in der Tat auf den Weg und noch etwa 300 Franzosen schlossen sich ihnen an. Aber Villegaignon, der unterdes wider zur katholischen Kirche zurückgetreten, handelte an ihnen als Verräter, vertrieb sie aus der Kolonie, und da sie sich unter den Eingebornen nicht halten konnten, so kehrten sie unter großen Drangsalen und Gefaren auf einem elenden Schiffe in die Heimat zurück, wärend von fünf, die das gebrechliche Farzeug wider verlassen hatten, Villegaignon drei um ihres Glaubens willen zum Tode verurteilte. Irgend einen Erfolg hat diese tragische und noch immer etwas dunkle Unternehmung nicht gehabt (Brown a. a. O. I, S. 1 ff.; Kalkar a. a. O. I, S. 206 f.).

II. Das siebzehnte Jarhundert. Noch viel ungünstiger für die Mission als im Reformationszeitalter lagen die Verhältnisse der protestantischen Kirche besonders in Deutschland wärend des 17. Jarh.'s. Nicht nur dass der unglückselige 30järige Krieg jeden Missionsgedanken niederhielt, auch die immer formalere Gestaltung der Orthodoxie und die traurigen Lehrstreitigkeiten, die seit der nachreformatorischen Zeit soviel Kraft verzehrten, erstickten ihn im Keime. Joh. Heermans schönes Lied: „O Jesu Christe, wahres Licht“, kann man nicht als einen Gegenbeweis geltend machen, da in demselben nicht an die Heiden, sondern an die unbekehrten Christen gedacht ist. — Wer weiß, ob der lutherischen Kirche diese unfruchtbare Orthodoxie und diese lange Periode der meist so unerquicklichen dogmatischen Polemik nicht erspart oder doch wenigstens abgekürzt und erträglicher gemacht worden wäre, hätte sie, statt seit dem 19. seit der Mitte des

16. Jarhunderts Mission getrieben und dadurch ein praktisches Feld gesunder Tätigkeit gehabt! — Dennoch leuchtet hier und da ein Sternlein am nächtlichen Himmel. Sieben Männer aus Lübeck, keine Theologen, sondern Juristen, verbanden sich, wie es scheint in Paris durch Hugo Grotius beeinflusst, zum tätigen Gehorsam gegen den Missionsbefehl und zwar insbesondere, um die zerfallenden Kirchen des Orients zu neuem evangelischen Leben zu erwecken. Unter ihnen brachte es aber, so viel wir wissen, nur einer, Peter Heiling, zu einer Missionstätigkeit. Derselbe verließ 1632 Paris, um nach Abessinien zu gehen, wohin er 1634 oder 1635 auch wirklich gelangte. Wie es scheint, hat er dort einen nicht geringen Einfluss geübt, auch das Neue Testament ins Amcharische übersetzt; doch sind die Nachrichten zu dürftig, um Positives zu behaupten; jedenfalls fand er keinen Nachfolger, der sein Werk fortsetzte (Pauli, Peter Heiling, der erste evangelische Missionar in der Allg. M.-Z. 1876, S. 206 ff.). Die von dem gothaischen Herzoge Ernst dem Frommen 1663 nach Abessinien abgeordnete Gesandschaft, die auch ihr Ziel gar nicht erreichte, kann man überhaupt unter die Missionsversuche nicht rechnen, ebensowenig wie die 1635 vom Gottorffschen Hofe aus nach Persien geschickte, an der bekanntlich Paul Flemming teilnahm.

Zum ersten Male wird die deutsch-evangelische Kirche mit Nachdruck an ihre Missionspflicht erinnert durch den österreichischen Freiherrn Justinianus Ernst von Welz, der um das Jar 1664 zwei diesbezügliche Schriften herausgab, mit denen er nach Regensburg ging, um bei den Vertretern der evangelischen Reichsstände (corpus evangelicorum) die Durchfürung seiner Pläne zu betreiben. Die erste fürte den Titel: „Eine christliche und treuherzige Vermanung, an alle rechtgläubigen Christen der augsburgischen Konfession, betreffend eine sonderbare Gesellschaft, durch welche nächst göttlicher Hilfe unsere evangelische Religion möchte ausgebreitet werden"; die andere: „Einladungstrieb zum herannahenden großen Abendmahl und Vorschlag zu einer christerbaulichen Jesusgesellschaft, behandelnd die Besserung des Christenthums und Bekehrung des Heidenthums, wohlmeinend an Tag gegeben durch Justinianus". In der ersteren legt er u. a. den Lutheranern folgende 3 Fragen vor: 1) „Ist es recht, dass wir evangelische Christen das Evangelium allein für uns behalten und dasselbige nirgends suchen auszubreiten?" 2) „Ist es recht, dass wir aller Orten soviel studiosos theologiae haben und geben ihnen nicht Anlass, dass sie anderwärts in dem geistlichen Weinberge Jesu Christi arbeiten helfen?" 3) „Ist es recht, dass wir evangelische Christen auf allerlei Kleiderpracht, Wolleben in Essen und Trinken &c. so viel Unkosten wenden, aber zur Ausbreitung des Evangelii noch bisher auf keine Mittel bedacht gewesen?" Eine solche deutliche Missionsstimme war noch nie in der lutherischen Kirche gehört worden; aber sie wurde nicht beherzigt. Weder die evangelischen Gesandten in Regensburg noch die Theologen unterstützten den Prediger in der Wüste. So schrieb Welz eine „Wiederholte, treuherzige und ernsthafte Erinnerung und Vermahnung, die Bekehrung ungläubiger Völker vorzunehmen", in der er eine schärfere Sprache fürte, zumal gegen die „hoch- und wolerwürdigen Hofprediger, großachtbaren Superintendenten und hochgelehrten Professores", und zugleich Winke über die Ausfürung seines Projektes gab. „Es dünket mich, eine und die andere evangelische Obrigkeit, welche in ihrem Gebiete eine Universität hat, die sollte ein collegium de propaganda fide anstellen und es zu Anfang und mit geringen Unkosten versuchen, auch nur 3 professores auf ihrer academia mit Besoldung unterhalten als directores dieses Werkes, welche neben Beratschlagung, wie der Anfang zu machen sei, auch öffentlich oder privatim die Studenten unterrichten sollten in diesen drei Stücken als 1) in den orientalischen Sprachen, 2) in allerlei Weisen und Manieren, wie man die ungläubigen Völker bekehren könne; zum 3) in Geographie, dabei auch nicht übel stünde historia ecclesiastica und vitae patrum, auch die Reisen Pauli, Severini, Frumentii, Ansgarii. Ingleichen wäre es rühmlich, wenn evangelische Obrigkeiten, Fürsten, Herren und vornehme Reichsstände etliche Studenten auf Universitäten unterhielten und sie fremde Sprachen lernen ließen, damit man dieselben auf allen Fall gebrauchen könne . . ." Auch dieser Appell blieb one Erfolg. Verstimmt begab

sich daher der Freiherr nach Holland, um seinem Missionsworte wenigstens die eigene Missionstat folgen zu lassen. Nachdem er in Zwoll durch den schwärmerischen Breckling die Weihe zu einem Apostel der Heiden empfangen, seinen Freiherrntitel abgelegt und 36,000 Mk. zur Ausfürung seiner Pläne bestimmt hatte, ging er nach holländisch Guiana, wo er bald sein einsames Grab fand (Plitt a. a. O. S. 32 ff.; Wiggers, Geschichte der evangel. Mission, I, 29 ff.). Mag immerhin der Eifer dieses ersten Missionszeugen innerhalb der lutherischen Kirche etwas schwärmerisches und die orthodoxe Geistlichkeit verletzendes an sich gehabt haben, einen „Missionsfanatiker“ dürfen wir ihn mit Plitt nicht nennen. Die unbestreitbare Reinheit seiner Absichten, die edle Begeisterung seines Herzens, die Opferung seiner Stellung, seines Vermögens, seines Lebens für die damals noch verkannte Missionsaufgabe der Kirche sichern ihm einen bleibenden Ehrenplatz in der Missionsgeschichte.

Wie wenig die lutherische Geistlichkeit auch damals ein Verständnis für diese Aufgabe hatte, zeigt die ausfürliche — von Plitt S. 38 ff. zu günstig beurteilte — scharfe Widerlegung der Welzschen Missionsprojekte seitens des sonst trefflichen Regensburger Superintendenten Joh. Heinr. Ursinus. Allerdings erkennt dieser Missionspolemiker in thesi die Missionspflicht der Kirche an, entwickelt auch bezüglich der Opportunität ihrer Ausfürung manche gesunde Anschauungen; schließlich aber verwirft er den Appell Justinians als eine „Träumerei“, zeiht diesen der Lästerung wider Moses und Aaron, wirft ihm selbsterwälte Gottseligkeit, Leutebetrügerei, münzerischen und quäkerischen Geist vor und warnt vor der beabsichtigten Jesusgesellschaft mit den Worten: „davor behüte uns, lieber Herre Gott“. „Was die zu bekehrenden Heiden betrifft, so müssen sie nicht wilde Leute sein, welche schier nichts menschliches an sich haben, als die äußerliche Gestalt, wie die Grönländer, Lappen, Samojeden, Menschenfresser; sie müssen nicht grausam und tyrannisch sein, die keinen Fremdling unter ihnen zu wonen und zu wandeln gestatten, wie die äußersten Tartaren jenseits des kaspischen Meeres, die heutigen Japanesen, in Amerika noch bis auf diesen Tag ganze Nationen gegen Mitternacht; endlich müssen es nicht halsstarrige Lästerer, Verfolger, Verächter der christlichen Religion sein . . Solchen Hunden und Säuen soll man Gottes Heiligtum nicht vorwerfen“.. „Haben wir nicht Juden und Heiden unter uns, wird nicht denselben die neue Lehre Christi besser als sonst unter dem Himmel gepredigt? .. Will nicht sagen, was für stattliche Bücher vor weniger Zeit von den Unsern wider das Juden- und Heidentum geschrieben worden sind . . Geht durch alle Länder der Heiden, forscht ihr Wesen und Tun: warum sind die wilden Grönländer und Lappländer noch nicht von den Dänen und Schweden, ihren Nachbarn; die Türken, Tartaren u. dgl. noch nicht von den Griechen bekehrt worden? Ist Gottes Wort daran schuldig? Bringen sie sich nicht selbst ins Verderben? Darum drückt sie auch Gottes gerechter Zorn, dass sie die Warheit aufhalten in Ungerechtigkeit. Gott ist nicht schuldig, ihnen anders zu helfen, als er bisher helfen wollen .. Dass aber ein einziger vernünftiger Christ auf Gottes Gebot schuldig sei, mit euch auf euer Gebot: laſst uns unter die Heiden ziehen! auf zu sein; seinen sonderbaren Beruf zu verlassen; oder den Phantasten, die sich one alle christliche Vernunft, one alle Mittel und Gaben, dazu möchten anerbieten, Hilfe und Mittel zu schaffen, zu reisen, da ihr selbst nicht sagen oder wissen könnt, wohin? weder Wege noch Gelegenheit erfinnen könnt; auch keiner unter allen den Theologen, darauf ihr euch beziehen wollt, erdenken kann, bis auf diese Stunde: das sollt ihr lehren und beweisen“.

Diese Stellung des Ursinus zu den Plänen des Freiherrn von Welz charakterisirt, ganz vereinzelte Stimmen abgerechnet, die Stellung der gesamten damaligen lutherischen Kirche zur Mission. Die Klagen Mich. Hawemanns (Christianismi Luminaria Magna p. 588), Joh. Konrad Dannhauers (Lac catecheticum VIII, p. 120), Christ. Scrivers (Geistlicher Seelenschatz, VIII, 15, § 25) und selbst Jac. Speners (Auserlesene Predigten über die ordentlichen Sonn- und Festtagsevangelien I, S. 846) verhallten ziemlich ungehört. Der Verfasser des Pharus missionis evangelicae (siehe nachher) rechnet unter die obstacula wesent-

lich die damaligen Theologen. Dantur theologi, et quod dolendum inter Protestantes, qui ὑπόθεσιν φυλάττοντες et tenues τῶν πατρῴων παραδόσεων non minus de gentium conversione quam de Judaeorum rigidum nimis ferunt iudicium: suffocandos esse tales proselytos statim post conversionem, si boni quid sperandum; qui scripta prophetica tractant ut arborem vetitam . . Sunt, qui putant promissiones propheticas de gentium conversione agentes iamdudum apostolorum temporibus impletas, vel tamquam individuum vagum post habitis temporum oeconomiis, omnibus existimant temporibus accomodandum, quod κατ᾽ ἐξοχήν et in emphasi sua sub ultima periodo impletum iri credimus, et qui novitatis temerariae accusant eos, qui sub finem N. T. meliora sperant tempora, eosque praecipiti praeiudicio mox Chiliasmi et nescio cuius haereseos agunt, qui regnum in hisce terris gloriosum sperant . . . Dubitantium de universali gentium conversione sententiae subscribent alii, qui quidem optandam sed vix sperandam eam putant. Laudant quidem pia desideria et intentionem, sed de successu desperant propter obstacula a parte Dei et a parte conversorum . . .

Abermals war es ein Nichttheologe, der große Philosoph Leibnitz, der gegen Ende des Jarhunderts Missionsgedanken anregte. Und zwar faßte er, durch die Scheinerfolge der Jesuiten beeinflußt, aber auch aus wissenschaftlichem Interesse und Achtung vor der chinesischen Moral, als ganz bestimmtes Missionsgebiet China ins Auge, wohin via Rußland lutherische Kandidaten der Theologie sich begeben sollten. Er nahm diesen Plan in allgemeinerer Form sogar in die Statuten der im Juli 1700 begründeten Berliner Akademie der Wissenschaften auf, in deren Stiftungsbriefe es heißt: „Nachdem auch die Erfahrung gibt, daſs der rechte Glaube, die christlichen Tugenden und das ware Christentum sowol in der Christenheit als bei entlegenen noch unbekehrten Nationen nächst Gottes Segen den ordentlichen Mitteln nach nicht besser als durch solche Personen zu befördern, die nebst reinem unsträflichen Wandel mit Verstand und Erkenntnis ausgerüstet seiend, so wollen wir, daſs unsere Societät der Wissenschaften sich auch die Fortpflanzung des waren Glaubens und der christlichen Tugend unter unserer (des Kurfürsten) Protektion angelegen sein lassen solle; jedoch bleibt derselben unbenommen, Leute von andern Nationen und Religionen, wiewol jedesmal mit unserem Vorbewußt und gnädigster Genehmhaltung einzunehmen und zu gebrauchen" (Plath, Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibnitz; Kramer, Aug. H. Francke I, S. 256 ff.). Nun ist das ebenso geniale wie unpraktische Leibnitzsche Projekt allerdings niemals auch nur zum Anfang einer Ausfürung gekommen, dennoch fiel die von dem Philosophen gegebene Anregung nicht ganz auf unfruchtbaren Boden, da sie im Herzen Aug. H. Franckes Wurzel faſste. Diese Nachweisung gehört indes erst in das folgende Kapitel; jetzt müssen wir eine Umschau in den außerdeutschen protestantischen Ländern halten.

Vom Anfange des 17. Jarhunderts an änderten sich die bisherigen überseeischen Verhältnisse, indem die protestantischen Holländer, Briten und Dänen die bis dahin wesentlich in den Händen der katholischen Portugiesen und Spanier gelegene Herrschaft zur See erst bekämpften, dann teilten, endlich weit überflügelten. Dadurch wurde auch den protestantischen Nationen endlich eine Tür zu den Heiden geöffnet. Die Niederländer, die seit dem Beginne des Jarhunderts die Portugiesen aus den meisten ihrer ostindischen Besitzungen verdrängten und nach und nach auf den Molukken, Ceylon, Formosa, Java, Sumatra feste Niederlassungen gründeten (Brown S. 10 ff.; Grundemann, Burkhardts Kl. Miss.-Bibliothek, 2. Aufl., IV, 1, S. 6 ff.), entwickelten eine rege Tätigkeit in der Bekehrung der Eingebornen, sowol der heidnischen als der äußerlich zum Katholizismus übergetretenen. Bezeichnete doch die 1602 gegründete ostindische Handelsmaatschappij es ausdrücklich als einen ihrer Zwecke: in den von ihr unterworfenen Ländern den reformirten Glauben zu pflanzen. Diese alte holländische Mission ist zur Zeit noch zu wenig quellenmäßig erforscht, als daſs man besonders über ihre Anfänge ein sicheres Urteil fällen könnte. Möglich, daſs sie aus reineren Motiven entsprungen, als man gewönlich darstellt. Jedenfalls aber

dauerte es nicht lange, so wurden die Missionsmittel unevangelisch. Auf Ceylon z. B. erklärte der holländische Gouverneur, dass nur solche Eingeborene, welche die helvetische Konfession unterzeichnet, eine Anstellung, sei es auch die allergeringste, bei der Regierung erhalten oder überhaupt den Schutz der Gesetze genießen könnten, worauf sich tausende zur Taufe drängten, die man keinem verweigerte, welcher das Zeugnis eines Schulmeisters aufweisen konnte, dass er das Vater-Unser und die 10 Gebote auswendig wisse. Am Schlusse des 17. Jarhunderts sollten daher bereits 300,000, ja nach Brown auf Grund niederländischer Quellen im Jare 1722 sogar 424,392 Singalesen getauft gewesen sein. Änlich ging es auf Java, wo man in demselben Jare über 100,000, und auf Amboina, wo 1683 gegen 30,000 Heidenchristen gezält wurden, die im Laufe weniger Jare von Einem Prediger getauft waren. Schon aus diesen Zalen erhellt, wie mechanisch das Christianisirungswerk betrieben worden sein muss. Zwar suchte der Leydener Professor Waläus in seinem 1622 errichteten, aber nach der Aussendung von 12 Zöglingen bereits wider eingegangenen Seminare tüchtige Missionare zu bilden; auch später sein Utrechter Kollege Hoverbeek in verschiedenen Schriften (Summa controversiarum cum gentilibus, Judaeis, Muhammedanis et Papistis 1659; Theologia practica 1663; De convertendis et convincendis Judaeis 1665; De conversione Judaeorum et gentilium 1669) einen lebendigen Missionssinn bei seinen Landsleuten zu erwecken; zwar wirkten Junius auf Formosa, Baldäus auf Ceylon und manche andere der holländischen Domines in warhaft evangelischem Geiste —; zwar wurde gegen Ende des Jarhunderts für Bibelübersetzung und andere christliche Schriften, auch für christlichen Unterricht und die Gewinnung eingeborener Helfer in etwas gesorgt (Wiggers S. 57; Kalkar I, S. 16 f.) — aber im großen und ganzen war doch nur ein sehr trauriges Namenchristentum das Ergebnis dieser Missionsarbeit, ein Namenchristentum, das sofort fast überall zusammenfiel, wo später die holländische Herrschaft aufhörte oder die weltlichen Stützen nicht mehr in Anwendung kamen; eine ernste Warnung, dass die evangelische Kirche nicht ungestraft der römischen Praxis sich akkomodirt. Immerhin ist diese spätere fast in ihr Gegenteil umgeschlagene holländische Regierungsmission bedeutungsvoll, da sie uns zum ersten Male eine missionirende protestantische Macht zeigt, welche die Missionspflicht der Kirche aus der Theorie in die Praxis überzufüren wenigstens den Versuch gemacht hat.

Einen zweiten im besseren Geiste geleiteten, aber leider zu keinem positiven Resultate fürenden Missionsversuch machten die Niederländer in Brasilien. Die 1621 gebildete sog. westindische Kompagnie, die ihre erste Unternehmung gegen das portugiesisch-spanische Brasilien richtete, trug sich, wie die ostindischen, gleichfalls mit Missionsgedanken, bei deren Ausfürung ein deuscher Fürst, Johann Moritz von Nassau-Siegen, der 1636 als General-Gouverneur nach Pernambuco gesandt wurde, in hervorragender Weise beteiligt ist. 1637 wurden auf sein Ansuchen 8 Geistliche gesandt, die nicht bloß der Kolonisten, sondern auch der eingeborenen Heiden sich annehmen sollten. Einige unter ihnen, Dorislarius und Davilus, haben den Katechismus übersetzt, auch einige Indianer getauft. Dazu ließ Johann Moritz „etliche Schulen für die Jugend aufrichten, dieselben zu der Religion und guten Sitten allgemach anzufüren; auch wurden etliche kurze Formulare der christlichen und gottseligen Lehre verfertigt und gewisse Personen bestellt, welche sie der Jugend vorhalten und auslegen sollten“ (Barlaeus, Rerum in Brasilia gestarum historia p. 142 sqq.). Leider erreichte dieser mehr versprechende Missionsversuch durch die Abdikation des Statthalters 1644 und die Aufgabe der Kolonie 1667 sein baldiges Ende (Christlieb, Johann Moritz von Nassau-Siegen in Brasilien in der Allg. M.-Z. 1880, S. 564 ff.).

In England hinderten die politisch-religiösen Streitigkeiten, die sich fast durch das ganze 17. Jarhundert hindurchzogen, das Erwachen eines ernstlichen Missionssinnes, wärend sie die Veranlassung zu den ersten Missionsversuchen unter den nordamerikanischen Indianern wurden. Unter dem von den Regenten des Hauses Stuart ausgeübten Drucke begann nämlich eine Auswanderung schottischer und englischer Puritaner nach Nordamerika, die aber keines-

wegs bloß von religiösen, sondern auch von politischen Motiven geleitet wurde (Grundemann I, 2, S. 1 ff.). Obgleich diese Auswanderer die Ausbreitung des waren Reiches Gottes auch unter den Heiden sich ausdrücklich vorgesetzt, so kam es doch viel früher zu Streitigkeiten mit den Indianern als zur Mission unter ihnen. Ein ganzer Stamm war bereits ausgerottet und mehr als 25 Jare vergingen, als der fromme John Elliot die Bekehrung derselben zu seiner Lebensaufgabe machte (Fritschel, Geschichte der christlichen Missionen unter den Indianern Nordamerikas im 17. und 18. Jarhundert) und durch sein Beispiel manche andere zur Nachfolge reizte, unter denen besonders Thomas Mayhew hervorragt, dessen Familie noch weitere 5 Indianermissionare stellte (Brown I, S. 31 ff.). Dies die erste wirklich im evangelischen Geiste getriebene und mit dauerndem Erfolge gesegnete Heidenmission in der evangelischen Kirche. Die Taufe wurde eher zu lange hinausgeschoben als zu früh erteilt; Predigt und Unterricht fand in den Indianersprachen statt; die Gemeinden wurden organisirt, Eingeborene zu Predigern herangebildet u. s. w. Bis 1680 zälte man in 14 geordneten Gemeinden 1100 und außer denselben noch 2500 unter der Pflege der Missionare stehende Indianerchristen. Fast zu gleicher Zeit fanden übrigens auch nicht erfolglose Missionsversuche unter den Indianern seitens der durch Oxenstierna 1637 am Delaware angelegten schwedischen Kolonie statt, die von schwedischen Geistlichen auch noch fortgesetzt wurden, als die Kolonie in englischen Besitz übergegangen war (Plitt S. 28 f.).

Diese amerikanischen Missionen blieben nicht ganz one Rückwirkung auf England. 1644 wurde dem „langen Parlament“ eine von 70 englischen und verschiedenen schottischen Geistlichen unterzeichnete Petition überreicht, dass doch „für die Ausbreitung des Evangeliums in Amerika und Westindien“ etwas geschehen möge (Foreign Miss. 1880, p. 345 sq.), und wie es scheint, verursachte dieselbe eine missionsfreundliche Kundgebung des Parlaments im Jare 1648, die in allen Kirchen des Landes verlesen werden sollte und zu Missionsbeiträgen aufforderte. So entstand die Society for the Propagation of the Gospel in New England, die erste protestantische Miss.-Gesellschaft, von deren Tätigkeit freilich so gut wie nichts bekannt ist. Vermutlich ist sie die Mutter der 1701 ins Leben getretenen, bis heute bestehenden großen Soc. for the Prop. of the Gospel in for. parts (The Miss. World p. 84), mit welcher die 1698 gestiftete Soc. for promoting christian knowledge in Verbindung stand — Gesellschaften, die sich freilich fast das ganze erste Jarhundert ihres Bestehens hindurch mehr mit der Fürsorge für die Kolonisten als die Heiden beschäftigten.

Vielleicht angeregt durch jenen Parlamentsbeschluss stellte Cromwell originale, aber unausgefürte und unausfürbare Missionspläne auf. Zur Verteidigung und Ausbreitung der protestant. Lehre sollte nämlich eine congregatio de propaganda fide errichtet werden mit 7 Direktoren und 4 Sekretären, welche ihr Gehalt vom State bezögen. Die ganze Erde war in 4 Missionsprovinzen geteilt, deren beide erste Europa, die dritte und vierte die übrige Welt umfassten. Immerhin ein interessanter Beweis für die öffentliche Anerkennung der Missionspflicht. Die Anregungen, welche durch John Oxenbridge, einen puritanischen Geistlichen, der sich 1662 selbst nach Suriname begab, und den Philosophen Robert Boyle, der die 4 Evangelien durch den Oxforder Professor Hyde ins Malaiische übersetzen ließ und Ed. Pococke bei seiner Übersetzung von Grotius' „Warheit der christlichen Religion“ ins Arabische unterstützte, gegeben wurden, blieben ziemlich one Erfolg, ebenso der ernste Appell, welchen der Dean zu Norwich, Humphrey Prideaux, an den Erzbischof von Canterbury, Dr. Temison, richtete, in welchem er auf die große Verantwortung für die Seelen der auf den ostindischen Besitzungen lebenden Heiden hinwies, auch zur Gründung eines Missionsseminars aufforderte (Kalkar I, S. 14. 17 ff.). Der neue überseeische Besitz erweckte wol einzelnen, aber noch lange nicht der englischen Nation das Missionsgewissen.

Änlich ging es in Dänemark. Bereits seit 1620 besaß dieser Stat in Ost- und seit 1672 auch in Westindien und an der Goldküste Kolonieen; aber bei allem Eifer für die orthodoxe Lehre dachte bis zu Ende des Jarhunderts

weder ein König noch ein Geistlicher daran, das „reine" Evangelium auch den Heiden zugänglich zu machen, welche unter dem dänischen Scepter lebten. Es ging der lutherischen Kirche des skandinavischen Nordens wie der Deutschlands: ihre damalige Orthodoxie war ein wesentlich unfruchtbarer Baum. Über dem Eifer für die „reine Lehre", wie die hergebrachte Theologie sie verstand, vergaßen die eigentlich tonangebenden Kreise viel zu sehr die praktischen Betätigungen des Glaubens; ja sie polemisirten, und oft genug in sehr ungeistlicher Weise, gegen diejenigen Lebenszeugen, welche, wie Joh. Arndt u. a. mit Nachdruck auf sie drangen, und verdächtigten sie ketzerischer Neuerungen. Wenn also troß der Türöffnung zu den Heiden auch in Dänemark fast ein Jarhundert lang kein Missionsgedanke aufstieg, so helfen alle wolgemeinten Entschuldigungen nicht: die damalige Rechtgläubigkeit muss eine engherzige gewesen sein, der es an Leben und Liebe fehlte. Charakteristischerweise entsprang nicht in den orthodoxen, sondern in den pietistischen Kreisen der lutherischen Kirche das Missionsleben derselben.

Allerdings ist bis auf diesen Tag, troß der gleich zu erwänenden gründlichen Quellenarbeiten Germanns und neuerdings Kramers die eigentliche Urheberschaft des tatkräftigen Missionsgedankens in der lutherischen Kirche noch mit einem gewissen Dunkel umgeben. Denn das erscheint uns je länger je unwarscheinlicher, dass diese Urheberschaft ganz und voll dem König Friedrich IV. von Dänemark gebüre, obgleich versichert wird, dass derselbe bereits als Kronprinz mit Missionsgedanken sich getragen habe. Wie Plitt (S. 49) nachweist und auch Kramer (Francke II) bestätigt, verdient dieser Fürst keineswegs das hohe Lob der Frömmigkeit, das man ihm sonst so reichlich gespendet hat, obgleich er entschieden kirchlich war und in der königlichen Familie eine religiöse Atmosphäre herrschte. Freilich ist er das Werkzeug zur Ausfürung der ersten lutherischen Mission geworden, vielleicht mehr, weil sie ihm als Regentenpflicht erschien, als dass sie religiöse Gründe hatte. Möglich, dass ein größerer Anteil an dem ganzen Plane, als man gewönlich annimmt, seinem 1704 nach Kopenhagen berufenen Hofprediger Lütkens gebürt, der 17 Jare lang als Propst in Berlin tätig gewesen und dort, wenn auch keineswegs zu den eigentlichen Pietisten gehörig, doch unter dem belebenden Einflusse der pietistischen Kreise gestanden und mit Spener in Frieden gelebt hatte, wie er denn auch später der pietistischen Missionare sich aufs freundlichste annahm nnd mit Francke in Briefwechsel trat. Schon 1705 erhielt dieser vom dänischen Könige die Aufforderung, Missionare zu besorgen, und da er in Dänemark keine geeigneten Leute fand, so wandte er sich an seine den pietistischen Kreisen zugehörigen Freunde in Berlin. Mit dieser Tatsache sind wir aber bereits in

III. das 18. Jarhundert eingetreten, dessen Anfang für die lutherische, ja für die gesamte evangelische Missionsgeschichte von epochemachender Bedeutung ist. Auf Lütkens Anfrage hatte der mit Spener und Francke befreundete Rektor des Werderschen Gymnasiums zu Berlin, Lange, zwei pietistische Kandidaten der Theologie: Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau, als Missionare empfohlen. Francke war bei der Erwälung dieser ersten Missionare direkt nicht beteiligt, obgleich beide als seine geistlichen Söne gelten können. Beide erklärten sich bereit, die Berufung anzunehmen und wurden nach vielen kleinlichen Quälereien seitens des dänischen othodoxen Kirchenregiments und einem zweimaligen rigorosen Examen auf ausdrücklichen Befehl des Königs ordinirt und schon Ende November 1705 providentiellerweise nicht nach West- (wie zuerst beabsichtigt), sondern nach Ostindien (Trankebar) gesandt. Aber troß dieser dänischen Spiße, troß der königlichen Subvention von järlich 6000, später 9000 Mk., troß des 1714 in Kopenhagen begründeten collegium de cursu evangelii promovendo, durch welches die Mission zwar nicht zu einer Sache der dänischen Kirche, wol aber zu einer königlichen Statsanstalt gemacht und der Arbeit der Missionare durch verkehrte Reglementirung geradezu die Axt an die Wurzel gelegt wurde — lag die Förderung, ja die Leitung der Trankebarschen Mission wesentlich in Deutschland und zwar in Halle: August Hermann Francke wurde der eigentliche Träger der Sache. Schon vor der dänischen Initiative hatte sich Francke mit Mis-

sionsgedanken getragen und zwar, wie es scheint, durch Leibnitz beeinflusst, da er dessen chinesische Pläne adoptirte. Diese Annahme wird ziemlich zur Gewissheit erhoben durch Kramer, der in seinem vortrefflichen Lebensbilde Franckes nachweist, dass kaum ein anderer als dieser der Verfasser des im Missionsarchiv des Waisenhauses aufgefundenen Pharus missionis evangelicae sein kann. Der vollständige Titel dieses merkwürdigen Schriftstückes diene zugleich als seine Inhaltsangabe; er lautet: Ph. m. ev. seu consilium de propaganda fide per conversionem ethnicorum maxime Sinensium, prodromus fusioris operis ad potentissimum regem Prussiae Friedericum, in quo veritatis demonstratio, causae moventes, conversionis praeparatoria, tentamen legationis evangelicae, subsidia necessaria, ut et modus conversionis et conversorum conservatio primis fundamentis delineantur et censurae societatis Brandenburgicae scientiarum ut et eruditorum omnium et piorum seriae deliberationi subiiciuntur. Ist auch der hier entwickelte spezielle Plan nicht zur Ausfürung gekommen und enthalten die in diesem Schriftstücke dargelegten Gedanken manche Überspannungen, so wird durch dasselbe doch dargetan, dass Francke sich bereits mit der Sache eingehend beschäftigt. Wie nahe seine sonstigen Unternehmungen an die Mission grenzten, dafür liefert den Beweis ein durch Frick jüngst veröffentlichtes, gegen Ostern 1701 verfasstes großartiges „Projekt Aug. Herm. Franckes zu einem seminario universali oder Anlegung eines Pflanzgartens, in welchem man eine reale Verbesserung in allen Ständen in- und außerhalb Deutschlands, ja in Europa nnd allen übrigen Teilen der Welt zu gewarten". Allerdings hatte Francke bei diesem „Projekte" zunächst die Belebung der Christenheit im Auge; aber der Gedanke an die fremden Nationen dokumentirt doch schon deutlich seinen universalen Sinn. Nimmt man dazu die Gründung des collegium orientale und die im Zusammenhange mit den Ideeen des jüngeren Ludolf (Kramer I, S. 258) auf die Erweckung der griechischen und orientalischen Kirchen gerichteten Bestrebungen, welche die Entsendung einer ganzen Anzal von Schülern Franckes nach Rußland und Konstantinopel zur Folge hatten (Kramer II. Abschnitt VII), so ist das Auslaufen dieser schöpferischen Gedanken in wirkliche Heidenmissionsbestrebungen psychologisch vollkommen vermittelt. Außer diesem universalen Sinn, der Francke vor allen seinen Zeitgenossen auszeichnete, war es wesentlich ein dreifaches, was gerade ihn zum Träger des neuen Missionslebens qualifizirte. Erstens war er neben Spener der Hauptvertreter der pietistischen Bewegung, die trotz aller ihrer Einseitigkeiten erst das neue geistliche Leben in der lutherischen Kirche und über dieselbe hinaus erweckte, welches der Mutterschoß eines wirklichen Missionsgeistes wurde. Zum anderen genoss er als der Stifter des Waisenhauses ein weit über Deutschland hinausgehendes großes Ansehen und übte auf die lebendigen Christen seiner Zeit einen ungeheuren Einfluss aus. Zum dritten verstand er als ein Pädagog von großer Begabung sein Waisenhaus zu einem seminarium universale für die Gewinnung von Arbeitern aller Art im Dienste des Reiches Gottes zu machen; nicht, indem er solche Arbeiter eigentlich ausbildete, sondern dadurch, dass er in den Personen, die ihm nahe traten, einen Geist absoluter Hingebung für den göttlichen Reichsdienst, wie er ihn selbst im höchsten Grade besaß, weckte, der sie fähig machte, überall hinzugehen, wo man ihrer bedurfte. So war es ganz natürlich, dass Francke die Missionare stellte, dass er ihr Berater wurde und dass er eine hinter ihnen stehende betende und gebende Missionsgemeinde in der Heimat sammelte. One Francke wäre die dänische Mission bald wider eingeschlafen. Er veröffentlichte auch seit 1710 die ersten regelmäßigen Missionsberichte. Kurz, Halle wurde der eigentliche Mittelpunkt der Trankebarschen Mission. In der Halleschen Missionsatmosphäre entstand auch später das erste wirkliche Missionslied Bogatzkys: „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen", das den Missions- wie Reformationsgedanken Franckes einen poetisch klassischen Ausdruck gab.

Was nun die Gestaltung der Missionstätigkeit betrifft, so wurde jeder Gedanke an eine Verkirchlichung derselben in Deutschland, der selbstverständlich

Francke auch ganz fern lag, durch die fortgehende Opposition der Orthodoxen im Keime erstickt. Am mildesten und relativ begründetsten war noch die Kritik V. E. Löschers, der in seinen „Unschuldigen Nachrichten" 1708 sich nicht geradezu feindselig, sondern nur kül zur Sache stellte und vorläufig vor Unterstützung warnte. Die meisten orthodoxen Gegner aber traten viel maßloser auf. Seitens der Wittenberger Fakultät wurden die Missionare geradezu „falsche Propheten" genannt, da ihr ordentlicher Beruf nicht feststehe und der Hamburger Prediger Neumeister, der Dichter des Liedes: „Jesus nimmt die Sünder an", schloss eine Himmelfartspredigt, in der er bewiesen, „dass die sog. Missionen heutzutage nicht nötig seien", mit den Worten:

„Vor Zeiten hieß es wol: geh hin in alle Welt;
Jetzt aber: bleib allda, wohin dich Gott bestellt".

Also immer noch derselbe Fehler der Theologie, derselbe Mangel an Schriftverständnis. Bei dieser külen, ja feindseligen Haltung der Orthodoxie war es natürlich, dass wesentlich die pietistischen Kreise die Träger des neuen Missionslebens wurden und die Gestaltung desselben beeinflussen mussten. Wenn sich deshalb gewisse pietistische Engigkeiten an dasselbe angehängt haben, so gibt jedenfalls ihre Versäumnis den Vertretern der Orthodoxie kein Recht, eine herbe Kritik zu üben. Wir werden später sehen, wie auch in dem allen die providenzielle Leitung nicht zu verkennen ist.

Bezüglich der Geschichte der Trankebarschen Mission selbst, in welcher neben Ziegenbalg Schultze, Gericke, Fabricius, Schwartz besonders hervorragen, müssen wir uns hier mit einer kurzen Andeutung begnügen, für das Spezielle auf die Quellen verweisend (Germann: Ziegenbalg und Plütschau, Die Gründungsjare der Trankebarschen Mission; Johann Philipp Fabricius, Seine 50järige Wirksamkeit im Tamulenlande und das Missionsleben des 18. Jarhunderts daheim und draußen, und: Missionar Christian Friedrich Schwartz. Dazu als Auszug aus diesen umfassenden Germanschen Schriften: Plitt, Kurze Geschichte der luth. Mission, S. 47—207). Unter mancherlei kleinlichen Streitigkeiten, reichlichem Gedränge und nicht unbedeutendem Erfolge (c. 40,000 Seelen) hielt sich diese solide, wenn auch nicht ideale dänisch-hallesche Mission, bis gegen Ende des Jarhunderts hin der Rationalismus in der Heimat ihr die Wurzeln untergrub. Erst als die ganz unter dem Banne dieser ausdörrenden Richtung stehenden Universitäten keine Theologen mehr stellten, machte man 1803 mit einem unstudirten Missionar den ersten Versuch. Da mittlerweile in England ein lebendigerer Missionssinn erwacht war, so rettete die schon längst vorhandene Verbindung mit den dortigen Missionsfreunden und speziell der Anschluss an die kirchlichen M.-GG. die Tamulenmission vor dem Untergange. Später trat dann die Dresden-Leipziger lutherische M.-G. mit in das alte Erbe der Väter ein, nachdem Halle längst aufgehört hatte, aktiver Vorort zu sein.

Mit der Inangriffnahme der ostindischen Mission richtete das Kopenhagener Missions-Kollegium seine Aufmerksamkeit auch auf zwei nordische Missionsgebiete: Lappland und Grönland. Dort waren es neben dem treuen Schulmeister Isaak Olsen vornehmlich der selbstverleugnende Thomas von Westen, der 1716 bis 1722 drei Missionsreisen unternahm und der durch seine litterarischen Arbeiten tätige Schwede Per Fjellström, die das noch immer wesentlich heidnische Volk geistlich zu heben suchten. Für die grönländische Mission gab die Anregung der liebeseifrige Norweger Hans Egêde, der nach Überwindung großer Schwierigkeiten in Verbindung mit einer durch den König von Dänemark privilegirten Handelsgesellschaft 1721 mit seiner Familie selbst nach Grönland ging, das er nach 15järiger, an Mühen und Leiden reicher Tätigkeit wider verließ, um in Kopenhagen die Heranbildung weiterer grönländischer Missionare zu betreiben, ein Versuch, der freilich zu keinem Resultate fürte (Grundemann I, S. 8 ff.). Doch wurde sein Werk, das er fürs erste seinem Son Paul übergab, von Dänemark aus, allerdings mit matten Kräften, fortgefürt. Noch vor Egêdes Abreise traten aber deutsche Missionare mit in die Arbeit ein, die von einer Gemeinschaft entsendet waren, welche von ihrem Ursprunge an mit der evangelischen Missionsgeschichte

aufs innigste verwoben ist, nämlich Missionare der Brüdergemeinde. Durch sie tat die evangelische Mission ihren entschiedensten Schritt vorwärts, abermals unter der Anregung eines Nichttheologen.

Im Jare 1731 reiste Graf Zinzendorf zur Krönung Christians VI. nach Kopenhagen. „Ich sehe", schreibt Freiherr v. Schrautenbach (Der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit S. 161): „ich sehe immer mit Vergnügen diesem Manne durch seine ganze Geschichte nach — wie er durch die Umstände nach und nach auf das gebracht worden ist, was von vielen als die Rolle angesehen wird, die er sich zu spielen auserſehen hatte". Dieser Besuch in Kopenhagen brachte die seit seinem Aufenthalt auf dem Halleschen Pädagogio, besonders bei einem Besuche Ziegenbalgs in der Heimat angeregten Missionsgedanken des Grafen zur Ausfürung. „Die Missionen sind in der Gemeinsache charakteristisch, so vollkommen dem Genio angemessen, dass, wären sie nicht vorhanden, so würde man nicht absehen, wie sie nicht täglich noch entstehen müssten. Der Graf und Herr von Wattewille hatten sie von Jugend an zum Objekt gehabt. Nun kamen sie aber auf eben die zufällige Art zur Wirklichkeit, wie die ganze Sache entstanden war. Ein Mohr in Kopenhagen erzälte den Brüdern, die mit dem Grafen dahin gekommen waren, dass seine Schwester in St. Thomas, eine Sklavin, schon seit langen Jaren ein Verlangen trüge, Auskunft über die Religion zu bekommen. Sie hätte ihr Verlangen unter den Europäern noch nicht befriedigen können. Dieser Mensch, Anton, Kammermohr des Grafen Laurwig, tat darauf eine expresse Reise nach Herrnhut und forderte die versammelte Gemeinde auf, sich dem Unterrichte seines Volkes zu unterziehen. Zu gleicher Zeit hatten die Brüder in Kopenhagen auch von den Grönländern gehört; und zu beiden Unternehmungen meldeten sich Brüder. Ihr Anerbieten wurde über ein ganzes Jar geprüft; es wurde ihnen von einigen Brüdern, selbst von Ältesten, widerstanden; sie hielten aber an und der Effekt hat ihren Trieb gerechtfertigt" (Ebend. S. 169).

Rasch folgte die Tat. Schon im August 1732 traten die für St. Thomas bestimmten Leop. Dober und Dav. Nitzschmann, jeder mit 18 Mk. Reisegeld versehen, und im Januar 1733 die beiden für Grönland abgeordneten Vettern Matth. und Christ. Stach ihre Reisen an. Am 30. März 1739 wurde, als der Erstling im letzteren Lande, der bekannte Kajarnak getauft und der mit Joh. Beck 1734 nachgesandte Br. Böhnisch sang das berühmt gewordene Lied:

„Die Welt mag immer lachen Bei unsern Sachen
Und fragen, was wir Schwachen In Grönland thun.
Wir wollen unsern Nachen Nicht lassen ruhn,
Und vor der List des Drachen Das Haus bewachen
Und Heiden selig machen. Sie wollen nun!"

Und immer weitere Sendboten gingen auf neue Missionsgebiete: 1733 nach St. Croix, wo in kurzer Zeit zehn das Opfer des ungesunden Klimas wurden, denen Zinzendorf nachrief:

„Es wurden zehn dahingesät, als wären sie verloren;
Auf ihren Gräbern aber steht: das ist die Saat der Mohren."

1735 nach Suriname; 1737 nach der Guineaküste und nach dem Kaplande; 1740 nach Nordamerika zu den Indianern; 1754 nach Jamaika; 1756 nach Antigua. In zwei Jarzehnten hatte also die kleine Brüdergemeinde mehr Missionen ins Leben gerufen, als die gesamte evangelische Kirche in zwei Jarhunderten. Bei dem Tode Zinzendorfs (9. Mai 1760), der selbst mehrere Missionsreisen (nach Westindien und Pennsylvanien) gemacht, konnte einer seiner Mitarbeiter in Warheit von ihm sagen: „die gegenwärtige Zeit erkenne es, oder sie erkenne es nicht, so wird doch die Nachwelt nicht verschweigen, dass es dieser Knecht Christi gewesen sei, dem der Heiden Seligkeit und dass aller Welt Ende das Heil Gottes sehen möge, Tag und Nacht am Herzen gelegen habe" (Verbeck, Zinzendorfs Leben und Charakter). Was der fromme Graf gelegentlich der weltbekannt gewordenen Abendmalsfeier am 13. August 1727 gesungen:

„Herrnhut soll nicht länger stehen,
Als die Werke deiner Hand
Ungehindert drinnen gehen;
Und die Liebe sei das Band,
Bis wir fertig und gewärtig,
Als ein gutes Salz der Erden
Nützlich ausgestreut zu werden“ —

das wurde Warheit: die Brüdergemeinde wurde ein Salz der Erde vornehmlich dadurch, daſs sie eine Missionsgemeinde par excellence wurde, und es blieb auch nach Zinzendorfs Tode bis auf den heutigen Tag (L. Th. Reichel, Das Missionswerk der Brüderkirche in der Allg. M.-Z. 1874, S. 306 ff. und Römer, Das Missionswerk der evang. Brüdergemeine, 2. Aufl. 1881).

Die großartige Missionstätigkeit der numerisch so unbedeutenden Brüdergemeinde, die zusammen nur c. 30,500 Seelen zält, ist ein Unicum in der ganzen christlichen Kirchengeschichte und sie erklärt sich nur dadurch, daſs diese Gemeinde troß aller ihr anhaftenden Schwächen die Darstellung einer im evangelischen Glauben gegründeten und in der Liebe Christi gewurzelten Gemeinschaft ist, in welcher Marien- und Marthasinn in gesunder Weise sich vereinigt. Daher wont der Missionstrieb hier der Gemeinschaft als solcher inne. „Brüderunität und Mission sind unzertrennlich verbunden. Es wird nie eine Brüderunität geben one Heidenmission oder eine Brüdermission, die nicht Sache der Kirche als solcher ist“ (Verlaß der allg. Synode von 1869, § 13). Zweifellos „lebt“ die Brüdergemeinde von ihrer Mission bis auf den heutigen Tag. „Man wird Mühe haben“, sagt schon Schrautenbach, „zu bestimmen, ob in der nachfolgenden Zeit diese Missionen herein- oder hinauswärts mehr ausgetragen haben“.

„Im Glauben wagen“ — das machte von Anfang an die kleine Gemeinde so tatmutig. An Personen, die sich zum Missionsdienst auch auf den gefärlichsten Gebieten stellten, fehlte es nicht. Im Unterschiede von der dänisch-halleschen Praxis sendete man unstudirte Missionare aus, deren Demut und Treue die Vorurteile gegen die „ungelehrten Laien“ allmählich überwand. Kosten wurden anfänglich verhältnismäßig wenig verursacht; die Brüder waren nicht nur zur äußersten Einfachheit und Sparsamkeit angewiesen, sondern sollten auch durch ihrer Hände Arbeit ihren Unterhalt mitverdienen. Schulden wurden teils durch die Gemeinden, teils durch auswärtige Freunde und Gönner immer bald gedeckt. — Von Massenbekehrungen wollte man, hierin ganz in Übereinstimmung mit den Pietisten, grundsätzlich nichts wissen. „Sehet zu“, rief Zinzendorf den Missionaren nach, „ob ihr dem Lamm einige Seelen gewinnt“ und Spangenberg erklärte: „Wir sind überzeugt, daſs es unser Beruf nicht sei, auf Nationalbekehrungen, das ist auf die Einfürung ganzer Nationen in die christliche Kirche es irgendwo anzutragen“. Dieser Grundsatz, unter den gegebenen Verhältnissen ebenso natürlich, wie für die Missionsanfänge praktisch richtig, wurde die Ursache der mangelnden Selbständigkeit in den Missionsgemeinden und der Unterlassung der Heranbildung eines eingeborenen Pastorenstandes, Übelstände, die noch heute in den Brüdermissionen nachwirken. In der neuesten Zeit ist aber die Gemeinde vor die ernste Frage gestellt, ob der tatsächliche Verlauf auch ihrer Missionsgeschichte sich mit diesem ursprünglichen Grundsatze auf die Dauer verträgt. — Die Missionsmittel waren und sind rein geistlicher Art. Die Getauften wurden in Gemeinden ganz nach dem Muster der heimatlichen organisirt und seitens der Missionsleitung, die einen integrirenden Bestandteil der Unitäts-Ältestenkonferenz bildet, fleißig visitirt.

Leider blieb das durch die glaubensstarke Brüdergemeinde gegebene mächtige Beispiel zunächst one Anregung für die übrige evangelische Christenheit. Die Schuld daran trägt der Rationalismus, der durch die Untergrabung des Offenbarungsglaubens auch die Wurzeln des Missionslebens ausriſs. War die alte Orthodoxie infolge ihres doktrinären Eifers um die reine Lehre ein unfruchtbarer Baum, so war der Rationalismus durch seine philiströse Polemik gegen die übernatürlichen Warheiten und Kräfte des Evangelii das erst recht. Auf dem

Boden jener Orthodoxie konnte die Mission wachsen, man wollte sie bloß nicht pflanzen; auf dem rationalistischen Boden aber kann sie gar nicht wachsen und muſs eingehen, selbst wenn sie vorher auf ihn gepflanzt gewesen wäre, wie das tragische Geschick der Halleschen Mission zur genüge beweist. So beschränkte sich das Missionsleben des deutschen Protestantismus auf die Brüdergemeinde und die mit ihr und Halle verbundenen kleinen pietistischen Kreise, bis durch Urlspergers „Deutsche Christentumsgesellschaft“ (1780), durch die von England aus auf den Kontinent sich verbreitende religiöse Erweckung und Missionsbegeisterung und durch die welthistorischen Stürme um die Wende des Jarhunderts ein allgemeinerer und mächtigerer Missionsgeist erwachte.

Dennoch überragte Deutschland im 18. Jarhundert durch das, was es für die Mission tat, alle übrigen Länder der evangelischen Christenheit. Missionsarbeiter, wie Francke und Zinzendorf, waren sonst nirgends zu finden. Sie sind im Grunde die Väter der evangelischen Heidenmission; die anderen Vorläufer der gegenwärtigen Mission haben nur an dem Abendgewölk gekräuselt. Mit ihnen und ihren Werken hängt mehr oder weniger direkt fast alles zusammen, was in der Zukunft Größeres zur Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden geschah.

In Holland erlamte der erste Eifer der bald mechanisch gewordenen Regierungsmission schnell. Mit dem Anbruch des Zeitalters der Aufklärung vergaß man der Missionspflicht gegen die Kolonieen. Je länger je mehr begünstigte man aus Politik den Mohammedanismus, bis diese Toleranz gegen den Islam fast zur Intoleranz gegen die evangelische Mission wurde.

Auch in England bietet das 18. Jarhundert ein wenig erfreuliches Bild. Zwar trat 1701 die Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts ins Leben; allein schon die geringe Steigerung der Jareseinnahmen von 1701: 30,704 Mk. bis 1791 auf 52,160 Mk. (wärend von 1801 bis 1879 die Einnahme von 128,140 auf 2,633,480 Mk. steigen) beweist, daſs die Gesellschaft nur ein sieches Dasein hinschleppte. Für die eigentliche Heidenbekehrung hat sie in jener Zeit nur unter den Indianern und Negern Amerikas einige sehr geringe Versuche gemacht (Brown III, App. I). Mehr tat die Society for promoting christian knowledge, die schon frühe, besonders durch den Eifer Anton Wilhelm Böhmes, eines nach England übergesiedelten und dort zum Hofprediger ernannten Schülers Franckes (Kramer II a. a. O.) veranlaſst wurde, mit der dänisch-halleschen Mission in Verbindung zu treten, dieselbe je länger je mehr mit Geldmitteln zu unterstützen und durch ihre Verbindung mit Indien auch sonst wesentliche Dienste zu leisten. Überhaupt war diese Mission infolge der Verbreitung der Schriften Franckes in England ziemlich populär; selbst am Hofe wurde für sie gesammelt und schon König Georg I. hatte Ziegenbalg und Gründler durch einen freundlichen Privatbrief wenigstens sein Interesse an ihrer Arbeit bezeugt (Sherring, The history of Prot. Missions in India p. 9. 13). Auch in Edinburg bildete sich 1709 eine Society in Scotland for propagating christian knowledge, die indes außer einer seit 1740 begonnenen Tätigkeit für die nordamerikanischen Indianer gleichfalls keine weitere Heidenmission trieb. Unter den durch sie entsendeten Missionaren hat sich David Brainerd besonders hervorgetan (Grundemann I, 2, S. 68 ff.). Änlich stand es mit der Corporation for the prop. of the gospel in New-England, die mehrere Missionare zu den Indianern sandte (Brown III, App. II u. III), one jedoch einen dauernden Einfluſs zu üben. Endlich bemühte sich auch der bekannte Doddridge († 1751) in seiner Gemeinde Northhampton und unter seinen Amtsgenossen einen kleinen Missionsverein zustande zu bringen und Missionare für die Indianer auszubilden, aber die Zöglinge verließen ihn aus Glaubensschwäche, und das Missionsinteresse, das er anregte, scheint die Grenzen seiner Parochie kaum überschritten zu haben.

Die Missionstätigkeit war in dieser Zeit den Engländern freilich nahe genug gelegt, da ihre Herrschaft zur See mittlerweile einen schon bedeutenden Aufschwung genommen hatte und bereits auf dem Wege war, die aller andern europäischen Nationen zu überflügeln. In Nord- und Centralamerika, in Westafrika

und vor allem in Ostindien war ihnen dadurch eine weite Tür zu den Heiden aufgetan worden. Aber abgesehen von den Unterstützungen der Indianer- und der dänisch-halleschen Mission geschah von England aus bis gegen Ende des 18. Jarhunderts nichts zur Ausbreitung des Reiches Gottes unter nichtchristlichen Völkern. Und warum bleibt in dieser langen Zeit die britische Missionsgeschichte fast ein leeres Blatt? Weil der Geist des Glaubens fehlte, der allein die Kraft hat, dieses Blatt zu beschreiben. „Mit der Restauration brach eine Sintflut von Satire über das puritanische Regiment aus. Hofunterhaltung, Theaterspiel und Schöngeisterei vereinigten sich, das Christentum lächerlich zu machen, und der Ton des Tages war: ein Religionsspötter zu sein. In dieser Epoche lieferte England jene freigeisterischen Schriften, welche so viel Schaden in der Welt angerichtet haben. Die beiden Kirchenparteien dauerten dabei fort; aber die antihierarchische verlor immer mehr die innere Kraft, die sie ehedem gehabt; sie figurirt vielmehr in der Geschichte der damaligen Zeit nur als eine politische Partei, die sich an die Whigs anschloss. Die bischöfliche Partei aber erfur zugleich einen Verfall von anderer Art. Um den Spöttern entgegenzuarbeiten, kam man auf den Einfall, das Christentum hauptsächlich von der Seite vorzustellen, wo es den wenigsten Einwendungen ausgesetzt ist, nämlich von Seiten seiner Sittenlehre; und um den Weisen dieser Welt noch gefälliger zu werden, wurden die Glaubenslehren nach und nach wegexegisirt ... Kurz es wurde damals dasjenige System erfunden, welches man heutzutage (1797) Neologie zu nennen pflegt. Wie dunkel die Nacht war, die auf diesen Verfall folgte, kann am besten aus den Umständen ersehen werden, welche den Anbruch des neuen Tages begleiteten. Die beiden Wesleys und Whitefield waren die ersten Werkzeuge dazu. Im Anfange waren sie nicht viel besser als Neologen; nicht aus Feindschaft gegen das Kreuz Christi, sondern weil sie nichts davon wussten.. Als die Wesleys von dem Bischof der Brüdergemeinde, P. Böhler, zum ersten Mal in ihrem Leben hörten, dass der Mensch allein durch den Glauben an unsern Herrn Jesum Christum selig werde, waren sie voll Verwunderung, dieselbe Lehre nun überall in der Bibel zu finden, welches sie vorher nie bemerkt hatten, und suchten hiernächst zu erforschen, ob sich's auch in der Erfarung so finde. Als John Wesley auf die Nachricht, dass er in Herrnhut Auskunft darüber bekommen könne, 1738 ausdrücklich darum dahinreiste: ging er dort von Haus zu Haus, um die Erklärungen der Einwoner zu vernehmen, und bekam dort von ihnen einzeln und namentlich umständliche und befriedigende Auskunft — wie dieses alles und noch sehr viel merkwürdiges in den noch vorhandenen gedruckten Tagebüchern des Herrn John Wesley von der damaligen Zeit zu lesen ist". „Der selige Bischof Spangenberg pflegte oft davon zu erzälen, wie den Leuten damals, wo man nur hinkam, das Evangelium ganz etwas neues war, sodass es immer sein erstes war, ihnen die Geschichte Jesu Christi zu erzälen, als wenn er Heiden vor sich hätte.. England hatte, wie die alten Griechen und Römer, Philosophen, Dichter, Redner von der ersten Größe; aber auch, sowie sie, beinahe weiter nichts. Nie hatte das Volk schönere Moralpredigten gehört, und nie war die Immoralität bis zu einem so hohen Grade gestiegen" (Mortimer, Die Missions-Societät in England. Geschichte ihres Ursprungs und ihrer ersten Unternehmungen". Vorrede S. XI ff. — Änlich wie Wesley ging es Whitefield bei der Lektüre der Schriften August H. Franckes. Ebd. S. XIX).

Erst mit dem Anbruch eines neuen Glaubenslebens erwachte gegen Ende des Jarhunderts der Missionsgeist, der von England aus allmählich über den Kontinent und nach Amerika sich verbreitend, die gegenwärtige Periode der Weltmission herbeifürte, zu welcher alle bisherigen Versuche nur Vorläufer gewesen. Da diese neu erwachte Begeisterung aber im innigsten ursächlichen Verhältnis zur Missionstätigkeit des 19. Jarhunderts steht, so müssen wir sie auch im Zusammenhang mit dieser betrachten und unsere chronologische Disponirung an dieser Stelle ein wenig durchbrechen.

IV. Das 19. Jarhundert. Wärend in Deutschland der Rationalismus seine verödende Macht immer weiter ausdehnte, fand in England durch die Wes-

leys und Whitefield jene mächtige religiöse Erweckung statt, welche unter dem sichtlichen Segen Gottes der Ausgangspunkt für eine der großartigsten Belebungen der christlichen Kirche wurde. Wol verschloss man diesen gewaltigen Zeugen die Kirchtüren; aber wie der auferstandene Christus einst auch durch verschlossene Türen in die Mitte seiner Jünger trat, so drang der wider aufgelebte Glaubensgeist je länger je mehr in die bischöfliche Kirche ein und erfüllte auch die mehr oder weniger abgestorbenen Dissentergemeinschaften mit neuem Leben. In einem nach Herrnhut gerichteten Schreiben des Dr. Haweis, eines Predigers der Statskirche und besonders tätigen Mitstifters der Londoner M.-G., — aus dem J. 1797 — heißt es: „Sie werden mit Vergnügen hören, dass in der englischen Kirche zwischen 4- bis 500 sind (und in der schottischen werden, wie ich glaube, ziemlich ebensoviele sein), welche die evangelische Lehre füren; und in den andern Kirchenparteien ist die Anzal der Prediger, die des Heilands Liebe mit Eifer und Salbung verkündigen, seit kurzem, wie ich denke, auf 1000 bis 1500 angewachsen, Herrn Wesleys Prediger nicht mitgerechnet, deren wenigstens 2- bis 300 sein müssen. Die Anzal derer, welche die evangelische Warheit bekennen, hat sich, wie ich getrost sagen kann, seit meinem Gedenken 40fältig vermehrt. Und da ich viel herumreise, so kann ich Zeuge sein von einem Geist der Liebe zu Jesu, einer brünstigen Andacht und eines Eifers für seine Ehre, der einen nicht gemeinen Gnadentag ankündigt" (Mortimer S. XXVI). Wir können leider die erquickliche Geschichte dieser geistesmächtigen Belebung, von welcher die infolge der statskirchlichen Opposition ins Leben gedrängte methodistische Denomination nur ein Absenker ist, hier nicht ins Spezielle verfolgen; es genüge zu bemerken, dass sie bald, unterstützt durch die weltgeschichtlichen Stürme und Nöte, die seit der französischen Revolution über ganz Europa kamen, sich über England hinaus verbreitete, besonders in Deutschland, wo sie die pietistisch angeregten und durch die „deutsche Christentumsgesellschaft" beeinflussten Kreise zuerst ergriff, fruchtbaren Boden fand und eine alle nationalen denominationellen und konfessionellen Schranken überbrückende Gemeinschaft der Gläubigen zustande brachte, in welcher ein Leben der ersten Liebe pulsirte. Dieser Erweckung fehlte ganz und gar der doktrinäre Zug; es war ein Ringen nach der persönlichen Ergreifung des Heils. Man nahm seinen Standpunkt im Centrum und hatte seine Freude an den Grundwarheiten des Evangeliums, die eben erst wider aufgegraben worden waren. Daher die Bruderliebe, die allgemein herrschte; die Wärme, die durch alle Zeugnisse hindurchging; der Eifer, der zur praktischen Betätigung des Glaubens drängte.

Dennoch erhielt das neue Glaubensleben nicht sofort eine Missionsrichtung. Zwar legte sich diese durch die Verbindung mit der Brüdergemeinde wie mit der absterbenden dänisch-halleschen Mission, die schon länger bedeutende Unterstützungen aus England bezog, nahe; aber es mussten doch erst noch andere außerhalb der geistlichen Bewegung liegende Ereignisse eingreifen, um einen tatkräftigen und begeisterten Missionssinn zu erwecken. Und gerade in dem Zusammentreffen dieser Ereignisse mit der religiösen Belebung, aus welchem das kräftige Missionsleben selbst erst entspringt, ist die göttliche Handleitung deutlich zu erkennen. Es war wider eine jener Stunden im Reiche Gottes gekommen, von denen es heißt: „die Zeit ist erfüllet". Gott wollte das 19. Jarhundert zu einem Missionsjarhundert machen, darum tat er zu derselben Zeit die Türen der Welt auf, da er in der erstorbenen Christenheit die Totengebeine wider lebendig machte (Warneck, Warum ist das 19. Jahrh. ein Missionsjahrhundert?).

Obenan unter diesen göttlichen Türöffnungen stehen die mit Cooks Reisen in der Südsee beginnenden geographischen Entdeckungen, welche das Interesse Europas an überseeischen Ländern und Völkern neu belebten. „Die neuen Entdeckungen in der Länderkunde" heißt es in einer die Stiftung der Londoner M.G. betreffenden „Zuschrift an ernstliche und eifrige Liebhaber des Evangelii" ausdrücklich, „haben dazu beigetragen, die Wünsche der Christen in dieser Beziehung zu erweitern". Seitdem stehen Geographie und Mission in einem engen Zusammenhange mit einander und bis auf Stanleys Entdeckungsreise „durch den dunkeln Weltteil" wurde, um mit Livingstone zu reden, „das Ende der geo-

graphischen Tat der Anfang des Missionsunternehmens". Dazu wurde das Zeitalter der Entdeckungen bald auch ein Zeitalter der Erfindungen; die neuen Verkehrsmittel reduzirten die weitesten Entfernungen auf ein relativ geringes Maß und fürten einen Weltverkehr herbei, wie er in keiner früheren Zeit je existirte. Das war die göttliche Bannung der Missionswege.

Mit dem amerikanischen Befreiungskriege und der französischen Revolution wurden, und das ist das zweite bedeutungsvolle Ereignis, politisch-freiheitliche Ideeen unter den Völkern Europas in Kurs gesetzt, die ja teilweis sehr zerstörend wirkten, jedenfalls aber eine große Bewegung der Geister herbeifürten und einer gewissen Philanthropie und Humanität Ban bereiteten. Mit diesen Freiheits- und Humanitätsbestrebungen stehen die jarzehntelang für die Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei besonders in England gefürten Kämpfe im engsten Zusammenhange. So viel politischer Parteieifer und doktrinäre Schwärmerei sich auch in diese Kämpfe einmischte — in der Hand des weltregierenden Gottes waren sie eins der mächtigen Mittel, durch welche er das Mitleiden, wenigstens das Interesse an den Schwarzen in der Christenheit erweckte und die Missionstätigkeit unter den Heiden überhaupt nahe legte.

Zum dritten erwachte endlich in England im Zusammenhange sowol mit der religiösen Belebung, wie auch mit der politischen Bewegung das nationale Gewissen in Bezug auf seine Schuldigkeit gegen das damals der Herrschaft der ostindischen Kompagnie unterworfene Ostindien. Durch seine beständig wachsende überseeische Macht war jetzt England ein großer Teil der heidnischen Welt vor die Türe gelegt; aber wir haben gesehen, dass und warum bis gegen das Ende des 18. Jarhunderts, einige Missionsversuche in Amerika und die Unterstützung der dänisch-halleschen Mission abgerechnet, nichts für dieselbe getan worden war. Zwar hieß es in dem durch Wilhelm III. der ostindischen Kompagnie 1698 erteilten und ebenso in dem von der Königin Anna 1702 erneuerten Freibriefe: „dass in jeder Garnison und bedeutenderen Faktorei im besagten Ostindien ein Geistlicher sein . . und dass dieser sich auch Mühe geben solle, die Sprache des Landes zu lernen, um im Stande zu sein, die Heiden, welche etwa Diener oder Sklaven der Kompagnie oder ihre Zwischenhändler sind, in der protestantischen Religion zu unterrichten". Allein die Kapläne, welche nach Indien gingen, kümmerten sich um diese Bestimmung nicht und die Beamten der Kompagnie hätten es auch nicht gelitten. 1783 erhob sich nun in England der erste Sturm gegen die korrumpirende Wirtschaft der allmächtigen Kompagnie, welcher zunächst allerdings nur eine durch das Parlament festgesetzte neue Organisation der Verwaltung bewirkte. Auch befand sich unter den Anklagen noch keine über die Vernachlässigung des geistlichen und sittlichen Wols der Eingeborenen. Aber die Frage war doch in Fluss gebracht, die öffentliche Meinung in den Kampf gezogen und das nationale Gewissen wachgerufen. Je entschiedener man in den christlichen Kreisen die Sorge auch für das Seelenheil der Hindus forderte und mit der Abordnung der ersten Missionare dieser Forderung bald tatsächlich Ausdruck gab, eine desto feindlichere Stellung nahm die Kompagnie ein. Schon nach den Parlamentsverhandlungen von 1793, welche solche Maßregeln verlangt hatten, die „stufenmäßig zur Verbreitung heilsamer Kenntnisse und zur Hebung des religiösen und sittlichen Zustandes jener Völker beitragen", hatten die Kapitalisten der Kompagnie erklärt: „die Aussendung von Missionaren in unsere östlichen Besitzungen ist das tollste, extravaganteste, kostspieligste, unverantwortlichste Projekt, das je von einem mondsüchtigen Schwärmer in Vorschlag gebracht worden ist. Ein solcher Plan ist verderblich, unpolitisch, nutzlos, unheilbringend, gefärlich, unfruchtbar, phantastisch. Er streitet wider alle Vernunft und gesunde Politik; er bringt den Frieden und die Sicherheit unserer Besitzungen in Gefar". Allein je maßloser die Kompagnie sich dem Drängen des christlichen Gewissens entgegenstellte, desto kräftiger reagirte dasselbe, und je rücksichtsloser sie die ausgesandten Missionare behandelte, desto mehr wurde ihre eigene unheilvolle Politik aufgedeckt und desto entschiedener der Kampf fortgefürt, bis 1813 der Bann gebrochen und durch Parlamentsbeschluss Indien endlich der Missionsarbeit geöffnet wurde, nachdem man

vorher durch die Entsendung frommer Regierungs-Kapläne (H. Martyn, D. Brown, Cl. Buchanan u. a.) wenigstens etwas für die Eingebornen zu tun versucht (Ostertag, Die Ostindische Kompagnie und die Mission im Evang. Miss.-Mag. 1858, S. 201 ff.). Gerade unter diesen Kämpfen wider die Egoismuspolitik der ostindischen Kompagnie, die 1833 und 1853 zu immer vollständigeren Siegen fürten, bis nach dem großen Aufstande 1857 die Herrschaft derselben völlig beseitigt wurde, gerade unter diesen Kämpfen wuchs den Christen Englands die Erkenntnis ihrer Versäumnisschuld gegenüber den ihrer Herrschaft unterworfenen Heiden und wurde das Bewußtsein ihrer nationalen Pflicht, diese Schuld durch energische Missionstätigkeit abzutragen, immer lebendiger und mit der wachsenden Ausübung dieser Pflicht seitens der Briten erwachte das Missionsgewissen je länger je mehr auch in den übrigen Ländern der evangelischen Christenheit.

Nun ging es in England dem neu erwachten Missionsleben zu Ende des 18. Jarhunderts wie in Deutschland zu Anfange desselben: die offiziellen Organe der Kirche in ihrer Gesamtheit traten ihm oppositionell gegenüber, sodaß die Mission nicht Kirchensache, sondern wesentlich von den erweckten Kreisen in und außerhalb der Statskirche getrieben wurde. Selbst bei den Baptisten, denen das Verdienst gebürt, zuerst eine M.-G. ins Leben gerufen und zuerst einen englischen Missionar nach Indien gesandt zu haben, wurde von der Majorität der kirchlichen Organe die Inangriffnahme der Mission abgelehnt. „Diese Tätigkeit in der Sache unseres großen Erlösers“, schreibt der oben erwänte Haweis, „wird hier zu Lande Methodismus genannt; ein allgemeiner Ausdruck, der überhaupt eine mehr als gewönliche Betriebsamkeit in dem Werke des Herrn bezeichnet, ungefär so, wie derselbe Geist in Deutschland Pietismus oder Herrnhutianismus genannt wird“. Selbstverständlich konnte ein so großartiges Werk, wie die Heidenmission, nicht die Sache einzelner Christen werden; es blieb also, da die berufenen Organe der Kirche als solche sich feindlich oder doch indifferent stellten, gar nichts anderes übrig, als eine freie Vereinigung der Gläubigen. Mit dieser auf das Freiwilligkeitsprinzip begründeten Organisation der modernen Missionstätigkeit in Vereinen und Gesellschaften ist eine Macht von eminenter Tragweite in die protestantische Kirchenentwicklung eingefürt und ein socialer Defekt beseitigt, der ganz wesentlich die Schuld mitträgt, daß es bis dahin so wenig zu einer kraftvollen Lebensentfaltung innerhalb der evangelischen Kirchen gekommen war. Wir haben in diesen auf Freiwilligkeit und Selbständigkeit gegründeten Associationen, die je länger je mehr sich auch in Bezug auf alle heimatlichen Glaubens- und Liebeswerke einbürgerten, einen evangelischen Ersatz für die in der katholischen Kirche so mächtigen geistlichen Orden, und wenn nicht alles täuscht, eine göttliche Präparation für die Kirchengestaltung der Zukunft. Nirgends ist in einer protestantischen Statskirche die Mission wirklich Kirchensache geworden, und wo man den Versuch dazu gemacht, wie z. B. in Dänemark und Schweden, da ist das Resultat ein klägliches gewesen. — Nur eine Anzal Freikirchen treiben als solche Mission.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns nun zur Geschichte der Gründung der einzelnen Missions-Gesellschaften, und zwar zunächst in England. Dieselbe bildet eine der erquicklichsten Episoden in der evangelischen Kirchengeschichte überhaupt; denn sie ist belebt von begeistertem Glauben, brüderlicher Liebe, kindlicher Freudigkeit, mutigem Zeugengeiste, innigem Gebets- und feurigem Tätigkeitseifer, heiligem Opfersinne — kurz es ist wirklicher göttlicher Lebensodem, der einem aus dieser Geschichte entgegenweht.

„Heiland, deine größten Dinge beginnest du still und geringe“ — diese Überschrift trägt auch die Geburtsgeschichte der Mission des 19. Jarh.'s. Am 2. Oktober 1792 vereinigten sich zu Kettering in Northamptonshire auf Anregung des ehemaligen Schusters W. Carey zwölf baptistische Prediger zur Stiftung der „Baptist Society for propagating the gospel amongst the heathen“. Bereits seit 1784 hatten in einem kleinen Kreise erweckter Baptisten monatliche Gebetsstunden um

ein revival of religion stattgefunden. Dann hatte Carey seine Inquiry into the obligation of Christians to use means for the conversion of the heathen veröffentlicht und am 31. Mai 1792 zu Nottingham seine berühmte Predigt über Jes. 54, 2: „Erwarte große Dinge von Gott und unternimm große Dinge für Gott" gehalten. In Carey selbst waren die Missionsgedanken wol wesentlich durch die Cookschen Reiseberichte angeregt worden, wie er denn auch ursprünglich nach Tahiti zu gehen entschlossen war. Auf Indien wurde die Aufmerksamkeit erst gerichtet durch einen von dort zurückgekehrten Mr. Thomas. Schon am 13. Juni 1793 ging dann Carey selbst auf einem dänischen Schiffe nach Bengalen, aber erst 1800 kam es zu einer festen Niederlassung in dem Dänemark gehörigen Serampur und erst 1803 durften schüchterne Predigtversuche in Kalkutta gemacht werden. Männer wie Ward, Marschman und Yates folgten. Bereits 1809 erschien die erste vollständige Bengalibibelübersetzung des sprachenbegabten und arbeitseifrigen Carey, die erste seiner umfassenden litterarischen besonders linguistischen Arbeiten, die freilich nicht alle das überschwengliche Lob verdienen dürften, mit dem man sie früher überschüttete. (Marshman, The life and times of Carey.) 1814 hatte die Gesellschaft bereits eine Einnahme von 97,134 Mk. und zälte 14 europ. und 28 eingeb. Missionare auf 20 Stationen in Nordindien mit 500 Bekehrten. 1812 wurde eine neue Mission in Ceylon, 1813 auf Jamaika und anderen westind. Inseln (Knibb, Burchell), 1840 in Westafrika (Fernando Po und am Kameruns), 1859 in China und jüngst auch in Japan in Angriff genommen. Besonders Tüchtiges hat die Gesellschaft in sprachlichen und Übersetzungsarbeiten geleistet (Wenger in Indien). 1880 hatte sie auf allen ihren Missionsgebieten 82 Missionare, 57 eingeborne Pastoren in sich selbst erhaltenden Gemeinden, 241 Evangelisten und c. 33000 Kommunikanten oder volle Kirchenglieder *). Die Einnahme hat sich gegen die oben angegebene Summe fast verzehnfacht, sie betrug 1879: 904,662 Mk. (Underhill, Christian missions in the East and West in connection with the Baptist Miss. Soc.). Organ der Gesellschaft: The Miss. Herald. Schon 1817 bildeten die General Baptists, die die arminianische Lehre von der Gnadenwal vertreten, eine eigene Missionsgesellschaft, welche indes nur 6 Missionare und zwar in Indien unterhält, c. 1000 Kommunikanten zält und etwa 60,000 Mk. Einnahme hat. Organ: Miss. Observer mit dem Gen. Bapt. Magazine.

In viel eingreifenderer Weise als die Stiftung der Bapt. M. S. bewegte die der „London Miss. Society" die christlichen Kreise der Heimat. Nachdem seit dem August 1794 durch eine Reihe warhaft erbaulicher Zuschriften an „Liebhaber des Evangelii" unter Geistlichen und Laien, in der bischöflichen Kirche und den Dissentergemeinschaften (bei Mortimer S. 4 ff.), die Dr. Bogue mit einem Aufsatze im Evang. Magazine eröffnet hatte, die Begeisterung entflammt und schon vorher durch Hornes Letters on Missions an das Gewissen der Geistlichkeit ein mächtiger Appell gerichtet worden war, wurde am 21. Sept. 1795 die erste vorbereitende Versammlung gehalten, in welcher man bezeugte, „dass eine eifrige Geistesvereinigung in Absicht auf die Unternehmung zum besten der Heiden nicht nur in der gegenwärtigen Versammlung, sondern unter ernstlichen Christen durch die ganze Insel die Oberhand gewonnen hatte". Einmütig ward daher die Errichtung einer Gesellschaft beschlossen, „um Missionare in heidnische und andere unerleuchtete Länder zu senden". „Ein hinnehmendes Freudengefül bemächtigte sich der Herzen vieler, wärend diese wichtige Resolution gefasst wurde. Sobald man vor Rürung zu Wort kommen konnte, verlas Pfarrer Eyre den Entwurf eines Plans, der am folgenden Tage der allgemeinen Versammlung vorgelegt werden sollte". In den 3 folgenden Tagen wurden in verschiedenen Kirchen Londons 6 solenne Gottesdienste gehalten, in denen mit Beweisung des Geistes und der Kraft vor großen Zuhörerscharen gepredigt wurde. Das Charakteristische bei der Stiftung dieser Gesellschaft war die Vereinigung von Geistlichen und Laien aus den Independenten, Presbyterianern, Methodisten und Bischöflichen. „Die

*) Ich bemerke ausdrücklich, dass in dieser ganzen Statistik unter Kommunikanten stets die kommunionfähigen Kirchenglieder verstanden sind.

kleinlichen Unterscheidungen unter uns von Namen und Formen" sagte Dr. Haweis in seiner gewaltigen Predigt über Mark. 16, 15 f., „und die Verschiedenheiten der Kirchenverfassung sollen heute von dem größeren, edleren und bedeutungsvollen Christennamen verschlungen werden; und unser einziges Bestreben wird sein, nicht die Absichten irgend einer besonderen Abteilung zu befördern, sintemal Christus nicht geteilt ist, sondern mit vereinigten Bemühungen die Herrlichkeit seiner Person, die Vollkommenheit seines Werkes, die Wunder seiner Gnade und die überschwenglichen Güter seiner Erlösung in der Ferne bekannt zu machen", eine Erklärung, die dann ausdrücklich in die Statuten aufgenommen wurde. — Als nächstes Missionsgebiet wurde unter dem Einflusse der Cookschen Berichte die Südsee bestimmt. Aus der großen Zal, die sich zum Missionsdienst gemeldet, wälte man 29 Männer aus, unter ihnen 4 ordinirte Geistliche, 1 Wundarzt und viele Handwerker. Ein eigenes Missionsschiff, „Duff", wurde für 100,000 Mk. gekauft; schon am 10. August 1796 verließ dasselbe unter der Fürung des trefflichen Kapitän Wilson von den Gebeten Tausender begleitet die Heimat und am 4. März 1797 lichtete es vor Tahiti die Anker. Nach anfänglichem Miserfolg und mancherlei schmerzlichen Erfarungen drang diese Südseemission, besonders unter der Fürung von John Williams (Prout, Memoirs of the life of the Rev. J. Williams, Miss. to Polynesia und Besser, J. Williams, der Missionar der Südsee) je länger je siegreicher von Inselgruppe zu Inselgruppe und zält jetzt auf 8 derselben über 20,000 Kirchenglieder (gegen 80,000 getaufte Christen und Taufkandidaten). Bald wurden weitere Missionsgebiete in Angriff genommen: 1798 Südafrika (van der Kemp, Moffat, Livingstone); 1804 Indien (Mullens, Scherring); 1807 China (Morrison, Milne, Medhurst); 1807 britisch Guiana und Westindien; 1818 Madagaskar (Brown II, p. 98—276; Ellis, History of the London Miss. Soc.; Mullens, London M. S. Miss. principles and plans). 1880 hatte die Gesellschaft 136 englische und 371 eingeborne ordinirte Arbeiter, unter deren Pflege c. 100,000 Kirchenglieder (c. 350,000 Christen) standen; die Einnahmen, die bereits 1856 auf 1,646,620 Mk. gestiegen waren, betrugen 1880: 2,043,256 Mk. Organ: The Chronicle of the London Miss. Soc.

Der interdenominationelle Charakter der Gesellschaft war freilich nicht von langer Dauer. Je länger je mehr überwog das independentische Element und troß des oben erwänten § 3 des Statuts ist die Londoner Missionsgesellschaft heute eine ausschließlich independentische. Zunächst zweigten sich die Episkopalen von ihr ab. Je tiefere Wurzeln auch bei diesen das neue geistliche Leben schlug, desto mächtiger machte sich das Verlangen nach einer eigenen kirchlichen Mission geltend. Schon am 12. April 1799 begründeten daher 16 Geistliche der Statskirche, die u. a. von Wilberforce aufs kräftigste unterstützt wurden, die Society for missions to Africa and the East; eine Bezeichnung, die 1812, um den Zusammenhang mit der bischöflichen Statskirche noch erkennbarer hervortreten zu lassen, in den jetzigen Namen: The Church Miss. Soc. for Africa and the East umgeändert wurde, doch betonte man bei dieser Änderung ausdrücklich, „daß die freundliche Beziehung zu anderen protestantischen Missionsgesellschaften festgehalten werden solle" — eine statutarische Bestimmung, welche bis auf den heutigen Tag in der Praxis auch wirklich befolgt wird. Aber troß der prinzipiellen Anerkennung der bischöflichen Privilegien (Ordination, Konfirmation, Kirchweihung) und relativen Oberaufsicht auch über die auszusendenden Missionare erhielt man erst nach einem Jare eine mündliche indirekte bischöfliche Nichtmißbilligung; erst 1815 traten die ersten 2 Bischöfe bei und noch 1840 befanden sich erst 9 Bischöfe unter den Mitgliedern der Gesellschaft, zu der jetzt allerdings die 4 Erzbischöfe und 69 britische und Kolonial-Bischöfe gehören. — Unter den bis 1825 entsandten 96 Missionaren waren 28 deutsche aus Berlin und Basel und 32 englische Geistliche, von denen 1815 die beiden ersten in den Missionsdienst sich gestellt; die übrigen waren Laien. In diesem Jare trat auch das Missionsseminar zu Islington (London) ins Leben, aus welchem bis 1878 420 Missionare hervorgegangen sind, von denen 380 die bischöfliche Ordination empfangen haben. In Summa hat die Gesellschaft bis 1878 c. 800 Missionare entsandt, unter ihnen

126 universitätlich Graduirte; 14 dieser Missionare sind zu bischöflichen Würden gelangt; von ihren eingeborenen Geistlichen sind 293 ordinirt, einer (S. Crowther) sogar Bischof geworden. — Die ersten ihrer Missionare (Zöglinge Jänickes) gingen 1804 nach Westafrika (Rio Pongas, später Sierra Leone), dann wurden nacheinander folgende noch bis jetzt bearbeitete Missionsgebiete in Angriff genommen: Indien (1813), Neuseeland (1814), Ceylon (1818), Nordwest-Amerika (1823), Ostafrika (1844, erweitert 1874), Westafrika (Yoruba, später Niger 1845), China (1845), Mauritius (1856), Japan (1869), Persien (1875), zuletzt die Viktoria Nyanza-Mission (1876). In Sierra Leone besteht jetzt eine selbständige Kirche, deren Gliederzal (5035, Christen 15,340) in den Berichten der Gesellschaft nicht mehr aufgefürt wird, wie sie auch ihre westindischen Gemeinden den dortigen Parochialverbänden an- und von ihrer Statistik ausgeschlossen hat. Würde man diese ehemaligen Missionsgemeinden aber mitrechnen, so ergeben sich als das heutige Resultat der umfassenden Arbeit dieser Gesellschaft c. 34,500 Kommunikanten (165000 Getaufte und Taufkandidaten). Die Einnahme, welche 1805: 23,640 Mk. und 1855: 2,286,860 Mk. betrug, ist 1880 auf 4,562,840 Mk. gestiegen, eine Summe, welche keine andere Missionsgesellschaft bis jetzt erreicht hat. Aber nicht bloß durch ihre Größe, sondern ebenso durch ihre evangelische Weitherzigkeit, ihre brüderliche Verträglichkeit und Noblesse, ihre gesunden methodischen Prinzipien, ihre treffliche Organisation daheim wie draußen, ihre weise Leitung nimmt die Church M. S. eine der ersten Stellen unter allen protestantischen Missionsgesellschaften ein. Mit aller Entschiedenheit hat die Gesellschaft an der bischöflichen Verfassung festgehalten; je länger je mehr wird sie aber infolge von Schwierigkeiten, welche ihr die ritualistischen kolonialen statskirchlichen Bischöfe bereiten, dahin gedrängt, möglichst überall eigene Missionsbischöfe, wie sie deren bereits mehrere hat, weihen zu lassen. (Church Miss. Atlas mit Text. The Jubilee Volume of the Ch. M. S. 1849. Brown II, p. 276—396). Organ: Church. Miss. Intelligencer and Record.

Mit dem Anfange des 19. Jarhunderts begann auch die alte Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts (S. P. G.) neu aufzuleben und Schritt vor Schritt eine immer umfassendere Heidenmissionstätigkeit in Angriff zu nehmen, mit der aber fortgehend die Seelsorge für die britischen Kolonisten verbunden ist, von welcher sich die erstere in den Berichten oft schwer scheiden läſst. Je länger je entschiedener ist diese Gesellschaft die Vertreterin der Prinzipien der hochkirchlichen resp. ritualistischen Richtung in der englischen Kirche geworden. Mit großem Eifer betreibt sie daher die Errichtung neuer Bistümer, in denen sie fast das Universalmittel der Evangelisirung erblickt und mit deren Hilfe sie sich berechtigt glaubt, als Repräsentantin „der Kirche“ überall „auf fremdem Grund zu bauen“. Sie hat dadurch schon viel Verwirrung angerichtet und steht eigentlich mit keiner einzigen protestantischen Missionsgesellschaft auf freundschaftlichem Fuße, wol aber hat sie mehr als einmal Rom in die Hände gearbeitet. Aus ihrem Report pro 1879 erfaren wir, daſs es in Summa 70 englische Kolonial- und Missionsbischöfe gibt, wärend die bischöfliche Kirche Amerikas deren 63 hat. — Seit 1801 bekundet das Steigen der Einnahme von c. 50,000 Mk. (1791) auf 128,000 (1801) und 257,160 (1821), daſs die Gesellschaft eine regere Tätigkeit entfaltet. Nach der Errichtung eines Bistums in Kalkutta und einer Art bischöflicher Missionsschule, die allerdings, trotz des Eifers des 2. Bischofs, Heber (Taylor, Memoirs of the life and writings of R. Heber), keinen Bestand hatte, sendete die S. P. G. ihre ersten Missionare nach Indien und besetzte allmählich nicht nur alle diejenigen Gebiete, in denen englische Kolonialbistümer errichtet wurden (besonders Nordamerika, Westindien, Guiana, Süd- und Westafrika, Australien, Neuseeland, Ceylon, Barma), sondern sie installirte auch Missionsbischöfe in Borneo, China, Japan und drängte sich mit solchen selbst auf Hawai und Madagaskar ein, wärend die sog. Universitätenmission in Ostafrika (Rowley, The story of the Universities Mission to Central Africa), die melanesische Mission, die besonders durch Bischof Patteson bekannt geworden ist (Baur, John Col. Patteson, der Missionsbischof von Melanesien) und

die neueste Oxford-Mission in Indien nur in losem Zusammenhange mit ihr steht. Eine übersichtliche Geschichte dieser Missionsgesellschaft fehlt; am besten orientirt: Tucker, Under his banner, papers on the miss. work of modern times. Auch eine zuverlässige Statistik läßt sich von ihr nicht geben, da das koloniale von dem eigentlichen Missionswerk in den Berichten nicht getrennt wird. Es mögen wol jetzt c. 100,000 Heidenchristen unter der Pflege ihrer 250 Missionare stehen. Die Gesamteinnahme betrug 1879: 2,633,480 Mk. Organ: The Mission Field.

Unter den Methodisten war von Anfang an ein reger Missionsgeist lebendig. War doch schon John Wesley selbst in Nordamerika gewesen und seit 1769 eine ganze Anzal Prediger aus dem geistlichen und Laienstande dorthin gegangen, die auch Heidenmissionsversuche bis zur Nordgrenze der britischen Besitzungen machten. Eine viel bedeutendere Missionstätigkeit entfalteten aber die Methodisten in britisch Westindien, wohin 1786 Th. Coke, dessen Reiseziel eigentlich Nova Scotia war, verschlagen wurde. Nachdem dieser eifrige Mann, in dessen Händen wesentlich das Missionswesen lag und auf dessen Anregung auch in Westafrika bereits 1811 ein Missionsanfang gemacht worden war, den atlantischen Ozean 18mal durchschifft, starb er 1814 auf einer Reise nach Ceylon, wo er, obgleich 76 Jare alt, die dritte methodistische Mission begründen wollte. Erst nach seinem Tode stellte sich die Notwendigkeit der Konstituirung einer besonderen Missionsgesellschaft, der Wesleyan M. S., heraus, welche ganz das Gepräge der methodistischen Organisation trägt, die eine so große Stärke dieser Denomination bildet. Bald nachdem die Gesellschaft in Ceylon (1814) festen Fuß gefaßt, begann sie (1815) parallel mit der Londoner Gesellschaft (Schmelen) ihre Arbeit in Südafrika, 1817 auf dem indischen Festlande, 1822 in der Südsee (Australien, Neuseeland, Tonga- und Witiinseln), 1851 in China — dabei ihre beiden ältesten Missionsgebiete, Westindien und Westafrika, immer erweiternd. Die nordamerikanischen wie die ozeanischen Missionen stehen nicht mehr unter der Oberleitung der Londoner, sondern die erstere unter der der Kanadischen, die bereits eine eigne Mission in Japan angefangen, die letztere unter der der australischen wesleyanischen Konferenz (Moister. A history of Wesleyan Missions in all parts of the world). Eine Statistik hat auch hier ihre große Schwierigkeit, da die Methodisten ihre Arbeit unter den weißen Kolonisten von der unter den Heiden gleichfalls nicht scheiden. Auf sämtlichen Missionsgebieten (also incl. Nordamerika und Südsee) werden aber jedenfalls 120,000 volle Kirchenglieder und c. 400,000 sog. Kirchenbesucher aus den Heiden herauskommen. Nach ihrem Berichte pro 1880 hatte die Gesellschaft (excl. Nordam. und Südsee) alles in allem 445 Missionare und 1924 eingeborne Arbeiter auf 429 Hauptstationen in ihrem Dienste und betrug das Gesamteinkommen 2,309,972 Mk. mit Einschluß von 181,366 Mk. aus den der Londoner Konferenz unterstellten Missionsdistrikten. Dazu vereinnahmte die australische Konferenz 304,400 Mk., davon aus den eigentlichen Missionsgemeinden 108,000 Mk. Organ: Wesleyan Miss. Notices.

Der Übersichtlichkeit wegen schließen wir an diese 5 größeren Missionsgesellschaften sogleich die übrigen selbständigen Gesellschaften Englands an, welche bis auf die neueste Zeit ins Leben getreten sind; freilich one eine Garantie für absolute Vollständigkeit leisten zu können, da die Beschaffung des gesamten Quellenmaterials troß aller Mühe kaum zu ermöglichen ist. Wir beginnen mit den kirchlichen Gesellschaften. Seit 1844 trat die South American M. S. ins Leben, die aber erst nach dem Tode Gardiners (1851) als Gesellschaft sich konstituirte. Jetzt hat sie ihren nicht bedeutenden Arbeitskreis über Feuerland hinaus auch auf die koloniale, gemischte und eingeborne Bevölkerung Araukaniens und am Amazonenstrom erstreckt, one jedoch irgend erhebliche Erfolge erzielt zu haben, obgleich ein Bischof an ihrer Spitze steht. Infolge der wenig befriedigenden heimischen Leitung steht neuerdings die Existenz der gesamten Mission auf dem Spiele. Die Einnahme aus England mag c. 150,000 Mk. betragen. Organ: The South Am. Miss. Magazine. — Die 1861 gestiftete Moslem M. S. fürt ein ziemlich sieches Dasein. Ihr Direktor scheint zugleich ihr einziger Missio-

nar zu sein. Sein Arbeitsfeld ist die eingewanderte mohammedanische Bevölkerung der Kapkolonie. Einnahme c. 8000 Mk. Organ fehlt. — 1860 bildete sich die Assam and Cachar M., die 2 oder 3 Missionare unterhielt bei einer Einnahme von etwa 10,000 Mk., neuerdings aber nicht mehr als selbständige G. zu existiren scheint. — Die unlängst von den Universitäten nach Nordindien gesandten Missionare stehen, wie die schon erwänte afrikanische sog. Universitätenmission, mit der S. P. G. in loser Verbindung. — Außer diesen aussendenden kleineren kirchlichen Missionsgesellschaften gibt es eine ganze Menge nur Beiträge leistender selbständiger kirchlicher Vereine, deren Aufzälung wir unterlassen. Besondere Erwänung verdient aber die alte Soc. for promoting christian knowledge, die auf die Unterstützung der Heidenmission järlich etwa 300,000 Mk. verwendet.

Methodistische Missionsgesellschaften gibt es außer der genannten Hauptgesellschaft und der General Bapt. M. S. noch folgende: Die Welsh Calvinist Meth. S. (1840), die in Indien 4 oder 5 Missionare unterhält und eine Einnahme von c. 50,000 Mk. hat; da ihre Berichte nur in der wenig gekannten Walesschen Sprache veröffentlicht werden, so ist über diese Gesellschaft wenig bekannt; — die Primitive Meth. Miss. Soc. (1843), die aber wesentlich koloniale Mission zu treiben scheint und eine Einnahme von c. 150,000 Mk. hat; — die United Meth. Free Churches Foreign Missions (1856), welche in Westindien, China, West- und Ostafrika c. 16 Missionare stationirt haben, in zum teil sich selbst unterhaltenden Gemeinden c. 5000 Kommunikanten zälen und an 160,000 Mk. Beiträge aus England beziehen; — endlich die Meth. New Connesion For. Miss. (1860?), welche eigentliche Heidenmission nur in China durch wenige Missionare treiben und auf dieselbe etwa 40,000 Mk. verwenden.

1855 trat die Presbyterian Church in England For. Mission ins Leben, welche außer einer geringen Wirksamkeit in Indien, in China incl. Formosa eine erfolgreiche Tätigkeit übt (c. 2500 Kommunikanten) und 152,000 Mk. Einnahme erzielt. Organ: Messenger and Miss. Record of the Presbyt. Ch. in Engl. — Früher (1840) begann die irische presbyterianische Kirche ihre Irish Presbyt. For. M., gleichfalls in Indien und China mit c. 9 Missionaren arbeitend. Einnahmen etwa 85,000 Mk. Die Mission ist Kirchensache. Organ: Miss. Herald of the Presbyt. Ch. in Ireland.

Über die Friends' For. Missions, welche erst seit 1865 organisirt worden sind, Missionare in Indien, Syrien und besonders Madagaskar (3250 Kirchenglieder) unterhalten und c. 132,000 Mk. Kosten verursachen, dringt wenig in die Öffentlichkeit.

Als indenominationell bezeichnet sich die 1865 durch Hudson Taylor begründete China Inland Mission, deren Ziel die Besetzung sämtlicher innerer Provinzen Chinas ist. Sie sucht viel durch Reisepredigt zu wirken, stellt zalreiche eingeborne Evangelisten in ihren Dienst und zeichnet sich durch große Einfachheit und Sparsamkeit, nicht aber immer durch praktische Nüchternheit aus. Nach ihrem letzten Berichte zälte die Gesellschaft bereits 70 Missionare (incl. 15 weibliche), etwa 100 eingeborne Helfer und in 11 Provinzen gegen 1000 Kommunikanten. Die Einnahme betrug 175,000 Mk. Organ: China's Millions.

Gleichfalls keiner bestimmten Denomination angehörig ist die seit 1877 begonnene Congo (oder Livingstone) Inland Mission, die von dem durch Grattan Guineß begründeten East London Institute for home and foreign missions ausgeht und 14 Missionare an den unteren Congo geschickt hat. Ihre Einnahme wird in dem Organe: den Illustrated Miss. News nicht speziell angegeben.

Von statskirchlicher und nonkonformistischer Seite zugleich werden unterhalten die seit 1855 bestehende Turkish Missions Aid Society, welche keine eigenen Missionare aussendet, sondern mit der Unterstützung der (besonders amerikanischen) Missionen in mohammedanischen Ländern sich begnügt (järl. c. 82,000 Mk.). Ferner seit 1852 die British Syrian Schools (120,000 Mk.); seit 1858 die Christian Vernacular education society for India (80,000 Mk.); seit 1834 die Society for promoting female education in the East (80,000 Mk.); seit 1852 die Indian female normal school Society (90,000 Mk.). Endlich dür-

fen hier zwei wichtige Hilfsgesellschaften nicht übergangen werden: die seit 1804 bestehende British and foreign Bible Society und die 1799 ins Leben getretene Religions Tract Society, welche järlich bedeutende Summen für Publikationen im Dienste der äußeren Mission aufwenden.

Endlich gibt es noch eine Anzal (c. 7) selbständiger Frauen-M.-Vereine (Ladies' oder Woman's Associations), sowol in Verbindung mit der Statskirche als mit den Dissenters, die teils weibliche Missionare aussenden, teils sich nur auf Unterstützung von Frauenmissionen beschränken. Ihre gesamten Mittel mögen sich mindestens auf 300,000 Mk. belaufen.

Wir kommen jetzt zu den schottischen Missionsgesellschaften. Bereits 1796 wurden hier die Glasgow M. S. und die Scottish M. S. ins Leben gerufen, beide unterstützt von Christen aller Kirchenabteilungen. Ein in demselben Jare auf der Generalsynode der schottischen Statskirche gemachter Versuch, eine eigene Kirchenmission in Angriff zu nehmen, scheiterte an der heftigsten Opposition. Jene beiden Gesellschaften sandten nach und nach Missionare nach Sierra Leone, der Kapkolonie, Kaffraria, Indien, Jamaika, deren Arbeiten aber teilweise resultatlos verliefen. Erst seitdem Dr. Inglis die Missionssache 1824 abermals auf die Generalsynode brachte und die Inangriffnahme einer statskirchlichen Mission zunächst in Indien durchsetzte, kam neues Leben in die Sache. 1829 ging als erster Missionar der schottischen Kirche Dr. A. Duff nach Indien und diesem hervorragenden Manne war es beschieden, nicht nur in Indien der Mission neue Banen zu brechen, sondern auch in seinem Vaterlande für sie eine ungeante Begeisterung zu erwecken. Mit seinem Namen ist die Geschichte des schottischen Missionslebens unzertrennlich verbunden (Smith, The life of Alex. Duff). In dem Maße als nun in der schottischen Kirche der Missionseifer wuchs, ging es mit den beiden alten Gesellschaften zurück. Die Scottish M. S. gab ihre 3 Missionare in Indien bald an die Statskirche ab, die Glasgow M. S. konnte sich selbst bei ihrer Beschränkung auf Südafrika kaum halten, zumal 1835 auch die United Presbyt. Church eine eigene Mission angefangen und dann gar noch eine Spaltung eintrat, die zur Begründung der Glasgow African Society fürte. Die statskirchlich schottische Mission, in deren Dienste bedeutende Männer standen (neben Duff z. B. Mitchell, Nesbit, Wilson — Smith, The life of John Wilson; for fifty years philanthropist and scholar in the East —) legte sich in Indien (Kalkutta, Madras, Bombay) besonders auf die höhere Schultätigkeit; in Südafrika hatte sie unter den Kaffern 5 Stationen, darunter das später so berühmte Lovedale, wo schon 1841 ein Missionsseminar für Eingeborne errichtet wurde.

Da trat 1843 die disruption ein, welche zur Bildung der Free Church of Scotland fürte und die Missionstätigkeit Schottlands — nicht etwa lähmte, sondern bald mehr als verzehnfachte. Sämtliche Missionare in Indien und Kaffraria traten der freien Kirche bei, die große finanzielle Bedrängnis, welche durch den Verlust des gesamten Missionseigentums und die Übernahme der gehaltlos gewordenen Missionare der Free Church erwuchs, wurde bald durch eine staunenswerte Opferwilligkeit überwunden, die besonders der zur Organisation des Werkes in die Heimat gerufene Dr. Duff zu entflammen verstand. So gab es also jetzt in Schottland 2 kirchliche Missionen, die der Established Church und die der Free Church of Scotland. In der ersteren stand, obgleich ihr das bisherige Missionseigentum verblieb, die Fortexistenz der Mission geradezu auf dem Spiele, da ihr die Männer fehlten, um die leer gewordenen Stellen zu besetzen und ein Streit ausbrach, ob die bisherige educational method nicht durch eine evangelistical method zu ersetzen sei. Dennoch wurde die Krisis überwunden; bereits 1845 sandte man neue Missionare nach Indien, wo Schul- und evangelistische Methode je länger je mehr kombinirt wurde; 1876 nach Ostafrika; 1877 nach China; auch in der Heimat wuchs Eifer und Einnahme, so daſs auch in der Statskirche das Missionsleben seit 1843 entschieden gewachsen ist. Für die Statistik geben die Berichte wenig Anhalt; doch mag die Zal der Schüler in Indien einschließlich der Waisenkinder 4500, die der Kommunikanten etwa 700 betragen. Missionare unterhält die schottische Kirche auf allen 3 Gebieten c. 30 (incl. Laien),

ihre Einnahme betrug 220,000 Mk. In engster Verbindung mit ihr steht die 1838 gegründete Ladies' Association for the advancement of female education in India, welche im letzten Jare 59,000 Mk. vereinnahmte. Organ: The Church of Scotland home and foreign Miss. Record.

Viel bedeutender ist das von Anfang an als Kirchensache behandelte Missionswerk der Free Church. Infolge der von Duff eingefürten heimatlichen trefflichen Organisation in Parochialvereine stieg die Einnahme der nur c. 302,000 Kommunikanten zälenden freien Kirche von 140,000 Mk. (1848) auf 1,120,000 Mk. (excl c. 400,000 Mk. von auswärts). Die Gesamtzal der männlichen Missionare in Indien, Südafrika (Kaffraria, Natal, Nyassa), den Neuhebriden (seit 1876, wo die Reformed Presbyterians ihre dortige Mission mit der Free Ch. vereinigten) und Syrien beträgt 169 (darunter 36 ordinirte und 4 Ärzte); die der Schüler in 6 colleges und 194 Schulen: 12,100; die der Kommunikanten in 35 Gemeinden: 3384. Dazu ist mit der freikirchlichen Mission die Ladies' Society for female education in India and South Africa verbunden, welche weibliche Missionare (12) liefert und eine Einnahme von 84,300 Mk. erzielte. Organ: Free Church of Scotland Monthly Record; jetzt: Free Ch. Monthly and Miss. Rec. (Fischer, Die schottischen Missionen, in Allg. M.-Z., 1878, S. 132 ff.).

Eine große Opferwilligkeit auch für die Mission (seit 1847) zeigt die nur 174,000 Kommunikanten zälende United Presbyterian Church in Schottland. 1878 brachte diese Gemeinschaft für ihre gesamten kirchlichen Bedürfnisse die sehr bedeutende Summe von 6,093,400 Mk., für Missions- und Woltätigkeitszwecke 1,585,360 Mk. auf, für die erstere allein über 700,000 Mk. In ihrem Dienste stehen c. 50 ord. Missionare und 8 Missionsärzte neben einer großen Zal eingeborner Arbeiter. Ihr Hauptmissionsfeld ist Westindien (Jamaika allein mit 5500 Kommunikanten), ferner West- und Südafrika, Indien, China, Japan. Die Gesamtzal der selbständigen Kirchenglieder aus den Heiden mag 8000 betragen, c. 10,000 Schüler besuchen ihre Schulen. Organ: The Miss. Record of the U. P. Church.

Seit 1843 besteht in Edinburg auch eine besondere Medical Missionary Association, über deren spezielle Heidenmissionstätigkeit das seit 1878 erscheinende Organ: Medical missions at home and abroad indes keinen genügenden Aufschluss gibt. Übrigens existirt auch in London ein änlicher Verein. Großbritannien und Amerika betreiben die Aussendung studirter Mediziner immer eifriger und es dürften ihrer nicht viel unter 100 sein, die heute indirekten und direkten Missionsdienst tun.

Auch in Nordamerika erwachte im 19. Jarhundert ein ganz neues Missionsleben. Die durch verschiedene Gesellschaften betriebene Arbeit unter den Indianern, die leider unter den mancherlei kriegerischen Verwickelungen im letzten Drittel des 18. Jarhunderts nicht wenig gelitten und auch kurz nach der Konstituirung der Republik eher gehemmt als gefördert worden war, war bis Anfang dieses Jarhunderts die einzige Missionstat der nordamerikanischen Christen geblieben. Charakteristischerweise ging die lebensfrische Erweiterung des Missionseifers diesmal von einer Universität (dem Andover-College) aus, nachdem durch das Massachusetts Miss. Magazine und den Panoplist in der öffentlichen Meinung einigermaßen vorgearbeitet worden war. Die Hauptanregung gebürt wol dem jungen S. J. Mills, der bereits seit 1807 im Williams- und später in verschiedenen anderen Colleges mehrere Freunde für seine Missionsideeen zu gewinnen gesucht, auch hervorragenden Geistlichen sie mitgeteilt, aber erst in Andover, wo durch einen Prediger der Stadt auch unter den Studenten eine Erweckung entstanden war, eine Art stud. M.-Verein zustande brachte, dem Hall, Judson, Newell und Nott beitraten, welche dann durch eine an die zu Bradford tagende Konferenz der Prediger von Massachusetts gerichtete Anfrage: ob sie in ihrem Vorhaben, als Missionare zu den Heiden zu gehen, wol von einer heimischen Missionsgesellschaft unterstützt werden würden? — die Konstituirung des American Board of Commissioners for foreign missions (A. B. C. F. M.) am 29. Juni 1810 herbeifürten (die sehr interessante Spezialgeschichte der student. Bewegung

bei Ostertag, Die Universitäten in ihrem Verhältnis zur Mission, im Ev. M.-Mag. 1858. S. 297 ff.). Anfänglich dachte man an eine Verbindung mit der London M. S., da 1811 die junge Missionsgesellschaft erst c. 4000 Mk. vereinnahmt hatte; als aber 1812 diese Summe auf 54,445 Mk. stieg, sandte man die ersten Missionare nach Indien. Die ostindische Kompagnie nötigte indes die neuen Ankömmlinge das Land wider zu verlassen; Judson (und bald auch Rice), der nach Barma gegangen, wurde Baptist und nach vielen Widerwärtigkeiten fasste endlich die Mission Fuß in Ceylon und Bombay. 1818 begann der Board seine Indianermission, 1819 sandte er, angeregt durch einige junge Sandwichinsulaner, die nach Amerika gekommen waren, die ersten Missionare nach Hawai und in demselben Jare nach Palästina, von wo die Arbeit sich allmählich auf die orientalischen Kirchen im ganzen türkischen Reiche ausdehnte. Statt indes das Wachstum dieser ältesten und größten amerikanischen Missionsgesellschaft Schritt für Schritt weiter zu verfolgen, geben wir sofort eine Übersicht über den heutigen Stand ihrer Missionsarbeit. Auf seinen 17 Missionsgebieten zälte der Board 1880 (incl. Hawai): 24,622 volle Kirchenglieder, 156 ord. Missionare und 142 eingeborne Pastoren. In Indien (Mahratta, Madura) sind auf 58 Stationen 3628 volle Kirchenglieder; auf Ceylon: 13 Stationen und 922 members; unter den Indianern, wo er jetzt auf die Dakota-M. beschränkt ist: 621 members; auf den Sandwichinseln, wo die eigentliche Missionsarbeit längst abgeschlossen: 7459 members, welche eine selbständige Hawaiian Evang. Association bilden, die unter der Oberleitung des Board auch eine selbständige mikronesische Mission treibt (auf 40 Stationen 2904 members); in der Türkei (European, Western, Central, Eastern) etwa 6000 members; unter den Zulus 15, in China 25, in Japan 16 Gemeinden. Die Gesamteinnahme betrug 1,780,300 Mk., eine bedeutende Summe, wenn man bedenkt, dass die kongregationalisiischen (indep.) Gemeinden, die sie aufbringen, nur c. 383,000 members zälen. Ursprünglich trieben allerdings Kongregationalisten und Presbyterianer zusammen diese Mission. 1837 trennte sich aber die sog. Old school der letzteren und bildete für sich den Presbyt. Board, dem 1870 auch die New school beitrat, sodass der A. B. C. F. M. jetzt ausschließlich *kongregationalistisch* ist. Der Sitz der Verwaltung ist Boston, wärend das Jaresmeeting eine Wanderversammlung ist. Die Mission ist nicht geradezu Kirchen- aber auch nicht Vereins-, sondern Gemeindesache. Der sie durch seine officers leitende Board besteht aus über 200 corporate members, den hervorragendsten Missionsfreunden, die sich kooptiren, wärend sie bei anderen Denominationen auch von der obersten Kirchenbehörde ernannt werden. *Organ:* The Miss. Herald (Tracy, History of the Am. Board C. F. M. — Memoir volume of the first fifty years of the A. B. C. F. M. — Anderson, a) History of the missions of the A. B. C. F. M. in India; b) to the Sandwich islands; c) to the Oriental churches). Mit dem Am. Board in Verbindung steht ein seit 1869 mit Korporationsrechten versehener großer Woman's Board of Missions, der pro 1879: 417,384 Mk. Einnahme hatte, c. 80 meist unverheiratete Arbeiterinnen und viele Schulen unterhielt. *Organ:* Life and light for woman. Gleichfalls kongregationalistisch ist die Am. Miss. Association (1846), die wesentlich unter der farbigen Bevölkerung Nordamerikas (Indianer, Neger, Chinesen) arbeitet und nur in Westafrika (Mendi-M.) 6 auswärtige (2 ord.) Missionare unterhält. Ihre Haupttätigkeit ist den befreiten Negern zugewendet, unter denen sie durch ihre bedeutende Schultätigkeit innere Mission treibt (Krummacher, Die Am. Miss. Ass., in der Allg. M.-Z. 1880, S. 278 ff.). Die letzte Jareseinnahme betrug c. 1,160,000 Mk. *Organ:* The Am. Missionary. Auch eine Woman's home Miss. Ass. steht mit ihr in Verbindung.

Der Übersichtlichkeit wegen empfiehlt es sich, die anderen *amerikanischen* Missionsgesellschaften, auf deren Entstehungsgeschichte weiter einzugehen der Raum nicht gestattet, nicht in chronologischer Ordnung, sondern denominationsweise aufzufüren. Wir beginnen mit den *baptistischen*. Bereits 1814 trat zu Philadelphia die General Miss. Convention of the Baptist Denomination in the United States of Am. for foreign missions ins Leben, eine Vereinigung baptistischer

Missionsfreunde aller Schattirungen, die aber als die südlichen Baptisten 1845 eine eigene Missions-Konvention bildeten, den Namen Am. Bapt. Miss. Union annahm. Ihre Entstehung verdankte jene Konvention dem schon erwänten, durch die engl. Baptisten in Serampur veranlassten Übertritte Judsons und Rices zum Baptismus. Wärend jener nach großen Vexationen der indischen Regierung Barma zu seinem Arbeitsfeld erwälte, ging Rice nach Amerika zurück, um unter den Baptisten Missionsfreunde zu werben, und das Resultat seiner eifrigen Bemühungen war die Gründung der genannten Gesellschaft. Mit wachsendem Eifer betrieb dieselbe die barmanische, seit 1827 die besonders gesegnete Karenenmission (Boardman, Wade, Mason), in denen sie zusammen jetzt über 450 zum großen Teil sich selbst unterhaltende Gemeinden, c. 100 ordinirte eingeborne Pastoren und mindestens 21,000 volle Kirchenglieder hat (Brown III, S. 246 ff.). Wärend sie die Indianermission, die 1852 c. 1300 Kirchenglieder zälte an die Baptist. home Miss. Soc. abgetreten und in Sierra Leone nur einige (eingeb.?) baptistische Geistliche unterstützt, unterhält sie seit 1838 eine besonders in den letzten Jaren sehr fruchtbare Mission in Indien unter den Telugus (gegen 20,000 members) und in China und Japan (c. 1400) und hat in ihrem Dienste etwa 50 ordinirte Missionare. Die Einnahme (auf 660,000 Kirchenglieder in der Heimat) betrug 1,010,710 Mk. Außerdem stehen 2 Woman's Bapt. Miss. Societies mit der Union in Verbindung, deren Leistungen uns unbekannt. Organ: Bapt. Miss. Magazine.

Neben der Bapt. Union üben die übrigen 4 baptistischen Missionsgesellschaften nur eine sehr geringe Missionstätigkeit, nämlich: die Freewill Baptists (seit 1836), 77,600 Glieder stark, in Indien — Orissa — (6 Missionare, 12 Arbeiterinnen, c. 500 members; Einnahme: c. 72,000 Mk.); die For. Missions of the South Baptists (1845), die sich von ihren abolitionistisch gesinnten Glaubensgenossen im Norden wegen der Sklavenfrage trennten, 1,443,000 Glieder stark, in Westafrika und China (7 Miss., 335 members, Einnahme: 184,000 Mk.); die Seventh Day Baptists (1847 ?), 8690 members stark, in China (1 Miss., 3 eingeb. Lehrer, 25 members, Einnahme 14,400 Mk.), endlich die Bapt. Church of Canada (1866), 63,900 Glieder stark, in Indien unter den Telugus (4 Miss., 500 Kommunikanten, Einnahme 27,000 Mk.).

Unter den Presbyterianern nimmt der Board of For. Miss. of the Presbyt. Church in the Unit. St. of Am. (North) die hervorragendste Stelle ein. Derselbe trat 1837 nach der Trennung der Presbyterianer von dem A. B. C. F. M. ins Leben und ist das ständige M.-Comité der General Assembly der gesamten, 578,671 Kommunikanten zälenden presb. Kirche der Ver. St. Seine Heidenmissionstätigkeit treibt er unter den Indianern, in Westafrika, Syrien, Persien, Indien, Siam und Laos, China und Japan. Die Gesamtzal seiner ordinirten Missionare (excl. der unter den Katholiken Mexikos und Südamerikas) betrug 1880: 108 (weibl. 209), der heidenchristlichen Kommunikanten c. 7600, die Einnahme für Heidenmissionszwecke c. 1,800,000 Mk. Ein Womans Board, der 168 Arbeiterinnen unterhält und 600,000 Mk. vereinnahmte, steht mit der Mission in Verbindung. Organ: The Foreign Missionary. — Viel unbedeutender sind die seit 1862 begründeten For. Missions of the Presbyt. Church, South (120,000 members stark), welche eigentliche Heidenmissionsarbeit nur unter den Indianern und in China tun (5 Miss., Kommunikanten c. 100; Einnahme c. 60,000 Mk.). Der Board of For. Miss. of the United Presbyt. Ch. of North Am. (1858), 82,119 Glieder stark, hat zusammen 13 ordinirte Missionare in Indien und Ägypten, 1290 Kommunikanten und eine Einnahme von 276,000 Mk. — Die Reformed Presbyterians in U. S. A. (10,000 Glieder seit 1859) unterhalten 3 ordinirte Missionare in Syrien (87 Kommunikanten) bei einer Einnahme von c. 40,000 Mk.; die Reformed (Dutch) Presbyterians (80,000 Glieder seit 1858) in China, Indien und Japan 16 ordinirte Missionare (2340 K.) bei einer Einnahme von c. 228,000 Mk.); die Cumberland Presbyt. Ch. (111,800 Glieder seit 1876) unter den Indianern und in Japan 7 ord. Missionare (750 Kommunikanten), Einnahme 170,000 Mk. und endlich die Pres-

byt. Ch. in Canada (107,500 Glieder seit ?) unter den Indianern, in West- und Ostindien, Formosa und Neuhebriden 14 ordinirte Missionare (c. 1000 ? Kommunikanten), Einnahme 142,000 Mk.

Von den zalreichen methodistischen Denominationen, welche in Amerika durch ihre home missions und überall in der Christenheit für ihre Kirchengemeinschaft eifrig Propaganda machen, treiben nur folgende selbständige Heidenmission: Die Meth. Episcopal Ch. (North) c. 1,700,000 Glieder stark, seit 1819, unter den Indianern, in Liberia, China, Indien, Japan; c. 100 Missionare, 8000 Kommunikanten, bei einer Einnahme von c. 1,000,000 Mk. Die Meth. Episc. Ch. (South), c. 800,000 Glieder stark, seit 1845, unter den Indianern und in China mit 9 ordinirten Missionaren; Kommunikanten c. 6000; Einnahme c. 280,000 Mk. Die Meth. Ch. of Canada, c. 124,000 Glieder stark, seit 1824, unter den Indianern, auf den Bermudas und in Japan mit 32 ordinirten Missionaren; Kommunikanten 3600; Einnahme c. 200,000 Mk. Die Meth. Prot. und die Wesl. Meth. Church haben Heidenmissionen erst in der neuesten Zeit in Angriff genommen.

Einen streng kirchlichen Charakter trägt der Board of Miss. of the Prot. Episc. Ch. in the U. S. of Am., gegründet 1835; (315,000 Glieder). Neben seinen domestic missions unter der nordamerikanischen farbigen Bevölkerung arbeitet derselbe in Griechenland und Mexiko; eigentliche Heidenmission aber treibt er nur in Westafrika, China, Japan und Haiti mit zusammen c. 16 ordinirten Missionaren (excl. die eingebornen), die sämtlich bereits in einem Kirchenamt gestanden haben müssen; Kommunikanten etwa 1000; Einnahme: 380,000 Mk. Organ: The Spirit of Missions. Die meisten aller dieser Missionen werden durch Frauenvereine unterstützt, deren Aufzälung wir hier aber unterlassen haben.

Die lutherischen Kirchen Nordamerikas haben bis jetzt für Heidenmission noch wenig getan. Die der General-Synode (c. 124,000 K.) hat 4 ordinirte Missionare in Indien und Westafrika (2300 K.), Einnahme: 60,000 Mk.; die des General-Konzils (c. 207,000 K.) 3 ord. Missionare in Indien (180 K.), Einnahme: 16,400 Mk.; die der Synodal-Konferenz (c. 300,000 K.) wie es scheint — keinen einzigen Missionar.

Die sehr bedeutende Tätigkeit, welche sämtliche Denominationen des amerikanischen Protestantismus in der Heimat (home missions) und viele unter andern christlichen Kirchenabteilungen, besonders unter den Katholiken und in den evang. Statskirchen, entwickeln, ist bei der vorstehenden Statistik natürlich ganz unberücksichtigt geblieben, obgleich sie vielfach mit der Heidenmissionsarbeit verwachsen, oft aus ihr herausgewachsen ist *).

Wenden wir uns endlich nach dem europäischen Kontinente und zwar zunächst nach Deutschland. Unter dem unfruchtbaren Regimente des Rationalismus welkte nicht nur die dänisch-hallesche Mission vollständig dahin, sondern selbst in der Brüdergemeinde machte sich der Einfluss desselben insofern geltend, als mit dem Anfange des Jarhunderts — freilich auch unter der Ungunst der politischen Verhältnisse — eine „stille Zeit“ eintrat, in welcher die bestehenden Missionen (1800 auf 12 Gebieten 26 Stationen mit c. 80 Missionaren) eben „durchgewintert“ wurden, eine konservirende Tätigkeit, der es wesentlich zu danken, dass der Rationalismus nie heimisch wurde in der kleinen Missionskirche. Erst mit den dreißiger Jaren tritt wider ein Aufschwung ein, der sich sowol in der inneren Umgestaltung der älteren wie in der Unternehmung mehrerer neuer Missionen dokumentirt und trotz mancher Ebbezeit bis heut angehalten hat. Ende 1879 unterhielt die Brüderkirche auf 17 Gebieten 99 Stationen, 143 Missionare (excl. Frauen), hatte 24,439 heidenchristliche Kommunikanten (73,473 Christen) in ihrer Pflege und eine Einnahme von 366,864 Mk., zu welcher allerdings die außerdeutschen Gemeinden mehr als die Hälfte beigetragen.

*) Als Quellen wurden für die amerikanische Statistik benutzt die Jaresberichte der einzelnen Boards, so weit sie zu Handen, und die Miss. Review 1880 und 1881. — Die Zalen beziehen sich fast überall auf das Jar 1879.

Ehe es noch zur Stiftung einer eigenen deutschen Missionsgesellschaft kam, hatte „Vater“ Jänicke in Berlin, der treue Zeuge des Evangeliums in glaubensarmer Zeit, angeregt durch die außerdeutschen Missionsunternehmungen, die deutsche Christentumsgesellschaft und besonders den edlen Oberforstmeister von Schirnding in Dobrilugk 1800 mit 7 gottesfürchtigen Jünglingen unter Gebet und Flehen in aller Stille eine Missionsschule begründet, „im Vertrauen darauf, dass unser alles regierender Herr Christus ferner Lauf und Ban machen würde“. Aus dieser Schule, die von einem sehr kleinen Kreise unterstützt wurde, sind c. 80 zum teil tüchtige Missionsarbeiter (Rhenius, Nyländer, die beiden Albrecht, Schmelen, Pacalt, Gützlaff; — Wallmann, Jänickes Missionare) in den Dienst englischer und niederländischer Missionsgesellschaften gestellt worden. Sie blühte bis zu Jänickes Tode (1827), dann ging sie infolge ungeschickter Leitung bald ein, nachdem bereits in der 1824 ins Leben getretenen „Berliner Missionsgesellschaft“ ein Ersatz geschaffen worden war (Wangemann, Geschichte der Berliner M.-G., I, S. 188 ff.).

Noch früher war aber eine andere Missionsgesellschaft begründet worden, die man als die eigentliche Mutter der deutschen neueren Missionsgesellschaften bezeichnen muss, obgleich sie ihren Sitz in der Schweiz, nämlich in Basel, hat, wärend sie den größten Teil ihrer Beiträge und Missionare und alle ihre Inspektoren aus Deutschland bezieht. Seit 1780 war in Basel, infolge des unermüdlichen Eifers des treuen Augsburger Senior Urlsperger, die „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und warer Gottseligkeit“ (deutsche Christentumsgesellschaft) gestiftet worden, welche nicht bloß auf eine Vereinigung der Gläubigen und eine Belebung der toten Christen hinwirkte, sondern bald auch, angeregt durch die neuen englischen Missionsunternehmungen, die Ausbreitung des Christentums unter den Heiden zu einem Gegenstande lebhaften Interesses in den Kreisen der Erweckten machte, reichliche Mitteilungen aus der Heidenmission in ihrem Organe, den „Sammlungen für Liebhaber christlicher Warheit“, brachte und zu Missionsgaben nach Halle, Herrnhut und London veranlasste. Zwei Sekretäre dieser Gesellschaft, Blumhardt und Spittler, wurden die Väter der 1815 eröffneten Baseler Missionsschule, die ursprünglich nur die Ausbildung, nicht die selbständige Aussendung von Missionaren ins Auge fasste, aber 1822 auch zur letzteren schritt und damit zu einer wirklichen Missionsgesellschaft wurde (Ostertag, Entstehungsgeschichte der ev. M.-G. zu Basel und die Biographieen von Spittler und Ostertag). Die ersten Missionsversuche im russischen Kaukasusgebiet, die sich allmählich bis nach Persien ausdehnten (Eppler, Gesch. der Gründung der armenisch ev. Gemeinde in Schamachi), mussten allerdings 1835 infolge eines kaiserlichen Ukas wider aufgegeben werden; aber auf den später besetzten Gebieten: Westafrika, Indien und China arbeitet die Gesellschaft bis heute und zwar unter wachsendem Erfolge fort. In änlicher Weise wie die Londoner vereinigte auch die Baseler Missionsgesellschaft die gläubigen Christen der lutherischen Kreise Würtembergs und Norddeutschlands und der reformirten der Schweiz und am Rhein. Eine Verpflichtung der Missionare auf ein kirchliches Sonderbekenntnis findet nicht statt. Trotz dieser evangelisch freien Stellung ist das friedevolle Zusammengehen lutherischer und reformirter, deutscher und schweizerischer Elemente im ganzen wenig getrübt worden. Die norddeutschen konfessioneller gerichteten Kreise riefen, wie wir gleich sehen werden, nach und nach eigne Missionsgesellschaften ins Leben. Bis heute ist aber die Baseler die bedeutendste unter allen deutschen Missionsgesellschaften. Sie hat auf ihren 3 Gebieten 115 Missionare, 6739 Kommunikanten (13,245 Christen) und eine Einnahme von 682,168 Mk. (Wurm, Die Baseler Mission, in Allg. M.-Z. 1875, S. 314 ff.). Organ: Der evangelische Heidenbote. In der ersten Zeit: Das Magazin für die neueste Geschichte der prot. M.- und Bibel-GG.

Von Basel kehren wir nun nach Berlin zurück, wo 1823 10 namhafte Männer, Theologen (Neander, Tholuck), Juristen (Bethmann-Hollweg, Lancizolle, Lecoq) und Offiziere (v. Gerlach, v. Röder) einen „Aufruf zu milden Beiträgen für die evang. Missionare“ erließen, dem schon 1824 die Konstituirung einer „Gesellschaft zur Beförderung der evang. Missionen unter den Heiden“ folgte, deren

Statuten die königl. Bestätigung erhielten. Da die Verschmelzung dieses Vereins mit der Jänickeschen Missionsschule nicht gelang, so begründete man 1830 ein eigenes Missionsseminar und sandte schon 1834 die ersten Missionare aus und zwar nach Südafrika, wo die Arbeit freilich erst allmählich und nach mancher bittern Erfarung in einen gesegneten Gang kam. Bis ganz neuerdings, wo man eine kleine Mission in China übernimmt, ist Südafrika das einzige Gebiet dieser Gesellschaft geblieben. In 6 Synodal- resp. Konferenzkreisen hat sie dort 58 Missionare und 4187 Kommunikanten (9210 Christen). Die Einnahme betrug 256,940 Mk. (Wangemann, Gesch. der Berliner M.-G., 4 Bde.; Kratzenstein, Kurze Gesch. der Berliner M. in Südafrika bis 1877). Die Berliner M.-G. ist lutherisch-konfessionell fundamentirt und verpflichtet ihre Missionare auf die Augsb. Konfession. Organ: Berliner M.-Berichte.

Bereits 1799 war zu Elberfeld ein kleiner Verein 12 frommer Laien (Pelzer, Ball) zum Zwecke der Fürbitte für die Heidenmission zusammengetreten, der erste deutsche Missionsverein, der nach einiger Zeit „Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu insbesondere unter den Heiden" herausgab. Allmählich erweiterte sich derselbe auch durch auswärtige Mitglieder, stiftete die Bergische Bibel- und die Wupperthaler Traktat-Gesellschaft und begann eine Missionstätigkeit unter den Juden, die zur Gründung einer Proselytenherberge in Düsselthal fürte, aber 1828 wider aufgelöst wurde. Angeregt durch den Baseler Inspektor Blumhardt kam 1818 auch in Barmen ein Missionsverein zustande, der sich zunächst an Basel anschloss, 1828 aber mit Elberfeld, Köln und Wesel zur Stiftung einer eigenen Rheinischen M.-G. vereinigte, nachdem der Barmer Verein schon 1825 eine Missionsschule eröffnet hatte. Unter großer Beteiligung der Bevölkerung wurden 1829 die ersten 4 Missionare nach Südafrika abgeordnet, wo sich das rheinische Missionsgebiet jetzt über die Kapkolonie, das Namaqua- und Damraland ausdehnt. 1834 wurde eine weitere Mission in Borneo, 1862 auf dem benachbarten Sumatra, 1865 auf Nias in Angriff genommen, 1846 schon in China begonnen; von der letzteren beabsichtigt die Gesellschaft sich jetzt jedoch zurückzuziehen. (v. Rohden, Geschichte der Rheinischen M.-G., — Geschichte des Missionslebens in Rheinland und Westfalen, in der Allg. M.-Z. 1877, S. 259 ff.; Wallmann, Leiden und Freuden Rhein. Missionare). In Summa hat die Rheinische M.-G. jetzt c. 60 Missionare, c. 7000 Kommunikanten (22000 Christen) und eine Einnahme von 304,779 Mk. Änlich wie in Basel ist man auch in Barmen durch die kirchlichen Verhältnisse der heimatlichen M.-Gemeinde darauf angewiesen, die Gesellschaft eines ausgeprägt konfessionellen Charakters zu entkleiden und durch weise Kompromisse ist es bis jetzt gelungen, die lutherischen wie die reformirten Kreise in friedlicher Konföderation zusammenzuhalten. Organ: Berichte der Rh. M.-G.

Noch größere Schwierigkeiten als der Rheinischen hat der Norddeutschen (Bremer) Missionsgesellschaft die konfessionelle Frage bereitet. 1836 hatten sich nämlich in Hamburg 7 norddeutsche M.-Vereine (darunter auch Bremen) als norddeutsche Missionsgesellschaft konstituirt und dieser Gesellschaft sich nach und nach 30 weitere Vereine von Ostfriesland bis zu den russischen Ostseeprovinzen angeschlossen. 1837 trat eine Missionsschule in Hamburg ins Leben, 1842 sandte man die ersten Boten nach Neuseeland aus, begründete 1843 eine vorübergehende Mission in Indien und 1847 eine weitere unter dem Ewevolke in Westafrika. Fortgehende, ja sich steigernde konfessionelle Reibungen hinderten aber eine gedeihliche Entwicklung in der Heimat. Ein großer Teil der Vereine schied aus, um sich an die lutherische Leipziger M.-G., ein anderer um sich an die später durch Harms begründete Hermannsburger anzuschließen. Die Leitung der Mission wurde nach Bremen verlegt und seitdem ruht die Fehde. Eine eigene Missionsschule hat die Gesellschaft nicht, sondern bezieht ihre Missionare aus Basel, mit dem sie die gleiche kirchliche Stellung einnimmt. Das Hauptgebiet der Mission ist jetzt Westafrika — wo freilich das tötliche Klima fortgehend schmerzliche Opfer fordert; fast die Hälfte der Arbeiter erliegt nach kurzer Zeit. Mit Einschluss der 2 Stationen auf Neuseeland hat die Gesellschaft heute 11 Missionare, c. 250

Kommunikanten (über 700 Christen) und eine Einnahme von 66,143 Mk. (Zahn, Die Arbeit der norddeutschen M.=G.; — Von der Elbe bis zum Volta; — Vier Freistätten im Sklavenlande; — Zum Verständnis der Arbeit der nordd. M.=G., in der Allg. M.=Z. 1881, Beiblatt S. 6 ff.). Organ: Monatsblatt der norddeutschen M.=G.

Konfessionelle Gründe fürten auch zur Stiftung der Ev.=luth. M.=G. zu Dresden (später Leipzig). Bereits seit 1819 bestand ein Missionsverein zu Dresden, der sich im Anschluss an Basel gebildet. Aber je lebendiger das lutherisch konfessionelle Bewusstsein in Sachsen erwachte, desto mehr erkaltete die Beziehung zu Basel, obgleich man sich hier bereit erklärte, sächsische Zöglinge nach lutherischem Ritus ordiniren zu lassen. So eröffnete man 1832 erst eine Missionsvorschule, dann 1836 ein eigentliches Missionsseminar und konstituirte sich als selbständige ev.=luth. M.=G. Ihr eigentümliches Gepräge erhielt dieselbe aber erst durch Dr. Graul, der 1844 zum Direktor berufen wurde (Hermann, Dr. Karl Graul und seine Bedeutung für die luth. Mission). Graul, ein ebenso entschiedener Kirchenmann wie durchgebildeter Theologe, fleißiger Missionsforscher und energischer Charakter strebte nichts geringeres an als die Dresdener Gesellschaft zum Mittelpunkte der Missionsarbeit der gesamten luth. Kirche zu machen. Bald nach dem Antritt seines Direktorates ließ er eine geharnischte Broschüre ausgehen: „Die ev.=luth. M. zu Dresden an die ev.=luth. Kirche aller Lande. Offene Erklärung und dringende Manung. Vorwärts oder rückwärts“. Mit zielbewusster Klarheit ging er seinen Weg. Zuerst entkleidete er den Dresdener Lokalverein seines dominirenden Einflusses, dann setzte er die Verlegung der Missionsanstalt nach Leipzig (1846), sowie die Aussendung von nur universitätlich gebildeten Theologen durch, ein Prinzip, das man allerdings seit einigen Jaren wider hat fallen lassen müssen, und endlich machte er eine mehrjärige (1849—53) Visitationsreise nach Indien (Graul, Reise nach Ostindien über Palästina und Ägypten, 5 Bde.). Auch durch seine manchmal freilich etwas unsanfte Missionskritik hat er sich um die Missionsgeschichtschreibung nicht geringe Verdienste erworben. — Nach einer nur vorübergehenden Missionstätigkeit in Südaustralien ist die qu. Gesellschaft in das Erbe der alten dänisch=halleschen Mission unter den Tamulen eingetreten (1840), soweit es nicht bereits von den Engländern in Besitz genommen war. Nach mancherlei Reibungen und Streitigkeiten nach außen und innen auch über die Kastenfrage (Graul, Die Stellung der ev.=luth. M. in Leipzig zur ostind. Kastenfrage), in welcher eine duldsame Milde vertreten wird, kam die Arbeit in einen gesegneten Gang (Baierlein, Die ev.=luth. M. in Ostindien). Heute hat die Gesellschaft, die sich auf die Tamulenmission beschränkt, 21 Missionare, c. 4500 Kommunik. (11,425 Christen) und eine Einnahme von c. 222,000 Mk. Organ: Ev.=luth. Missionsblatt.

Das Jar 1836 war fruchtbar in der Gründung neuer Missionsherde in Deutschland. In diesem Jare trat nämlich Goßner aus dem Comité der Berliner südafrikanischen Gesellschaft aus, weil er weder mit der zunehmenden Betonung des konfessionellen Elements, noch mit dem Ankauf eines neuen größeren Missionshauses, noch mit den steigenden Anforderungen an die wissenschaftliche Ausbildung der Missionare einverstanden war. Auch war er der Meinung, dass nach dem Exempel Pauli die heutigen Missionare durch ihrer Hände Arbeit für ihren Unterhalt mit Sorge tragen sollten, ein Grundsatz, der sich unter seinen Missionsideeen zuerst als unhaltbar erwies. So begann er, obgleich ein Greis von 63 Jaren, eine eigene Mission, indem er junge Handwerker, die ihm zugewiesen wurden, ganz in der Stille zum Missionsdienst vorbereitete, wobei er sich wesentlich auf die Einfürung derselben in die Schrift und die tiefere Begründung in ihrem eigenen Glaubensleben beschränkte. Im ersten Jarzehnt hat Goßner nicht weniger als 80 Missionare nach Australien, britisch und niederländisch Indien, Nordamerika und Westafrika ausgesandt, von denen 14 in den Dienst anderer Missionsgesellschaften traten. Er selbst war Alles in Allem: „Inspektor, Hausvater, Sekretär, Packesel“, wie er scherzend zu sagen pflegte, und zog mehr „die Betals die Bettelglocke“. Nach seiner Verbindung mit dem ihm geistesverwandten

Holländer Heldring, sandte er im 2. Jarzehnt 25 Arbeiter in den indischen Archipel und 33 auf die früher von ihm selbst in Angriff genommenen Gebiete, besonders nach Indien an den Ganges und zu den Kolhs. Nach seinem 1858 erfolgten Tode ward die Leitung in die Hände eines Kuratoriums gelegt, ein Inspektor berufen und einer seiner eigentümlichen Missionsgrundsätze nach dem andern aufgegeben, sodass heute die Goßnersche Mission der charakteristischen Eigentümlichkeiten völlig entbehrt, die sie bei ihrer Entstehung kennzeichneten. Schade, „es müssen auch Kroaten und Panduren sein", sagte einmal Heldring auf einer Bremer M.-Konferenz. Jetzt treibt der Goßnersche M.-Verein nur noch die Ganges- und besonders die erfolgreiche Kolhsmission, hat 21 Missionare, c. 8000 Kommunikanten (32,000 Christen) und eine Einnahme von 166,929 Mk. (Dalton, Johannes Goßner, 2. Aufl.; Jellinghaus, Die Kolhs in Ostindien und ihre Christianisirung, in der Allg. M.-Z. 1874; Nottrott, Die Goßnersche Mission unter den Kolhs; Plath, Goßners Mission unter Hindus und Kolhs um Neujahr 1878). Organ: Die Biene auf dem Missionsfelde.

Änlich der Goßnerschen verdankt auch die Hermannsburger Mission ihre Entstehung wie ihr Gepräge dem Glaubenseifer und der Originalität eines seltenen Mannes, des Pastors der Dorfgemeinde Hermannsburg in der Lüneburger Haide, Ludwig Harms. Schon frühe war er mit der norddeutschen Missionsgesellschaft in Verbindung getreten, die ihn gern als Lehrer an ihre Missionsschule berufen hätte. Zwei Dinge lockerten indes nach und nach dieses Band je länger je mehr: die strenge luth.-konfessionelle Richtung, von welcher Harms ganzes geistliches Leben beherrscht wurde und eine Art mittelalterliches Missionsideal, dass durch Aussendung ganzer Missionskolonieen die Christianisirung der Völker am sichersten und billigsten betrieben werden könne. Als sich ihm nun eine Anzal junger Bauernsöne für den Missionsdienst zur Verfügung stellten und die konfessionellen Missionsfreunde ihn direkt zur Eröffnung einer lutherischen Missionsanstalt aufforderten, da ging er 1849 ans Werk und sandte nach 4järigem Unterrichte seine ersten 12 Zöglinge, von 8 Kolonisten begleitet, auf einem eigenen Missionsschiffe nach Ostafrika, wo sie indes statt unter den Gallas in Natal sich niederlassen mussten. Von 4 zu 4, später, nach Errichtung eines zweiten Missionshauses, von 2 zu 2 Jaren folgten neue bedeutende Aussendungen und zwar nicht mehr bloß nach dem südlichen Ostafrika, sondern auch nach Indien, Australien und Neuseeland. Die Kolonialideeen sind als unpraktisch längst aufgegeben, auch das erste Missionsschiff ist nicht durch ein zweites ersetzt worden. Grundsätzlich wird weder kollektirt, noch die heimatliche Missionsgemeinde in Vereine organisirt — doch ist an Geldmitteln nie Mangel gewesen. Neuerlich ist durch die Separation eines großen Teils der Gemeinde Hermannsburg mit ihrem jetzigen Pastor Theodor Harms von der Hannov. Landeskirche die Mission in eine kritische Lage versetzt worden, aus der sie jedoch, wie es scheint, ziemlich intakt hervorgehen wird, da nicht bloß die Separirten außerordentliche Opfer bringen, sondern auch eine große Anzal landeskirchlicher Missionsfreunde ihr treu geblieben ist. In ihren 4 Superintendenturen hat die Hermannsburger Mission heute c. 90 Missionare, c. 2000 Kommunikanten (5000 Christen) und eine Einnahme von 288,386 Mk. (Th. Harms, Lebensbeschreibung des Pastor Louis Harms; — von Lüpke, Die Hermannsburger M., in der Allg. M.-Z. 1877, S. 17 ff.; — Speckmann, Die Hermannsburger M. in Afrika). Organ: Hermannsburger Missionsblatt.

Eine neunte deutsche Missionsanstalt, die Breklumer resp. Schleswig-Holsteinsche, ist erst 1877 ins Leben getreten und gedenkt in diesem Jare 2 Missionare auf ein selbständiges Missionsfeld in Indien (Bustar) zu senden. Sie vereinnahmte 23,000 Mk.

Die um das Jar 1850 entstandenen chinesischen Missionsvereine, die es niemals zu einem gesunden Wachstum gebracht haben, existiren als selbständige heute nicht mehr und können hier übergangen werden. Ebenso hat die von Spittler 1848 begonnene Pilgermission auf St. Chrischona bei Basel für die Heiden- resp. Mohammedanermission heute nur noch geringe Bedeutung. Auch der

1845 im Zusammenhange mit dem englisch-preußischen Bistume ins Leben getretene Jerusalems-Verein fasst vornehmlich die evang. Diaspora im Orient ins Auge.

Der Knakʼsche Frauen-Missionsverein für China (1850) sorgt wesentlich für ein Findel- und Waisenhaus auf Hongkong, wärend der Frauenverein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenlande (1842) c. 18 Arbeiterinnen nach Indien, Palästina und Südafrika ausgesandt hat, resp. dort unterstützt und die Kaiserswerter Diakonissen-Anstalt durch eine große Anzal ihrer Schwestern (c. 50) in ihren Kranken- und Waisenhäusern und Schulen im Morgenlande einen nicht zu unterschätzenden indirekten Missionsdienst tut.

Früher als in Deutschland kam es in Holland, nachdem die ältere Regierungsmission längst einer völligen Apathie und dann Antipathie Platz gemacht, zur Gründung einer Missionsgesellschaft neuen Stils. Es war dies die auf Anregung van der Kemps 1797 in Rotterdam gestiftete und ganz nach dem Vorbild der London M. S. eingerichtete Nederlandsche Zendelinggenootschap vor voortplanting en bevordering van het christendom biyzonder onder de heidenen. Der Geist der Gründer war ganz der des Pietismus jener Zeit, ihre Losung: Kol. 1, 20. Anfänglich beschränkte man sich darauf, ein Hilfsverein der Londoner Gesellschaft zu sein, wie denn auch van der Kemp und Kicherer in den Dienst derselben traten. Erst 1813 sendete man in J. Kam den ersten eignen Missionar nach Amboina, einen Mann, der sich den Ehrennamen eines „Apostels der Molukken" erwarb, nachdem bereits 1810 zu Berkel ein Missionsseminar errichtet worden war, das 1821 aber nach Rotterdam verlegt wurde. Die gesegnetsten Missionare waren Zöglinge des alten Jänicke (z. B. Riedel — Grundemann, Joh. Friedr. Riedel, ein Lebensbild aus der Minahassa auf Celebes) oder des Baseler Missionshauses. Das fruchtbarste Missionsgebiet war die Minahassa auf Celebes, außerdem unterhielt die Gesellschaft einige Missionare auf Amboina und Java. Als aber später der „latitudinarische" Geist je länger je mehr sich der Gesellschaft bemächtigte und es zur Bildung neuer Missionsgesellschaften kam, flossen die anfangs reichlichen Mittel spärlicher, sodass man sogar neuerdings genötigt worden ist, fast sämtliche heidenchristliche Gemeinden der Minahassa der kolonialen Statskirche zu überweisen. Rechnen wir diese sowie ihre Geistlichen noch mit, so hat die Rotterdamer M.-G. heut c. 16 Missionare, c. 20,000 Kommunikanten (87,000 Christen) und eine Einnahme von 117,200 Mk. Organ: Maandberigt van het Ned. Zendelingg. Zum teil auch: Mededeelingen van wege het Ned. Z.

Die zalreichen übrigen holländischen Missionsgesellschaften, welche sämtlich auf den niederländischen Kolonieen des indischen Archipels arbeiten, haben es weder zu einer umfangreichen noch erfolgreichen Tätigkeit gebracht, obgleich es an rürigen Missionsarbeitern in der Heimat (z. B. Heldring) nicht gefehlt hat. Da es uns nicht gelungen ist, neuere und ausfürlichere Angaben zu erlangen, so müssen wir uns unter Verweisung auf van Rhijn, Die niederländische Mission im indischen Archipel (Allg. M.-Z. 1875, S. 86 ff.) mit der einfachen Aufzälung dieser Gesellschaften begnügen: De doopgezinde vereeniging tot bevordering der Evangelieverbreiding in de Nederl. overzeesche bezittingen (1848); het Java-Comité (1854); de Nederl. Zendelingsvereeniging (1858); de Utrechtsche Zendelingsvereeniging (1859); de Nederl. gereformeerde Zendelingsvereeniging (1859); de Zendings-Commissie der christ. gereformeerde kerk (1860); de Ermeloer Zendinggenootschap (1856). Sie alle zusammen mögen etwa 25—30 Missionare und eine Einnahme von nicht viel über 200,000 Mk. haben, wärend zu einer Statistik der Kommunikanten jeder Anhalt fehlt. Die Zal der Christen auf den Molukken soll 42,000 betragen; viel lebendiges Christentum wird sich bei ihnen aber schwerlich finden. Selbst wenn man endlich den Hilfsverein für die Rheinische M., der c. 20,000 Mk. vereinnahmte, die Zeister Hilfsgenossenschaft der Brüdergemeinde und das neuerdings wesentlich durch Sammlungen in der Heimat begründete Depoker Nationalgehilfen-Seminar auf Java in Rechnung setzt, muss man doch sagen, dass trotz seiner Menge von Missions-

gesellschaften das durch seine Kolonieen zum relativ reichsten Lande der Welt gemachte Holland seiner Missionspflicht nur in einem sehr geringen Maße genügt.

In Frankreich war es bereits 1824 zur Gründung einer Société des missions évangeliques gekommen, welche von den lutherischen, reformirten und freikirchlichen Protestanten gemeinsam getragen wird. (Monod, Zur Geschichte des Missionslebens im evang. Frankreich, in der Allg. M.-Z. 1879, S. 289 ff., und ebend. 1876, S. 241 ff.; Kikebusch, Die ev. M.-G. zu Paris). Das gesegnetste Missionsgebiet dieser durch manche Bedrängnisse gefürten Gesellschaft ist in Südafrika (Lessuto), wärend in Senegambien der Erfolg noch unbedeutend ist und auf den Gesellschaftsinseln (Tahiti) die Pariser in das Erbe der Londoner eintraten. Heute — wo allerdings durch den Bassutokrieg über die dortigen Gemeinden eine große Verwirrung gebracht ist — zält die Pariser Missionsgesellschaft c. 20 Missionare, 4000 Kommunikanten (11,600 Christen) und vereinnahmte c. 240,000 Mk. Organ: Journal des Missions évangeliques.

Die junge unter verschiedenen Kafferstämmen in Transvaal arbeitende Mission der Waadländischen Freikirche (seit 1874), die in freundschaftlicher Verbindung mit der Pariser steht und gleich in ihrem Beginne mit vielen Hindernissen zu kämpfen hatte (Allg. M.-Z. 1877, S. 551 ff.), unterhält bis jetzt auf 2 Stationen 2 Missionare und hatte eine Einnahme von c. 17,000 Mk. Organ: Bulletin Missionaire.

Wir kommen endlich zu den nordischen Missionen, zunächst in Dänemark. Die 1821 begründete Danske Missions Selskap, welche sich zunächst an die Baseler Missionsgesellschaft anschloss, begann erst 1864 eine kleine Mission in Ostindien und setzte sich dann mit den statskirchlichen Geistlichen Grönlands in Verbindung (Kalkar, Die grönländ. M. u. Kirche in den letzten 10 Jahren, in der Allg. M.-Z. 1875, S. 175 ff.). Jetzt mögen in Grönland zur dänischen Mission etwa 7000 Seelen gehören. Einnahme der Gesellschaft c. 30,000 Mk. In neuester Zeit hat besonders die Grundvigsche Partei sich der selbständigen Santalmission in Indien unter Börresen und Skresrud angenommen. Beiträge unbekannt.

1842 kam es in Norwegen, nachdem sich infolge verschiedener Anregungen schon über 10 Jare früher eine Menge einzelner Vereine gebildet, zur Gründung der Norske Missions Selskap zu Stavanger, welche das Zululand und später Madagaskar als Arbeitsfeld erwälte. Etwa 15 Missionare stehen in ihrem Dienste, wärend der zuerst ausgesandte — jetzt Bischof — Schreuder eine ganz selbständige Stellung einnimmt und von einem besonderen Comité unterstützt wird. Unter den Zulus, wo ihre Arbeit durch den letzten Krieg sehr gestört worden war, haben sie über 100, auf Madagaskar über 1200 Kommunikanten. Die Einnahme der Gesellschaft mag sich auf 170,000 Mk. belaufen.

In Schweden wurde 1835 die Schwedische Missionsgesellschaft (Swenska Missions-Sällskapet) gegründet, welche außer den Unterstützungen, die sie anderen Missionsgesellschaften, besonders Basel, zuwendete, nur innere Mission unter den Lappen trieb. 1855 nahm sie dann die 1845 ins Leben getretene Lundner Missionsgesellschaft in sich auf, die nach vorübergehenden Missionsversuchen in China, in Verbindung mit der Leipziger Missionsgesellschaft, einige Missionare unter den Tamulen unterhielt. Seit 1876 ist aber diese vereinigte Missionsgesellschaft auf die schwedische Statskirche übergegangen, welche nun ihrerseits die Erhaltung der im Dienste der Leipziger Mission stehenden Missionare übernahm und im Anschluss an den Norweger Schreuder Missionare zu den Zulus sandte. Wie sich diese statskirchliche Mission bewären wird, muss die Zeit lehren. Neben ihr bestehen noch als freie Missionsgesellschaften die auch innere Mission treibende Evangeliska Fosterlands Stiftelsen (Ev. Vaterlands-Stiftung 1856), welche unter sehr schweren Verhältnissen einige Missionare an der Grenze Abessiniens resp. des Gallalandes und in Südafrika unterhält, und ganz neuerdings der Schwedische Missionsbund, der unter den Zöglingen seines Seminars auch 8 Heidenmissionsaspiranten zält. In Summa hat ganz Schweden heute c. 12

Missionare und eine Einnahme von etwa 200,000 Mk. (v. Möller, Die Missionsbestrebungen Schwedens, im Ev. Miss.-Mag. 1880, S. 459 ff.).

Endlich existirt seit 1859 noch eine Missionsgesellschaft in Finnland, die durch Vermittlung der Rh. M.-G. eine Anzal Missionare ins Ovamboland gesandt, bis jetzt aber fast one Erfolg gearbeitet hat. Einnahme c. 35,000 Mk. (von Rohden, Die Mission in Ovamboland, in der Allg. M.-Z. 1874, S. 541 ff.).

Stellen wir jetzt die Missionen der gesamten protestantischen Christenheit zusammen, so ergibt sich folgende Übersicht:

	Miss.-GG.	Missionare.	Kommunik.	(Christen).	Einnahme.
Großbritannien:	21	1560	345,000	1,200,000	16,000,000
Nordamerika:	20	560	100,000	350,000	9,600,000
Der englisch redende Teil des Protestantismus:	*41*	*2120*	*445,000*	*1,550,000*	*25,600,000*
Deutschland und Schweiz:	9	524	59,000	165,000	2,400,000
Der übrige europ. Kontinent:	16	105	28,300	165,700	1,030,000
Der nicht englisch redende Teil des Protestantismus:	*25*	*629*	*87,300*	*330,700*	*3,430,000*
Der gesamte Protestant.:[1])	66	2749[2])	532,300	1,880,700[3])	29,030,000[4])

Die Tabelle[5]) deren Zalen jedenfalls hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, teils weil es innerhalb wie außerhalb des europäischen und amerikanischen Protestantismus noch manche unabhängige Missionen gibt, teils weil aus manchen bereits christianisirten Gebieten (z. B. manchen Teilen Westindiens) bedeutende heidenchristliche Gemeinden in der Statistik der Missionsgesellschaften nicht mehr aufgefürt werden — diese Tabelle ist sehr lehrreich, zumal wenn man die Missionsleistungen des angelsächsischen mit dem übrigen Teile der protestantischen Christenheit zusammenstellt, eine Vergleichung, die in überraschender Parallele steht zu der Differenz zwischen dem Welthandel der angelsächsischen Rasse zu dem der übrigen Nationen. In seiner „deutschen Kolonisation“ (cf. auch die „Überseeische Politik“ desselben Verf.) gibt Hübbe-Schleiden über den letzteren folgende auf den sorgfältigsten Quellenstudien beruhende Statistik:

Welthandelsumsätze:	1875
Des englischen Stammes	20,559,410,000 Mk.
Aller übrigen Nationen	8,825,084,000 „
Gesamter Welthandel	29,384,494,000 Mk.
Übergewicht des engl. Stammes	70%

1) Für 1874 berechnete Grundemann (Zur Missionsstatistik, in der Allg. M.-Z. 1875, S. 512) für die gesamte prot. Christenheit: 2132 Missionare, 420,944 Kommunik., 1,537,074 Christen, 22,413,261 Mk. Einnahme. Das Plus für 1879 kommt nicht ausschließlich auf Rechnung des Fortschritts in diesen 6 Jaren, sondern teilweis auch auf die vollständigere Statistik, welche hier gegeben ist. Ich betone aber nachdrücklich, dass dieses „vollständigere“ nur relativ zu verstehen; eine wirklich vollständige Missionsstatistik wird immer ein pium desiderium bleiben. Wer mit den ungeheuren Schwierigkeiten derselben einigermaßen vertraut ist, wird daher den vorstehenden Versuch mit Nachsicht beurteilen. Er ist wenigstens mit Fleiß und Gewissenhaftigkeit gemacht.

2) Möglich, dass hier auch manche nicht ordinirte Missionare mit untergelaufen sind.

3) In Wirklichkeit wird diese Zal größer sein. Man wird in runder Summe wenigstens 2 Millionen Heidenchristen annehmen können.

4) Diese Summe geht allerdings über die eigentlichen Miss.-Beiträge etwas hinaus. Ich habe sie aber nicht reduzirt, weil das etwaige Plus reichlich aufgewogen wird durch die nicht mit in Rechnung gestellten Naturalleistungen und die unberechneten Gaben für spezielle Zwecke.

5) Nach der Zusammenstellung dieser Statistik sind mir 2 neue amerikanische statistische Werke zugegangen: Dobbins, A foreign Miss. Manual und Dorchester, The Problem of religious progress — mit deren zum teil differenten Angaben eine Auseinandersetzung hier jedoch nicht möglich ist. Aber auch wenn diese Arbeiten mir früher zugänglich gewesen wären, so würden sie mich doch kaum bewogen haben, von meiner selbständigen Berechnung nach den Quellen erheblich abzuweichen.

Nach der eben mitgeteilten Missionsstatistik beträgt das Übergewicht des englischen Stammes des Protestantismus in Bezug auf die Missionare 77% und in Bezug auf die Missionseinnahmen 88% — es steht also die Missionstätigkeit der protestantischen Nationen, wenn man in der Hübbe-Schleidenschen Tabelle die katholischen Staten in Abzug bringt, fast genau im proportionalen Verhältnis zu ihrem Welthandel. Zugegeben, dass in England und in Nordamerika auch der christliche Sinn ein lebendigerer ist als bei uns, so wird das unverhältnismäßig große Übergewicht der Missionsleistungen des englischen Stammes über die aller anderen protestantischen Länder dadurch allein noch nicht erklärt — der lebendigere überseeische Sinn, der sich in dem weit überlegenen Welthandel dokumentirt, fällt noch mehr ins Gewicht. Allerdings macht der letztere für sich allein eine Nation noch nicht missionseifrig, wie schlagend das Beispiel Niederlands beweist; aber dies Gesetz stellt der Vergleich der beiden obigen Tabellen außer Zweifel, dass bei verschiedenen protestantischen Nationen, bei denen im großen und ganzen ein gleiches religiöses Leben herrscht, der Missionssinn um so größer ist, je größer der Welthandel ist. Wir müssen uns hier mit der Konstatirung dieses Gesetzes begnügen, um noch Raum zu finden für einige andere notwendige Bemerkungen.

So trocken vielleicht die umstehende Übersicht sein mag, so stellt sie uns doch die erhebende Tatsache vor Augen, dass die protestantische Christenheit des 19. Jarhunderts eine missionirende Kirche geworden ist. Alle größeren und selbst die meisten kleineren Denominationen des Protestantismus wie alle positiven Richtungen innerhalb der Statskirchen stellen ihr Kontingent zu der Arbeiterarmee, die unter den Heiden das Reich Gottes baut. Man darf in der Tat heut von einer Arbeiterarmee reden, zumal wenn man bedenkt, dass die umstehend angegebene Zal der Missionare durch eine beträchtliche Menge von Laien und Frauen noch bedeutend erhöht, mindestens verdoppelt wird. Die Zeit der bloßen Einzelversuche, die Zeit, wo die Mission Privatsache weniger für sie begeisterter Christen war, ist vorüber; die Mission ist keine Winkelsache mehr; alle Abteilungen des Protestantismus durchweht ein Missionsgeist und überall treibt dieser Missionsgeist zu Missionstaten. Wir stehen in einem Misionsjarhundert, das wenigstens in Bezug auf die aufgewendeten Mittel wie auf den Umfang des Missionsgebiets alle früheren Missionsperioden übertrifft. Man kann es vielleicht beklagen, dass unsere Missionstätigkeit nicht, änlich der römisch-katholischen, einheitlicher organisirt ist, sondern die Vielgestaltigkeit des Protestantismus auch in ihr sich geltend macht. Und doch liegt auch darin ein Segen und eine Förderung. Denn gerade dadurch ist nicht nur der Missionseifer in der Heimat multiplizirt worden, sondern es sind auch die mannigfaltigsten Gaben und Kräfte auf dem großen Missionsfelde zur Verwendung gekommen, und trotz mancher unliebenswürdigen Konkurrenz und Polemik hat die gemeinsame Missionsarbeit den ökumenischen Sinn innerhalb des Protestantismus gepflegt und repräsentirt ein gut Stück seiner Glaubenseinheit. Immer klarer werden auch die segensreichen Rückwirkungen erkannt, welche die wachsende Heidenmissionsarbeit auf das religiöse Leben der Heimat ausübt, sodass heute in allen sachverständigen Kreisen kein Zweifel mehr darüber ist: die Kirche bedarf der Mission zu ihrer eigenen Erhaltung, Förderung und Belebung. Wenn auch nicht in gleichmäßiger, so doch in von Jarzehnt zu Jarzehnt steigender Progression sind unsere Misionsleistungen gewachsen, unverkennbar ein Zeichen ihrer Gesundheit.

Überwiegend ist die Mission Sache freier Vereine. Sie hat, wie nichts anderes früher, eine Association der Gläubigen bewirkt, und dadurch einen jarhundert alten socialen Defekt des Protestantismus beseitigt. Mit Ausnahme der schottischen und neuerdings der schwedischen Statskirche ist nirgends die Mission Sache einer Statskirche als solcher; nur in einer Anzal von Freikirchen, besonders in Nordamerika, am idealsten in der Brüdergemeinde und in der Free Church of Scotland, ist die Mission Kirchensache. Die bloß gesellschaftliche Organisation der Missionsarbeit hat zweifellos ihre Schattenseiten, aber sie ist unzweifelhaft providenziell und vermutlich auch präparatorisch für die Kirchengestaltung der Zu-

kunft. Die freikirchlichen Abteilungen des Protestantismus sind bedeutend missionseifriger als die statskirchlichen, nicht trotzdem, sondern gerade darum weil sie schon für die Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfnisse in der Heimat viel größere Opfer bringen müssen als jene und eo ipso der Propagationstrieb in ihnen lebendiger ist.

Unter der Zal auch der ordinirten Missionsarbeiter sind die Theologen von Fach verhältnismäßig dürftig, am dürftigsten leider in den kontinentalen (Warneck, Das Studium der Mission auf der Universität), am zalreichsten in den nordamerikanischen Missionen vertreten. Wärend in Amerika die theologischen Colleges ein bedeutendes Kontingent zur Armee der Missionare stellen, so dass die meisten der dortigen Boards keine eigenen Missionsseminarien brauchen, haben die europäischen Gesellschaften mit wenigen Ausnahmen besondere Bildungsanstalten für ihre Missionare, welche aus den verschiedensten Lebensberufen sich rekrutiren. Eigentümlich, dass gerade der Missionsberuf wider auf die Heranziehung nichttheologischer Kräfte gefürt hat! Im großen und ganzen ist der Bildungsgang in den Missionsseminarien der gleiche, obschon in den einen die Anforderungen etwas höher gestellt werden als in den andern. Überall wird außer einer oder mehreren neueren wenigstens eine alte Sprache getrieben. So sehr man auf der einen Seite auf Grund praktischer Erfarungen vor Überladung mit Wissensstoff, Häufung der Unterrichtsgegenstände und wissenschaftlicher Dressur in den Missionshäusern warnen und das multum gegenüber den multa mit Nachdruck betonen muss, ebenso entschieden hat die Praxis die Notwendigkeit herausgestellt, bei der Aussendung von Missionaren wol zuerst, aber nicht ausschließlich auf die Herzensbekehrung, sondern ebenso auf natürliche Begabung, Charaktertüchtigkeit und ein gewisses Maß wissenschaftlicher Durchbildung zu sehen. Wir brauchen mehr Missionare, die eine solide Grundbildung in das Missionsseminar bereits mitbringen, mehr Missionare aus den gebildeteren Ständen, auch mehr universitätlich gebildete Theologen.

Auch bezüglich der Missionsmethode sind die Grundsätze, so sehr sie auch in einer ganzen Reihe von Spezialfragen noch auseinandergehen, je länger desto übereinstimmender geworden. Darüber war man vom Beginn der neueren Mission in allen Lagern des Protestantismus sich vollkommen klar, dass ein Reich, welches „nicht von dieser Welt“ ist, auch nicht mit Mitteln dieser Welt dürfe gebaut werden. Aufs schärfste unterscheidet sich daher die protestantische Mission von der römisch-katholischen besonders älteren Datums dadurch, dass sie zur Bekehrung der Heiden die geistlichen Mittel des Worts ausschließlich in Anwendung bringt. Grundsätzlich nötigt sie daher ihre Boten, die Sprachen der Völker sich anzueignen, unter welche sie gesandt werden, um in diesen predigen und unterrichten zu können. Überall wird die Mission die Mutter der Schule. Wenigstens 12,000 Schulen verdanken der protestantischen Mission ihre Entstehung und c. 1/2 Million Kinder werden heute in ihnen unterrichtet. Überall wird so bald als möglich die Bibel in die Volkssprache übersetzt. Seit Beginn der neueren Mission sind nicht weniger als 230 Bibelübersetzungen zustande gekommen, unter ihnen mindestens 70 in bis dahin völlig litteraturlose, ja zum teil ganz neu entdeckte Sprachen (in Summa gibt es heute 324 Bibelübersetzungen), und diesen Versionen sind zalreiche litterarische Produkte geistlichen und weltlichen Inhalts gefolgt — lauter Arbeiten, durch welche die Mission den Heidenvölkern der Gegenwart auch einen ganz ungeheuren Bildungsdienst leistet (Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur, S. 92 ff.). Völlige Übereinstimmung herrscht ferner in Bezug auf die Notwendigkeit der Selbständigstellung der heidenchristlichen Gemeinden sowol durch die Heranbildung eingeborner Lehrer und Prediger wie durch die Erziehung zur finanziellen Selbstunterhaltung, obgleich in der Praxis nicht von allen Missionsgesellschaften gleich energisch nach diesem Grundsatze gehandelt wird. Im großen und ganzen sind die angelsächsischen Missionen hierin den deutschen, die freikirchl. den statskirchl. zum teil sehr weit voraus. In Summa mag es jetzt gegen 25,000 Helfer der verschiedensten Art, bes. Schullehrer, aus den Eingebornen geben, unter ihnen minde-

stens 1500 ordinirte Pastoren und Evangelisten; allein die Ch. M. S. hat deren über 200, die London M. S. 371, die Wesl. M. S. wol ebensoviel, die Bapt. M. S. gegen 300, der Am. Board 142. — In der letzten Zeit sind, z. B. im centralen Ostafrika, auch sogen. industrial missions, d. h. solche Missionen in Angriff genommen worden, welche mit Predigt und Unterricht zugleich eine direkte civilisatorische Tätigkeit verbinden, speziell die Erziehung der Eingebornen zur Arbeit bezwecken; über den Wert derselben sind die Meinungen noch geteilt. — Dass die Aussendung von Medizinern in den Missionsdienst eine immer allgemeinere wird, ist schon früher bemerkt worden. Bis jetzt hat sich Deutschland an diesen medical missions noch nicht beteiligt; auch Frauen sind von uns noch wenig in den direkten Missionsdienst gestellt worden, wärend England und besonders Amerika sie sehr zalreich aussendet. — Die missionsmethodische Litteratur hat bisher noch wenige wissenschaftliche Produkte aufzuweisen. Außer den mehr oder weniger ausfürlichen und wertvollen Exkursen in den „Praktischen Theologieen“ von Ehrenfeuchter, Zezschwitz und Harnack, Anderson's Foreign. Missions; their relations and claims, und Somerville's Lectures on Missions and Evangelism finden sich zalreiche Bausteine sowol in vielen Biographieen (neuerdings besonders in Knight, The Miss. Secretariat of Henry Venn; Smith, Leben Wilsons und Duffs; Hermann, Dr. Graul 2c.), als in den Missions-Zeitschriften (im Church Miss. Intelligencer, den Mededeelingen van wege het Nederl. Z. G., den Halleschen Ostind. Missions-Nachrichten, dem Ev. Miss.-Mag. und besonders der Allg. M.-Z.) und in den Reports der allgemeinen Missions-Konferenzen (Liverpool, London, Bremen, Allahabad, Shangai, Bangalur).

Nach dieser kurzen Übersicht über die Geschichte des Missionslebens innerhalb des Protestantismus und den jetzigen Stand desselben in der Heimat kommen wir endlich zu der

Umschau auf dem Missionsfelde

selbst, bei der wir um so kürzer sein können, als die neuere Zeit verschiedene tüchtige orientirende Arbeiten von größerem oder geringerem Umfange geliefert hat, welche jedem Leser sehr leicht zugänglich sind. Obenan steht die von Grundemann in zweiter Auflage jetzt vollendet herausgegebene 4bändige Burkhardts Kleine Missions-Bibliothek, das trotz mancherlei Mängel umfassendste, gründlichste und kritisch gesichtetste missionsgeschichtliche Werk der gesamten deutschen und außerdeutschen Missionslitteratur, wärend der wertvolle Allg. Miss.-Atlas desselben Verfassers bereits hier und da veraltet ist und eine zweite Auflage dringend nötig machte. Kalkars 2bändige Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden, die sich allerdings dadurch auszeichnet, dass sie auch die römisch-katholische Mission, und zwar in ziemlichem Umfange und auf Grund umfassender Quellenstudien, zur Darstellung bringt, können wir freilich weder als eine bedeutende historische Leistung, noch als einen ganz zuverlässigen Fürer empfehlen. Dagegen sind die kürzeren Arbeiten von Christlieb: „Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission“ (4. Ausg.), und besonders das Nachschlagebuch von Gundert: „Die Evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten“, jede in ihrer Art vortreffliche Leistungen, denen gleichfalls die englische Missionslitteratur änlich solide Rundschauen nicht zur Seite zu stellen hat *). Bezüglich der missions-litterarischen Leistungen steht allerdings nicht der Quantität aber unbestritten der Qualität nach Deutschland an der Spitze des Protestantismus.

Wir beginnen unsere Rundschau mit **Amerika**. Bereits seit 1721 begann Egede und seit 1733 die Brüdergemeinde die Mission in Grönland. Die schwierige Sprache, das unwirtliche Land, die Zerstreuung und Stumpfheit der Bewoner machten und machen bis auf diesen Tag die dortige Missionsarbeit zu einem rechten Geduldswerk. Dennoch hat die christliche Treue Stand gehalten. Von den c. 10000 leider immer mehr aussterbenden Eskimos, welche, auf viele kleine An-

*) In der folgenden Rundschau, die sich hier und da an die genannten Werke anschließt, werden dieselben nicht weiter citirt, sondern nur die Speziallitteratur angefürt werden.

siedelungen zerstreut, Grönland noch bewonen, sind nur noch einige hundert, weil sie fast unerreichbar sind, Heiden. Auf 8 Stationen hat die dänische, auf 6 die brüdergemeindliche Mission die Christen möglichst zu sammeln gesucht. Das Neue Testament ist in die Eskimosprache übersetzt, lesen und schreiben können die Christen wol sämtlich. Gegen die heidnische Zeit ist ja vieles besser geworden, aber der religiös-sittliche Stand der Gemeinden ist im ganzen noch der schwacher Kinder. Wol hat man besonders in der dänischen Mission im letzten Jarzehnt ernstliche Versuche zur Heranbildung eingeborner Pastoren gemacht, doch bis jetzt mit zweifelhaftem Erfolg.

Fast noch schwieriger als in Grönland liegen die Verhältnisse in dem viel kälteren Labrador, wo die Mission der Brüdergemeinde gleichfalls bereits ihr 100järiges Jubiläum gefeiert hat. 1771 wurde hier die erste, vor einigen Jaren die sechste Missionsstation angelegt. 1260 Christen sind das Ergebnis der mühsamen, ausdauernden Arbeit der Brüder, welche jetzt auch unter den Ansiedlern ein immer gesegneteres Werk treiben. Einen Blick in die ungeheuren Schwierigkeiten desselben gibt das interessante Schriftchen von Dewitz's: „An der Küste Labradors".

Wir kommen jetzt zu dem nördlich von den Vereinigten Staten liegenden ungeheuren Gebiete, welches mit Ausnahme der nordwestlichen Ecke (dem früheren russischen Alaska, wo die evangelische Mission jetzt auch eingesetzt hat) mit der britischen Krone in mehr oder weniger engem Verbande steht. Neben den c. 4 Millionen zälenden Kolonisten, die sich hier angesiedelt, leben in diesem weiten Lande noch über hunderttausend Indianer, welche allerdings zum Teil mit der Kolonialbevölkerung vermischt sind, wärend sie in den weniger kolonisirten Distrikten noch unvermischt sich erhalten haben und auf einer sehr niedrigen Civilisationsstufe stehen. Viele tausende von ihnen sind längst Christen geworden, teils zum römisch-katholischen, teils zum evangelischen Bekenntnis gehörig. Genaue statistische Angaben sind schwer erreichbar, ebensowol weil die bereits organisirten christlichen Indianergemeinden in den Missionsberichten vielfach nicht mehr aufgefürt werden, als weil die Arbeit unter den christlichen Ansiedlern von der unter den heidnischen Eingeborenen nicht immer scharf geschieden wird.

Wir folgen bei der Übersicht über dieses ausgedehnte und wenig gekannte Gebiet der Einteilung in 5 Diözesen, welche seitens der Church M. S., die hier die Hauptarbeit tut, getroffen ist. Die nördliche resp. nordwestlichste (Athabaska) dieser Diözesen umfaßt das seiner Länge wie Breite nach etwa der Entfernung von London bis Konstantinopel gleich große Gebiet: das sich westlich von der Hudsonsbay bis Alaska und das nördliche Eismeer ausdehnende britische Nordamerika, soweit es nicht zum kanadischen Bunde gehört. Unter unsäglichen Beschwerden, die auch noch durch die römisch-katholische Konkurrenz vermehrt werden, besuchen von 8 Haupt- und Nebenstationen aus die Boten der genannten Gesellschaft die c. 10,000 zerstreut hier wonenden Indianer, von denen die meisten sich zu christlichen (evangelischen oder katholischen) Gemeinden halten. Innerhalb der Dominion von Kanada, zu welcher heute auch die Hudsonsbayländer (Rupertsland) und britisch Kolumbia gehören, befinden sich die 4 folgenden Diözesen: die westliche (Saskatchewan), die südliche (wesentlich Manitoba mit dem fast ganz christianisirten und civilisirten Red River Settlement), die östliche (Moosonee) und der North Pacific District (britisch Kolumbia) mit der allgemein bekannten Indianerkolonie Metlakatla, welche einen der glänzendsten Tatbeweise für den Erfolg der Mission auch unter den uncivilisirten Heiden liefert (Missionar Duncan; vergl. Allg. Miss.-Zeitschrift 1878, S. 179). Seit 1820 hat die Ch. M. S. ihre gesegnete Arbeit auf diesem ausgedehnten Gebiete angefangen und zwar infolge einer Aufforderung der früher der Mission sehr abgeneigten Hudsonsbay-Kompagnie (vergl. über dieselbe Ostertag im Evang. Miss.-Mag. 1857, S. 34 ff.). Rev. John West begann das Werk, in welchem sich der später ordinirte eingeborne Prediger, Henry Budd, als ein besonders tüchtiger Arbeiter bewärte. Neben der Ch. M. S., welche jetzt 30 Hauptstationen, 24 europäische und 12 eingeborene Missionare (außer den Lehrern) und c. 11,500 Christen in diesem ganzen Gebiete hat, ist später (1839) die wesleyanische M.-G. als zweite Haupt-

arbeiterin miteingetreten, eine Konkurrenz, bei der es nicht ganz one Reibungen abgegangen ist, selbst mit der Brüdergemeinde, deren hier gelegene Station Neu-Fairfield den bedeutendsten Überrest ihrer einst so blühenden Indianermission bildet. Jetzt wird diese methodistische Mission ausschließlich von der kanadischen Kirche selbst betrieben. Die Zal der Christen innerhalb ihrer Missionsgemeinden dürfte kaum geringer sein, als die, welche zur Ch. M. S. gehören. Endlich tut auch die Ausbreitungsgesellschaft auf einigen Stationen eigentliche Missionsarbeit, wärend ihre Haupttätigkeit den Kolonisten gewidmet ist. In Summa mag es in dem gesamten brit. Nordamerika, die organisirten, in den Missionsstatistiken nicht mehr aufgefürten Gemeinden eingerechnet, c. 40,000 evangelische Christen geben, welche freilich auf sehr verschiedenen Stufen des christlichen Lebens und der Civilisation stehen.

Innerhalb der Vereinigten Staten gibt es eine dreifache Missionstätigkeit, die sich auf die in denselben lebenden 3 farbigen Elemente erstreckt: auf die Indianer, die Neger und die Chinesen. Die traurige Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen den weißen Ansiedlern und den Indianern, die fortgehende systematische Verdrängung der letzteren aus ihren ursprünglichen Wonsitzen und später aus den ihnen angewiesenen Reservationen, der widerholte Vertragsbruch seitens der Regierungsbehörden, die vielen Feindseligkeiten des weißen und die ihnen folgenden Racheakte des roten Stammes, der noch dazu durch das Feuerwasser demoralisirt wurde — sind zu bekannt, als dass eine Schilderung derselben dieses Ortes vonnöten wäre. Die unter diesen Umständen ebenso selbstverleugnungsvollen wie schwierigen Bekehrungsversuche Elliots, der Mayhews Brainerds und vor allem des heldenmütigen, ausdauernden Zeisberger gehören gleichfalls zu den bekanntesten Partieen der neueren Missionsgeschichte. Von den c. 700,000 Indianern, die es am Beginn der europäischen Einwanderung gegeben haben mag, existiren im Bereiche der Union (incl. Alaska mit 30,000) nach den Angaben von Böhm und Wagner heute noch c. 300,000, von denen c. 256,000 in der offiziellen Statistik der Regierungskommission der indianischen Angelegenheiten aufgefürt werden. Dass diese bedeutende Verminderung durch die Berürung mit der Civilisation als solcher herbeigefürt worden, dass also die Indianer vor dem „Hauche" derselben mit Notwendigkeit aussterben müssten, darf heute als ein überwundenes ethnologisches Märchen bezeichnet werden. Die traurige Reduktion der Zal der Indianer ist, wie besonders Gerland im Globus neuerdings überzeugend nachgewiesen, eine sehr natürliche Folge ihrer eigenen Roheit, wie des bösen Einflusses der Einwanderer. Die Rothäute sind vielmehr durchaus civilisirbar, wenn sie recht behandelt werden, und auch dem Christentum so zugänglich, wie irgend ein anderes Volk. Von den 138,000, welche bereits „bürgerliche Kleidung" tragen, füren weit über die Hälfte ein civilisirtes Leben, und c. 90,000 mögen christianisirt sein, über 27,000 sind Kommunikanten, und unter denen, welche die Schulen besuchen, gibt es eine stattliche Anzal wirklich gebildeter Leute, wärend freilich noch immer viele tausende in ihrer Abneigung gegen den christlichen Glauben und die christliche Sitte verharren. Meist wonen sie jetzt auf Reservationen, besonders in Indian territory (jenseits des Mississippi) zusammen, nur sind auch diese „beständigen" Wonsitze ihnen leider keineswegs sicher. Neuerdings ist die Indianerpolitik der Regierung eine viel humanere geworden, aber leider werden die guten Intentionen derselben durch gewissenlose Agenten vielfach illusorisch gemacht. Von mancher Seite wird die Forderung erhoben, die Ausnahmestellung der Ureinwoner des Landes endlich zu beseitigen und ihnen den Weg zur Erlangung des Bürgerrechtes zu öffnen. Außer der Brüdergemeinde, deren amerikanischer Zweig die Indianermission noch immer treu forttreibt, sind es, wie das ganz in der Ordnung ist, wesentlich amerikanische Gesellschaften, in deren Händen das dortige Missionswerk heute ruht. Auch die Katholiken haben unter den Indianern eine nicht unbedeutende Mission.

Eine große Schwierigkeit für die Vereinigten Staten ist die in ihnen lebende, jetzt $6^1/_2$ Million starke Negerbevölkerung. Die Geschichte der Sklaverei wie die der Emancipation wärend des blutigen Bürgerkrieges darf abermals als be-

kannt vorausgesetzt werden. Dem Namen nach ist wol die gesamte Negerbevölkerung christlich, teils den verschiedenen evangelischen Denominationen, teils der römischen Kirche zugehörig, sodass man, streng genommen, hier von einer Heidenmissionstätigkeit nicht mehr reden kann und die Millionen christlicher nordamerikanischer Neger in eine Missionsstatistik nicht aufnehmen darf. Aber das Christentum der großen Mehrzal steht doch noch auf einer so niederen Stufe, dass nur die wenigsten Gemeinden, auch wenn sie farbige Pastoren und Lehrer haben, sich ganz selbst überlassen werden können. Fast alle Denominationen treiben daher eine Art innerer Mission unter den Negern. Besonders auf die Heranbildung farbiger Lehrkräfte wird viel Fleiß verwendet, so namentlich seitens der Am. Miss. Association, die für diese Zwecke allein järlich c. $1/2$ Million Mark ausgibt. Dass diese Neger lernbegierig und bildungsfähig sind, davon haben uns z. B. die Jubiläumssänger überzeugt; dass man aber sofort nach der Emanzipation den in der langen Sklaverei geistig wie sittlich vernachlässigten, ja verwarlosten Negern das Walrecht erteilte und sie so aufgeblasen und zum Spielball der politischen Parteien machte, war ein Akt unpädagogischen Humbugs. Ebenso gehört eine Auswanderung nach Afrika im großartigen Maßstabe zu den Utopieen. Die Lösung der Negerfrage stellt daher der christlichen Pädagogik Nordamerikas noch immer ein schwieriges Problem harter Arbeit.

Dazu kommt seit etwa einem Jarzehnt auch die Chinesenfrage, welche besonders in Kalifornien eine nicht geringe Aufregung hervorgerufen. Bekanntlich findet seit längerer Zeit eine nicht unbedeutende chinesische Auswanderung nach dem Westen der Ver. Staten statt, welche um der Wolfeilheit der Arbeit willen, die die gelben Einwanderer leisten, wegen der Abgeschlossenheit, die sie auch im fremden Lande festhalten und wegen der Immoralität, die das Missverhältnis der Männer (c. 150,000) zu den Frauen (c. 6000) mit sich bringt, einen solchen oft in Pöbelhaftigkeit ausgearteten Sturm der Erbitterung herbeigefürt hat, dass one das Veto des Präsidenten trotz des ausdrücklichen Vertragsrechts den Chinesen die fernere Duldung in den Staten entzogen worden sein würde (Ratzel, Die chinesische Auswanderung S. 229 ff.). Selbstverständlich beteiligten sich die nordamerikanischen Missionsfreunde nicht nur nicht an dieser unwürdigen Chinesenhetze, sondern ergriffen diese Gelegenheit um so eifriger, in ihrem eigenen Lande den asiatischen Fremdlingen das Evangelium Christi darzubieten, als die weit größte Anzal derselben wider in ihre Heimat zurückkehrt und so in der Lage ist, neben dem irdischen Erwerbe auch einen himmlischen Gewinn ihren Landsleuten aus Amerika mitzubringen. Wenigstens 5 Miss.-Gesellschaften treiben jetzt, von einer Anzal bekehrter Evangelisten und Lehrer aus den Einwanderern selbst unterstützt, chinesische Mission in Amerika, und der Erfolg ist, den erschwerenden Umständen angemessen, ein ziemlich befriedigender (über 1000 Christen). Leider steht diese Arbeit nur zu isolirt neben der die öffentliche Meinung beherrschenden Antichinesenstimmung, als dass man die hie und da gehegte Hoffnung einer bedeutenden Rückwirkung derselben auf die Christianisirung Chinas — wenigstens zur Zeit — für gerechtfertigt erklären könnte (Allg. M.-Zeitschrift 1879, S. 251 ff.: Die Chinesen in Kalifornien, und Gibson, The Chinese in America).

In Westindien trat sehr frühe an die Stelle der Ureinwoner infolge der beispiellos unmenschlichen Grausamkeit der Spanier (Buchanan, Die unfreie und die freie Kirche, S. 70 ff.) eine aus Afrika importirte heidnische Bevölkerung, deren Behandlung gleichfalls zu den dunkelsten Partieen der Weltgeschichte gehört. Seit Karl V. zu Anfang des 16. Jarhunderts die järliche Einfur einer beschränkten Anzal afrikanischer Sklaven gestattete, entwickelte sich jener schmachvolle Menschenhandel, an dem sich in mehr oder weniger ausgedehnter Weise alle seefarenden europäischen Nationen beteiligten, bis endlich England, das ihn lange Zeit hindurch am schwunghaftesten betrieben, mit der Bekämpfung desselben den übrigen christlichen Staten voranging. Wie groß die Zal der allein nach Westindien eingefürten Negersklaven bis zu Anfang dieses Jarhunderts gewesen, lässt sich mit Sicherheit nicht bestimmen; doch dürfte sie nach einer mäßigen Berechnung kaum unter 6—7 Millionen betragen haben. Die Behandlung, die diese Sklaven an

Ort und Stelle erfuren, war eine sehr verschiedene; neben unmenschlichen Härten, die viele zu erdulden hatten, gab es auch patriarchalische Verhältnisse, und man muss sich wol hüten, alle Sklavenbesitzer durch die Bank als grausame Herren darzustellen. Natürlich traten die Missionare für die Sklaven ein, wo sie bedrückt wurden, und wurden auch die Vorkämpfer ihrer Befreiung, was ihnen (z. B. dem Baptisten Knibb) nicht geringe Feindschaft seitens der Plantagenbesitzer zuzog.

Nachdem England 1838 auf seinen Kolonieen den sämtlichen dort lebenden Sklaven die Freiheit gegeben, folgte man diesem Beispiele nach und nach auch auf den übrigen westindischen Besitzungen, in der neuesten Zeit endlich auch auf den spanischen. Wie in den Südstaten der Union rächte sich nach der Emanzipation auch in Westindien die an den Sklaven begangene Schuld; da der weit größte Teil derselben zum rechten Gebrauche der Freiheit nicht erzogen war, so gingen die Kolonieen wirtschaftlich zurück. Es entstand Arbeitermangel, sodass man sich genötigt sah, aus Indien und China Kulis einzufüren. Dadurch ist die so schon ziemlich gemischte Bevölkerung noch bunter und der sittliche Zustand eben nicht erhöht worden. Auf den gesamten westindischen Inseln gibt es heute (mit Einschluss der sehr zalreichen Weißen und Mulatten) 4,412,700 Einwoner, von denen der weit größeste Teil (2,061,000) auf die spanischen und (1,126,000) auf die britischen Besitzungen kommt. Haiti, das in zwei Republiken geteilt ist, zält 800,000 Einwoner, unter denen die evangelische Mission verhältnismäßig erst geringe Erfolge erzielt hat (c. 6000 Christen), wärend die spanischen Besitzungen ihr so gut wie verschlossen sind.

Der Brüdergemeinde gebürt auch hier das Verdienst, die evangelische Mission eröffnet zu haben (1732). Neben Leonhard Dober und David Nitzschmann muss Friedr. Martin als der eigentliche Begründer dieser Mission genannt werden. Auf 8 Inseln (41 Stationen) zält die Brüdergemeinde heute 36,800 Christen, deren Selbständigstellung leider erst in der letzten Zeit mit Energie ins Auge gefasst worden ist. Am frühesten folgten die Methodisten dem Beispiele der Brüdergemeinde. 1786 landete, durch einen providentiellen Sturm verschlagen, Dr. Thomas Coke auf Antigua, und sein heiliger Eifer, mit dem er auch in England das Interesse für die westindischen Sklaven wachzurufen verstand und ihre Sache fürte, brachte die Arbeit bald in einen gesegneten Gang. Schon 1811 zälten die Methodisten auf 20 Inseln 11,000 Negerchristen. Fort und fort, besonders in der Aufregungszeit vor der Emanzipation, waren die Missionare seitens der Sklavenhalter den heftigsten Anfeindungen ausgesetzt — aber es hieß auch hier: „die Palme wächset bei der Last". Unstreitig übt die methodistische Weise selbst in ihren Extravaganzen, ja vielleicht gerade durch diese eine besondere Anziehungskraft aus auf die leicht erregbaren Neger, und man darf sich durch das religiöse Echauffement über den inneren Wert des Christentums der großen Menge bei ihnen ja nicht täuschen lassen. In 5 Hauptdistrikten zälen die Methodisten heute (wesentlich der farbigen Bevölkerung Westindiens angehörig) 130,000 Christen (41,000 volle Kirchenglieder); auch ihnen fehlt es noch immer an tüchtigen eingeborenen Mitarbeitern (Moister, Memorials of miss. labours in Western Africa, the West Indies and at the Cape of Good Hope).

1813 begannen die Baptisten ihre westindische Mission, nachdem bereits seit 1783 durch einen originellen Neger aus Virginien, G. Liele, und seinen Nachfolger Killick in Kingston auf Jamaika eine mehrere tausend zälende baptistische Gemeinde gegründet worden war. Burchell und Knibb sind die berühmtesten unter ihren Arbeitern, beide zugleich hervorragend unter den Vorkämpfern der Sklavenbefreiung und daher von den Negern ebenso verehrt, wie von den Sklavenhaltern angefeindet. Der Erfolg ihrer Arbeit war sehr bedeutend, ganz besonders auf Jamaika. Hier schlossen sich schon 1842 die Gemeinden zu der Jamaica Baptist Union zusammen, die ganz selbständig für ihre kirchlichen Bedürfnisse sorgte; jetzt 123 Gemeinden mit c. 23,000 vollen Kirchengliedern und c. 100,000 Christen. Nur mangelt es auch hier an tüchtigen geistlichen Kräften, und leider ist die durch ihre Überladung mit Lehrstoff (selbst die alten Sprachen

fehlen nicht) überspannte theologische Lehrmethode nicht geeignet, klare und gesunde Bildung zu pflanzen. In ihren 3 übrigen westindischen Distrikten haben die Baptisten noch c. 15,000 Christen (5160 members), die gleichfalls zur Bestreitung ihrer kirchlichen Bedürfnisse verhältnismäßig bedeutende Beiträge leisten, aber eben nicht auf einer hohen Stufe geistlichen Lebens zu stehen scheinen (Underhill, The West Indies; their social and religious condition).

Neben der Londoner Missions-Gesellschaft, den vereinigten Presbyterianern Schottlands, der Am. Miss. Soc. und den vereinigten Meth.-Freikirchen, die zusammen etwa 15,000 Anhänger zälen mögen, wirkt innerhalb der 5 (incl. Haiti 6) anglikanischen Bistümer auf dem westindischen Missionsfelde noch die englisch-kirchliche Mission, vertreten durch die P. G. S. Die bedeutenden Unterstützungen, welche früher seitens der Kolonialregierung dieser kolonialen Statskirche zuflossen, scheinen jetzt ganz eingestellt zu sein. Wie viel von den c. 215,000 anglikanischen Christen auf die farbige Bevölkerung kommen, ist schwer anzugeben (100,000?). Für die Ausbildung schwarzer Pastoren scheint in gesunder Weise gesorgt zu werden. Auch hat sich in den anglikanischen Kreisen eine selbständige Missions-Gesellschaft (die West Ind. Miss. Association) gebildet, welche in Verbindung mit der P. G. S. einige Missionare nach Westafrika (Rio Pongas) gesandt hat. Desgleichen arbeitet die anglikanische Kirche unter den c. 20,000 Kulis auf Trinidad.

Anerkennenswert ist, dass die farbigen Christen Westindiens im ganzen sehr bedeutende Beiträge zu ihrer Selbstunterhaltung leisten. Mit dem Stande ihres religiösen Lebens geht es revivalartig auf und ab, in sittlicher Beziehung bleibt noch viel zu wünschen übrig, auch bezüglich der Erziehung zur stetigen Arbeit hat Regierung und Mission noch eine schwere Aufgabe zu lösen.

In dem ungesunden und von einer ebenso gemischten wie sittlich tiefstehenden Bevölkerung bewonten Centralamerika treiben die Anglikaner und Methodisten in Honduras (zusammen c. 4000 Christen) und die Brüdergemeinde auf der Moskitoküste (1080) eine mühsame Missionsarbeit. Viel bedeutender, obgleich nicht weniger dornenvoll und tränenreich ist dieselbe in dem niederländischen wie britischen Guiana, das gleichfalls von einer sehr bunten, aus Indianerresten, Negern aller Art, Hindus und Chinesen zusammengesetzten spärlichen Bevölkerung (c. 300,000) bewont wird. Das erste dieser beiden Gebiete hat seit 1738 ausschließlich die Brüdergemeinde unter ihre geduldige Pflege genommen, die sie Indianern, Plantagen- und Buschnegern und neuerdings auch den chinesischen Kulis zugewandt hat. Unter großen Verlusten an Menschenleben, fortgehendem Wankelmut ihrer Pflegebefohlenen, dem wirtschaftlichen Rückgange der Plantagen und der seit der Sklavenemanzipation besonders empfindlichen Fluktuation der Bevölkerung sind auf 15 Stationen, unter denen Paramaribo allein c. 7000 Seelen zält, über 21,000 Christen in ziemlich geordnete Gemeinden gesammelt, wärend 5—6000 sich zerstreut haben. Ganz unverhältnismäßig groß ist die Zal der Ausgeschlossenen (23,00), vermutlich eine Folge der merkwürdigen Abneigung der Neger gegen die christliche Eheschließung, welche neuerdings zu einer Revision der kirchendisziplinarischen Bestimmungen gefürt hat. Zu einer Selbständigstellung der Gemeinden und Heranbildung eingeborener Lehrkräfte ist bis in die neueste Zeit wenig geschehen.

In dem in drei Grafschaften geteilten britischen Guiana, wo die äußeren Verhältnisse änlich ungünstig liegen, wie in Suriname, arbeitet neben der Wesleyanischen (c. 20000 Christen), der sich von dort zurückziehenden Londoner M.-G. (noch c. 2000 Christen — ihr hervorragendster Missionar Smith starb im Gefängnis, in das die ihm feindlichen Pflanzer ihn ungerechterweise geworfen —) der Brüdergemeinde (80) und manchem Freimissionar wesentlich die anglikanische Kirche (P. G. S.), die dort auch einen Bischof hat, und zwar mit bedeutendem Erfolge. Man gibt 90,000 als zu ihr gehörige Farbige an. In den letzten Jaren hat besonders die Kulimission unter der Leitung des Rev. Hore erfreuliche Dimensionen angenommen und ist dort auch unter einem Stamme der Eingeborenen eine so mächtige geistliche Bewegung im Gange, dass das Organ der P. G. S. jenes

Missionsfeld — wol etwas zu sanguinisch — als das augenblicklich hoffnungsvollste in der ganzen Welt bezeichnet.

In dem übrigen Südamerika, in dessen meisten Staten, änlich wie auch in Mexiko, ein dem Heidentum noch sehr änlicher römischer Katholizismus herrscht, gibt es allerdings noch bedeutende Reste rein heidnischer, wilder Indianer, die zu erreichen die evangelische Mission aber erst sehr schwache Versuche hat machen können. Am bekanntesten ist die durch den edlen Gardiner (Allen Gardiner oder Im kalten Süden; Heft VIII[b] der Missionsgeschichte in Heften) angeregte opferreiche sog. patagonische Mission (South Am. M. S.), der jetzt ein anglikanischer Bischof vorsteht. Unter den Pescherähs in Feuerland hat diese Mission jetzt einen kleinen Anfang mit der Sammlung einer Gemeinde (137) gemacht, sonst scheint sie jedoch, infolge der mangelhaften heimischen Leitung, nur ein sieches Dasein zu füren. Die nicht unbedeutende Evangelisationsarbeit, welche die verschiedenen evangelischen Denominationen mit mehr oder weniger Erfolg unter der katholischen Bevölkerung Nord- und Südamerikas treiben — gehört nicht in den Bereich dieser Darstellung.

Von Amerika wenden wir uns zu den Inseln des stillen Oceans. Wir folgen, one dieses Ortes uns auf eine wissenschaftliche Begründung derselben einzulassen, der von Meinicke (Die Inseln des stillen Ozeans, 2 Bde.) adoptirten Einteilung dieser Inseln in: Polynesien, Mikronesien, Melanesien, Neuseeland und Australien, und beginnen unsere Überschau mit Polynesien, für welches wir gleichfalls die Meinickesche Gruppirung in 8 Archipele festhalten.

Am nördlichsten liegen die vulkanischen Hawai- oder Sandwichinseln, wie ihr Entdecker Cook, der 1779 von ihren Bewonern, den Kanaka, erschlagen wurde, sie nannte. Durch die Civilisationsversuche des kriegerischen, alle Inseln des Archipels unter seinem Scepter vereinigenden Königs Kamehameha I. und die Abschaffung des Götzendienstes seitens seines Nachfolgers Liloliho (1819) war für den Am. Board, der durch einige junge nach Amerika gekommene Hawaier auf die Inseln aufmerksam gemacht worden war, der Acker in wunderbarer Weise bereitet, sodass die 1820 begonnene Mission nach Verlauf eines halben Jarhunderts insofern als abgeschlossen betrachtet werden konnte, als auf dem gesamten Archipel sich keine Heiden mehr fanden. Die durch die Christianisirung bewirkten äußerlichen civilisatorischen Veränderungen sind staunenerregend; leider aber nicht frei von Kulturkarrikaturen und begleitet von einem rapiden Aussterben der Eingeborenen, deren Gesamtzal sich heut kaum noch auf 44,000 beläuft, wärend sie 1825 noch 140,000 betrug. Zwei Dritteile derselben sind evangelisch, ein Drittel hat die seit 1827 eingeschmuggelte römische Mission für sich zu gewinnen vermocht. Trotz der Konstituirung der selbständigen Hawaiian Evang. Association, deren 56 Gemeinden meist von eingeb. Pastoren bedient werden, für kirchliche und Missionszwecke die Summe von 110,568 Mk. järlich aufbringen und eine eigne Mission in Mikronesien treiben, ist doch die amerikanische Oberleitung noch nicht zu entbehren. In sittlicher Beziehung ist noch fortwärend viel, besonders gegen geschlechtliche Sünden, zu kämpfen, zu denen leider seitens der Weißen immer wider provozirt wird. Je länger je bedeutender wird die chinesische Einwanderung (jetzt c. 13,000), durch welche die christianisirten Inseln von neuem eigentliches Missionsobjekt werden (Anderson, History of the Mission to the Sandwich islands. Geschichte der Mission auf den Sandwich-Inseln; freie Übersetzung, Basel, Missionsbuchhandlung).

An den Markesasinseln, auf denen 1838 unter dem Schutze der französischen Kanonen römische Missionen eindrangen und die Boten der Londoner Miss.-Ges. vertrieben, können wir schnell vorübereilen, obgleich seit den fünfziger Jaren die evangelische Mission wider Fuß gefasst hat, indem die von einem eingeborenen Häuptling herbeigerufene Hawaiian Evang. Ass. in 4 Gemeinden c. 500 evang Christen sammelte. Ebenso an dem von den Franzosen annektirten Paumotu-Archipel, auf dem es nur c. 700 evangelische Christen gibt. Über die interessante Geschichte des kleinen Inselchens Pitkairn siehe Grundemann IV, 2, S. 113 f.

Von hervorragender Bedeutung in der evang. Missionsgeschichte sind aber die Gesellschaftsinseln, in westliche (unter dem Winde; Rajatea rc.) und östliche (im Winde; Tahiti rc.) geschieden. Gerade diese Inseln waren es bekanntlich, auf welche die romantischen Reisebeschreibungen im letzten Viertel des vor. Jarhunderts die Aufmerksamkeit Europas lenkten und die Londoner M.G. ihre ersten Missionare schickte. Auf Tahiti begann 1797 das Werk. Nach mancherlei Missgriffen, Täuschungen, Sichtungen aber auch langen Geduldsvorarbeiten auf Seite der Missionare und blutigen Kämpfen auf Seite der Eingeborenen brachte das Jar 1815 durch den Sieg des den Christen geneigten Königs Pomare die Entscheidung. Das Christentum wurde zur Statsreligion erhoben, ehe auch nur einer aus dem Volke die Taufe empfangen hatte. An Stelle der Götzentempel erhoben sich mit wunderbarer Schnelligkeit christliche Kapellen und Schulen und die verderblichsten heidnischen Gebräuche wurden abgeschafft. Besonders durch Williams und Ellis kam System in die Arbeit. Nachdem 1819 Pomare, „der Chlodwig der Südsee“, als der Erstling getauft worden war, häuften sich die Taufen. 1826 zälte man auf der ganzen Gruppe bereits 8000 Getaufte. Die Bibel wurde übersetzt und gedruckt, neue Stationen und Schulen errichtet, die Branntweineinfur verboten, und anstatt der heidnischen, wenigstens äußerlich christliche Sitte immer mehr eingebürgert. Da drang, Verwirrung stiftend, von französischen Kriegsschiffen unterstützt, 1836 die jesuitische Propaganda ein, der 1842 das französische Protektorat und 1880 die volle Annektirung der Inseln seitens Frankreichs folgte. Nach einer langen Zeit gewaltsamer Unterdrückung der evang. Mission, welche viele Kämpfe mit sich brachte, gelang es 1863 endlich der Pariser Miss.-Ges., Boden zu fassen und die protestantischen Gemeinden, deren Glieder der Mehrzal nach treu geblieben waren, neu zu organisiren, eine Arbeit, welcher sich besonders Arbousset unterzog. Jetzt kann die evang. Nationalkirche Tahitis, zu welcher über 6000 Seelen gehören — nur $^1/_{20}$tel der Bevölkerung ist katholisch —, als konstituirt betrachtet werden, nachdem ihre Verfassung endlich die Sanktion des französischen Gouverneurs erhalten (Arbousset, Tahiti et les îles adjacentes. Allg. Miss.-Zeitschrift 1881, S. 18 ff.: „Die evangel. Mission auf Tahiti“). Die berüchtigte Sittenlosigkeit der Tahitierinnen ist allerdings bedeutend limitirt, aber besonders in den Hafenorten noch keineswegs beseitigt.

Durch das Einschreiten der britischen Regierung blieben die westlichen Gesellschaftsinseln von dem französischen Protektorate frei. Die größte derselben, Rajatea, war seit 1819 der Wonsitz des berühmtesten aller Südseemissionare, John Williams (Besser, J. Williams, Der Missionar der Südsee), geworden, der von hier aus seine ausgedehnten Missionsreisen begann. Die Londoner Miss.-Gesellschaft hat auf diesen und auf den zum Societätsarchipel gehörigen Australinseln heute c. 6500 Christen unter ihrer Pflege.

Der Harveyarchipel mit Rarotonga, der größten unter seinen Inseln, kann als gänzlich christianisirt und civilisirt betrachtet werden. „In diesem Archipel — schreibt der Geograph Meinicke II, S. 150 f. — haben die (Londoner) Missionare (seit 1821) wirken können, one durch das Eindringen katholischer Elemente gestört zu werden, und es läſst sich nicht leugnen, daſs sie hier, freilich unter einem besonders begabten Volke, außerordentliches geleistet und die Entwicklung einer Bildung gefördert haben, wie sie sich in Polynesien nirgends sonst findet, wie es auch zum Teil ihrem Eifer und Streben zugeschrieben werden muſs, was die von ihnen zu Lehrern ausgebildeten Rarotonganer in der Bekehrung der Bewoner anderer Inseln des Ozeans bis nach Melanesien, ja bis Neuguinea hin Ersprießliches und Rühmenswertes gewirkt haben“. Die Gesamtzal der dortigen Christen (incl. der in den Missionsberichten hierher gerechneten Penrhyninseln) beträgt heute 9000.

Viel bedeutender ist das statistische Ergebnis auf der durch Williams erschlossenen Samoagruppe, wo neben der Londoner (27,600 Christen) und wesleyanischen Miss.-Gesellsch. (c. 5000 Christen) auch die römische Propaganda Fuß gefaſst hat (2850 Christen). Auf den früher wegen der Wildheit ihrer Bewoner von den Seefarern gemiedenen Inseln kehrte infolge des Sieges der evangel. Mission

Ruhe und Sicherheit ein, sodass gerade Samoa ein Niederlassungsort für Kaufleute aller Nationen wurde. Leider entstanden dadurch auch politische Reibereien, welche bis auf den heutigen Tag die Inseln in Unruhe erhalten und der geistlichen Entwickelung wenig günstig sind. — Bekehrte Samoaner und Narotonganer breiteten seit Anfang der 60er Jare das Evangelium auch auf den Tokelau-, Ellice- und (4) südlichen Gilbertinseln aus, welche heute eine christliche Bevölkerung von c. 5000 Seelen haben.

Auch auf dem Tongaarchipel waren es die Londoner Missionare, welche das Missionswerk bereits 1797 in Angriff nahmen, one damals jedoch Erfolg zu erzielen. 1822 traten die Wesleyaner, denen nach friedlicher Vereinbarung fortan dieses Feld allein überlassen wurde, an ihre Stelle. Der Sieg des Evangeliums vollzog sich unter allerlei politischen Kämpfen zwischen der christlichen und heidnischen Partei, bis der Häuptling Taufaahau, der spätere König Georg, in den Besitz der Alleinherrschaft gelangte. Bis auf diesen Tag hat dieser nun greise Fürst seinem Reiche nicht bloß die Selbständigkeit erhalten, sondern auch seinem evangelischen Bekenntnisse durch eine christliche Regierung Ehre gemacht. Jetzt ist der frühere Missionar Baker, dem neben dem Begründer dieser Mission, Thomas, der Archipel am meisten verdankt, sein Minister. Leider drängte sich auch hier durch List und Gewalt die römische Mission ein, und auf Uea gelang es ihr, die Protestanten zu verbannen. Im ganzen ist die tonganische Bevölkerung methodistisch (c. 20,000 Christen); nur auf der östlich liegenden Wildeninsel (Niue) halten die Londoner seit 1861 das Feld besetzt (5300 Christen). Wie fast auf allen diesen Gruppen bringen auch hier die Eingeborenen fast die sämtlichen Kosten zu ihrer Unterhaltung auf, stellen reichlich aus sich selbst Lehrer und Evangelisten und vermittelt ein eigenes Missionsschiff den Verkehr zwischen den einzelnen Eilanden.

Der widerum ausschließlich von den Wesleyanern besetzte, jetzt von England annektirte Witiarchipel *) endlich ist ebenfalls fast ganz christianisirt. Den über 100,000 evangelischen und 7000 katholischen Christen stehen nur noch c. 9000 Heiden gegenüber. Der Sieg des Evangeliums über diese einst so rohen Kannibalen in verhältnismäßig kurzer Zeit gehört zu den ergreifendsten Partieen der neueren Missionsgeschichte, obgleich er nicht one kriegerische Kämpfe, in denen der König Thakombau von dem Tonganerkönig Georg unterstützt wurde, zustande gekommen. Nach vorbereitenden Versuchen tahitischer Lehrer landeten 1835 von Tonga aus die ersten Missionare, denen aus England bald Verstärkung folgte (Lelièvre, Der Apostel der Kannibalen; Leben von John Hunt, Miss. auf den Fidschiinseln). Nach Verlauf zweier Jarzehnte der gefarvollsten Arbeit stand bereits ein Drittel der Bevölkerung unter dem Einflusse des Evangelii, wärend freilich noch 1867 Missionar Baker von heidnischen Kannibalen erschlagen wurde. 1874 annektirte England die Inseln. Bald darauf brach eine furchtbare Masernepidemie aus, die fast den dritten Teil der Einwoner (35,000 Christen) dahinraffte, aber doch nur sehr wenige zum Abfall bewegte, obgleich die heidnische Partei nicht ermangelte, die Seuche als eine Strafe der Götter für die Annahme des Christentums und der englischen Herrschaft hinzustellen. „Es ist hier ein Werk getan — bezeugte der Gouverneur Gordon —, dessen Gründlichkeit und Weitherzigkeit alle meine Erwartungen übertrifft“ (Rowe, Fiji and the Fijians by Th. Williams and: Miss. labours among the cannibals by J. Calvert. Einen lehrreichen Blick in die methodistische Missionsweise gewärt der Aufsatz Grundemanns in der Allg. M.-Z. 1881, S. 97 ff.: „Aus der Mission auf den Witiinseln“).

Das die 3 Hauptgruppen der Gilbert- und Marschall-, der Karolinen- und der Ladroneninseln umfassende Mikronesien, dessen Gesamtbevölkerung nur auf 90,000 geschätzt wird, ist teils von der Londoner, teils von der unter amerikanischer Oberleitung stehenden hawaiischen Missions-Gesellschaft besetzt. Die erstere hätte die 4 südlichen Gilbertinseln, auf welche sie, durch

*) Trotzdem man neuerdings (auch Grundemann) die Witier zu den Melanesiern zu rechnen sich entschlossen hat, lassen wir sie auf der Grenze der Polynesier stehen.

die Verhältnisse gedrängt, gefürt worden war, gern an die Hawaiian Ev. Ass. abgetreten, aber ihr Anerbieten wurde nicht angenommen, und so arbeiten beide GG. brüderlich nebeneinander. Die letztere, die für uns jetzt allein in Betracht kommt, hat mit den beiden ersten Inselgruppen (die Ladronen sind one evangelische Mission) in 40 meist von hawaiischen und mikronesischen Lehrern bedienten Gemeinden heute c. 6—7000 Christen (2904 volle Kirchengl.) in ihrer Pflege. Centralpunkte sind Apaiang, Ebon, Ponape und Kusaie. Verschiedene Teile des N. Test.'s sind bereits in die Sprachen der Mikronesier übersetzt. Ein Missionsschiff besucht järlich die verschiedenen Stationen. Widerholt haben die ganzen Bevölkerungen dieser kleinen Inseln sich zum Christentum gewandt und mit dem Götzendienst und der rohen heidnischen Sitte gebrochen. Die Selbsttätigkeit der jungen mikronesischen Christen hat der langjärige tüchtige Leiter dieser Mission, Sturges, in meisterhafter Weise zu wecken verstanden und gewiss liegt in dieser umfangreichen Verwendung der eingebornen Kräfte einer der Hauptgründe für die überraschenden Erfolge der Südseemissionen.

In Melanesien mit seinen 6 Archipelen (Neukaledonien, Neuhebriden, Königin-Charlotte-Inseln — St. Cruz — Salomoinseln, Neubritannien und Neuguinea) wird von den Londonern, verschiedenen Presbyterianern, der anglikanischen Kirche, den Methodisten und Holländern das zum teil opferreiche und wegen der Roheit der Bevölkerung schwierige Missionswerk getrieben. Auf den zu Neukaledonien gerechneten Loyalitätsinseln, die fast ganz als christianisirt gelten können, hat die Londoner Missions-Gesellschaft c. 10,000 ehemalige Kannibalen in christliche Gemeinden gesammelt. Auf den sprachenreichen und von einer lange Zeit schwer zugänglichen rohen Bevölkerung bewonten Neuhebriden, unter denen Eromanga durch die Ermordung Williams und der beiden Gordon als Mörder- und Märtyrerinsel berüchtigt, Aneityum — völlig evangelisirt ist (Geddie), arbeiten schottische, kanadische und Südsee-Presbyterianer in treuer Ausdauer, jetzt c. 3000 Christen zälend, denen sie die Bibel teils ganz teils einzelne Bücher in ihren Muttersprachen in die Hand gegeben haben. Die nördliche Gruppe der Neuhebriden wie die durch die Wildheit ihrer Bewoner verrufenen St. Cruz- und die Salomoinseln werden von der anglikanischen melanesischen Mission, die besonders durch den edlen Bischof Patteson (auf Nukapu 1871 ermordet; Miss Yonge, Life of John Col. Patteson, Missionary Bishop of the Micronesian Islands) bekannt geworden, auf regelmäßigen Farten besucht. Man nimmt dann junge Leute mit nach Norfolk, dem Centralpunkte dieser Mission, um sie dort etwas auszubilden und womöglich zu bekehren, und bringt sie dann nach einigen Jaren in ihre Heimat zurück, damit sie dort ein Salz für ihre Landsleute werden und der späteren Begründung von Missionsstationen den Weg bereiten. Über den Wert dieser Missionsmethode sind die Meinungen sehr geteilt. Einige hundert Getaufte und die Gewinnung des Vertrauens bei nicht wenigen Insulanern ist das Resultat dieser mühsamen Arbeit. Auf Neubritannien haben seit 1874 die Methodisten von Sydney aus mit eingeborenen Witi- und Tongalehrern unter der sehr wilden Bevölkerung eine Mission begonnen. Infolge der Ermordung von 4 Evangelisten kam es leider zu einem Kampfe zwischen den Eingeborenen und den meisten Händlern unter der Anfürung des Missionars Brown; doch sind jetzt die Erstlinge getauft worden. Neuguinea endlich, wo in der Nordostspitze seit 1855 zwei Goßnersche, von Heldring ausgesandte Missionare (Baltin, Morgenröte auf Neuguinea) eine opfer-, aber wenig ergebnisreiche Arbeit getan und jetzt die Utrechtsche Missions-Gesellschaft eine kleine Ernte einsammelt, wird jetzt von dem entgegengesetzten Ende her seitens der Londoner Miss.-Ges. (Murray, Macfarlane Chalmers, Hawes) durch Stationirung melanesischer Lehrer an der Küste wie auf den benachbarten Inseln in erfolgreicherer Weise in Angriff genommen (Murray, Missions in Western Polynesia und Forty Years mission work in Polynesia and New Guinea).

Auf Neuseeland begann schon 1814 Sam. Marsden von Sydney aus die anglikanisch-kirchliche Mission, 1822 folgten die Wesleyaner, später auch einige Boten der norddeutschen Miss.-Ges. Anfänglich gewannen die Missionare nur lang-

sam das Vertrauen der wilden Eingeborenen, in den 30er Jaren aber traten größere Erweckungen ein und wider zwei Jarzehnte später konnte das Volk im ganzen als wenigstens äußerlich christianisirt gelten. Aber leider hatte der hochkirchliche Bischof Selwyn die Heranbildung einer eingeborenen Geistlichkeit versäumt, ein Fehler, der sich in den folgenden Wirren schmerzlich rächte. Durch den Vertrag von Waitangi (1840), der der Königin von England die Herrschaft, den Maori den Besitz ihrer Ländereien zusprach, kam allerdings eine blühende englische Kolonie zustande, entwickelte sich aber auch die so verhängnisvolle Landfrage, welche widerholt zu verheerenden Kriegen fürte, in denen die Maori rasch zusammenschmolzen, leider auch viele vom christlichen Glauben wider abtrünnig wurden und sehr rohe Mischreligionen entstanden (Hauhauismus). Die Mission hat seitdem an der Reformation und Reorganisation der heidenchristlichen Gemeinden nicht vergeblich gearbeitet, eine beträchtliche Anzal Maorigeistliche sind herangebildet und auch die halb oder ganz ins Heidentum zurückgesunkenen werden dem Evangelio wider zu gewinnen gesucht. Die Gesamtzal der Maorichristen mag heute über 20,000 betragen. Leider geht es auch hier wie mit fast allen Südseeinseln: die Eingeborenen sterben immer mehr aus und nur die neu entstehende gemischte Bevölkerung scheint Aussicht auf Erhaltung zu haben (W. Williams, Christianity amongst the New Zealanders; Bullen, Forty years in New Zealand).

Australien endlich ist ein sehr kümmerliches Missionsfeld, da die Eingeborenen hier teils ganz ausgerottet, teils versprengt, teils in ihrem noch völlig wilden Zustande unzugänglich und an Sesshaftigkeit kaum zu gewönen sind. Auf 10 Stationen treiben die Brüdergemeinde, die Hermannsburger, die Anglikaner, Presbyterianer, Lutheraner und manche Privatleute ihre sehr mühsame, meist von der Regierung unterstützte Geduldsmission an dem tief gesunkenen aussterbenden Geschlechte, aus dem etwa 800—1000 für das Christentum gewonnen sein mögen (Schneider, Missionsarbeit der Brüdergemeine in Australien). — Unter den zehntausenden von Chinesen, welche in den australischen Kolonieen, meist nur vorübergehend, wie in Nordamerika, sich aufhalten, wird von verschiedenen Seiten eine immer umfassendere Mission organisirt.

Asien. Wir beginnen hier mit dem an die Südsee angrenzenden indischen Archipel, auf welchem neben den holländischen Missions-Gesellschaften rheinische Missionare und Boten der P. G. S. arbeiten. Auf den Sangirinseln, Almaheira, Ternate, den Molukken und Timor finden sich noch mehr oder weniger bedeutende Reste der alten holländischen Regierungschristen, die freilich fast ganz wider verheidnischt oder mohammedanisirt waren. Durch die treue Arbeit einer ganzen Reihe eifriger holländischer und deutscher Missionare (Kam, Roskott, Bär, Donselaar, van Dyken) ist mit der Sammlung und Belebung dieser toten Namenchristen, deren Zal zwischen 40—60,000 betragen mag, und der Heranbildung eingeborener Lehrer wenigstens ein schwacher Anfang gemacht worden. An weit den meisten Orten stehen diese Gemeinden unter der kolonialen Regierungs-Kirchenbehörde und sind die Geistlichen derselben nominell zu ihrer Pflege verpflichtet. — Ein besonders gesegnetes Missionsgebiet bildet die Minahassa auf Celebes. Hier sind seit 1826 durch Hellendoorn, Riedel (Grundemann, Joh. Friedr. Riedel, ein Lebensbild aus der Minahassa auf Celebes), Schwarz, Graafland, Wilken 80,000 heidnische Alifuren in c. 200 Gemeinden gesammelt und auch der Rest der Bevölkerung (c. 35,000 Seelen) unter den erzieherischen Einfluss des Christentums gestellt. Leider wird auch eine nach der andern dieser Gemeinden jetzt der statlichen Kirchenbehörde unterstellt, nachdem die Übergabe der Schulen an den Stat bereits stattgefunden. — Recht dürftig steht es um die evangelische Mission auf Java und den benachbarten kleinen Inseln. Von den über 18 Millionen Einwonern dieser gesegneten, schon seit länger als $2^1/_2$ Jarhunderte im holländischen Besitz befindlichen Insel sind höchstens 4000 Christen — eine beschämende Tatsache, die eine laute Anklage gegen das Christentum Niederlands erhebt! Der Urmacher Emde in Surabaya, Missionar Jellesma und das neugegründete Nationalgehilfen-Institut zu Depok bilden die Hauptlichtpunkte in Javas ärmlicher Missionsgeschichte (Van Rhijn, Reis voor den Indischen Archi-

pel). — Auch unter den — südlichen — Dajaken Borneos haben die rheinischen Missionare, von denen 1859 4 mit 3 Frauen in einem blutigen Aufstande ermordet wurden, noch wenig ausgerichtet (c. 500 Christen); wärend die 1848 durch den bekannten Radscha Brooke nach Sarawak gerufene P. G. S. im Nordwesten c. 1600 Eingeborene und Chinesen gewonnen haben soll. — Viel bedeutender und hoffnungsvoller ist das noch nicht 20järige Werk der Rh. Mission unter den Batta auf Sumatra (Missioar Nommensen), wo mit Einschluss von ein par kleinen holländischen Stationen bis hinauf an den noch vor wenig Jaren unzugänglichen Tobasee 5—6000 Christen in 14 Gemeinden gesammelt worden sind und größere Ernten für die nächste Zukunft bevorstehen. Erst in der letzten Zeit gewinnt es den Anschein, als ob die niederländische Regierung ihre die Ausbreitung des Islam systematisch begünstigende Politik etwas ändern und der evangelischen Mission gegenüber eine wolwollende Stellung einnehmen wollte (Gundert, Missionsbilder, Neue Serie: Asien, 8. Heft: die ostasiatische Inselwelt).

Auf dem Wege nach Indien machen wir sofort noch einen kurzen Halt auf Ceylon, wo unter den buddhistischen Singhalesen, welche die überwiegende Mehrheit der c. 2½ Millionen betragenden Bevölkerung bilden, wie unter den durch den Dämonendienst geknechteten Tamilen, den europäischen Mischlingen (Burghers) und den wenigen Ureinwonern, beide anglik.-kirchl. Miss.-Gesellschaften, die Baptisten, Wesleyaner und amerikanischen Kongregationalisten in Summa über 30,000 Christen (incl. c. 9000 Burghers) unter ihrer Pflege haben mögen. Von den älteren holländischen Regierungschristen, deren man 300,000 zälte, ist seit der Besitzergreifung der Insel durch England und der gleichzeitig proklamirten Religionsfreiheit nur ein dürftiger Rest übrig geblieben. Ein unerquicklicher Streit, der sich zwischen dem ritualistischen Bischof von Kolombo und den Missionaren der Ch. M. S. Jare lang hingezogen und neuerdings gelegentlich der Entstatlichung der anglikanischen Kirche neu entbrannt ist, hat abermals den Beweis gefürt, dass mit der hochkirchlichen Richtung des Anglikanismus in der Mission nirgends auszukommen ist und eigene Missionsbischöfe dringendes Bedürfnis sind. In besonders gutem Zustande befinden sich die Missionsschulen, die in liberaler Weise von der Regierung unterstützt werden; auch auf die Heranbildung eines eingeborenen Lehrer- und Pastorenstandes wird allseitig viel Fleiß verwendet. Ebenso sind die von den christlichen Gemeinden aufgebrachten Beiträge zu ihrer Selbsterhaltung ziemlich bedeutend. Allein die c. 6600 zur Ch. M. S. gehörigen Christen steuerten 1878: 29,000 Mk. Die Hauptcentren der evangelischen Missionen befinden sich im Norden (auf Jaffea), im Südwesten (Kolombo, Galla) und im Innern (Kandy).

Mit Indien betreten wir, wenn auch nicht das fruchtbarste, so doch das wichtigste und bearbeitetste Missionsgebiet der Gegenwart. Freilich dieses riesige Gebiet ist eine kleine Welt für sich, Völker ganz verschiedener Abstammung (Arier, Drawiden), Sprachen (25) und Religionen (Bramaismus, Dämonismus, Buddhismus, Parsismus, Mohammedanismus; Wurm, Geschichte der indischen Religion im Umriß dargestellt) umfassend, deren Seelenzal innerhalb der britischen Besitzungen und der (über 300) Tributärstaten 252½ Millionen beträgt. Das Christentum ist zweifellos schon in den ersten Jarhunderten an der Südwestküste Indiens bekannt gewesen (Nestorianer oder Thomaschristen), scheint aber bald in einen Zustand der Stagnation geraten zu sein und jedenfalls wenig Expansivkraft besessen zu haben (Germann, Die Kirche der Thomaschristen). Die römischen Missions- und Unionsversuche im Mittelalter sowie die jesuitischen Missionen im 16. Jarhundert liegen außerhalb des Bereiches dieser Übersicht. Die evangelische Mission begann mit Ziegenbalg 1706 ein ziemlich vereinzeltes Werk unter dem Tamilvolke, das, nachdem es besonders unter Fabricius und Schwartz tiefe Wurzeln geschlagen und sich weithin ausgebreitet hatte, in Gefar des Zerfalls geriet, aber durch die Übernahme seitens der anglikanischen Kirche und später der evang.-luth. Leipziger Mission gerettet und ausgedehnt wurde. Die neuere Epoche evangelischer Missionsarbeit in Indien datirt von der Landung Careys 1793, dem freilich der Zutritt zu dem britischen Gebiete beharrlich verweigert

wurde. Erst mit der allmählichen Einschränkung der Machtbefugnisse der ostindischen Kompagnie, der mutigen Intervention frommer Regierungskapläne (Martyn und besonders Buchanan), der Errichtung eines anglikanischen Bistums (Heber, Wilson) und später der Übernahme des Reiches seitens der engl. Krone wurden die Türen weit aufgetan. Aus allen Nationen und Denominationen zogen nach und nach die evang. Missions-Gesellschaften in Indien ein; jetzt sind 35 derselben — darunter 5 deutsche — durch mehr als 650 Missionare daselbst vertreten. Mit Einschluſs der Taufkandidaten, deren Zal in verschiedenen Teilen Südindiens wärend der letzten Jare c. 100,000 betrug, kann man die Gesamtsumme der eingeborenen Christen (excl. Ceylon und Barma) heute auf mindestens 350,000 veranschlagen. Diese Zal verteilt sich freilich sehr verschieden auf die verschiedenen Gebiete und Bevölkerungsklassen des ungeheuren Landes. Die große Hauptmasse kommt auf die Präsidentschaft Madras (besonders Tinnewelly), wärend nach Norden zu die Zal und Größe der Gemeinden immer mehr abnimmt. Hier sind es wesentlich die Aboriginalstämme (Kolhs, Santals), wo die Statistik mit Tausenden, ja Zehntausenden rechnet. Wol $^7/_8$ aller eingeborenen Christen gehören den niederen Kasten und den Kastenlosen an. Es fehlt ja auch nirgends ganz an Bekehrten aus den höheren Kasten, aber im Verhältnis zur großen Masse derselben ist ihre Zal doch noch klein. Viel größer als die Summe der Getauften ist die der „geheimen Christen", denen entweder der Mut zum Übertritt fehlt oder die Taufe als eine überflüssige Ceremonie erscheint. Dennoch beginnt das Gebäude des Hinduismus bereits stark zu wanken, so mächtig auch noch die Fesseln sind, in welche die Kaste schlägt. Freilich bringt mit der europäischen Civilisation und mit der von der religiös-neutralen Regierung gepflegten höheren Schulbildung auch der breite Strom des modernen Unglaubens in das Land ein, aber es wird dadurch auch ein Unterminirungsprozeſs des Heidentums in Gang gebracht, der dem Christentum zwar keineswegs positiv den Weg bant, aber ihm immerhin Hindernisse aus dem Wege räumt. Änlich verhält es sich mit den religiösen Reformversuchen (vornehmlich dem Brahma Samadsch), die, selbst gewissermaßen Erfolge der Mission, trotz aller Gegnerschaft, Mitarbeiter derselben sind und ihrer Zeit, wenn ihr Bankerott offenbar geworden sein wird, eine Brücke zum Christentum bilden werden. Massenübertritte werden freilich noch nicht sobald eintreten, als enthusiastische Missionsfreunde je und je prophezeit, die Vorbereitungen dazu sind aber im Gange. Unbestritten ist das Indien von heute ein weit anderes, als das zu Anfang unseres Jarhunderts; und wenn an dieser Veränderung auch die indobritische Regierung einen großen Anteil hat, so ist die Hauptbeeinflussung doch auf Rechnung der lange verachteten, jetzt je länger je mehr auch offiziell anerkannten Missionstätigkeit zu setzen. — In ihrem Blaubuche von 1872 nahm die Regierung unter dem Artikel: „The moral and material progress of India during de year 1871—72" zum ersten Male amtlich Notiz von der Mission, und zwar in einer, die segensreichen Wirkungen derselben sehr anerkennenden Weise (Ev. Miss.-Mag." 1874, S. 22 ff.); seitens der hervorragendsten Beamten (Lawrence, Napier, Frere, Muir, Northbrook, Temple u. a.) werden günstige Zeugnisse fortgehend abgelegt.

Unter den Missionsmitteln nehmen Schule und Presse einen bedeutenden Platz ein. Seit A. Duff wird, und zwar nicht mehr allein seitens der schottischen Missionare, großer — vielleicht zu großer — Fleiß auch auf die höhere Schulbildung verwendet, one daſs jedoch die Volksschule — wie man der Regierung mit Recht vorwirft — vernachlässigt würde. Die Zal der heute die Missionsschulen in Indien besuchenden Schüler, unter denen sich auch tausende von Mädchen befinden, übersteigt jedenfalls 150,000. Ebenso sind die Leistungen der Missionspresse, wie auch der amtliche Bericht der Regierung konstatirt, sehr bedeutend. Außer den 58 Übersetzungen der Bibel in indische Sprachen und Dialekte sind tausende von Schul- und Erbauungsbüchern und sonstigen litterarischen Produkten aus ihr hervorgegangen. Ein wesentlicher Faktor in der heutigen indischen Missionsarbeit ist ferner die Tätigkeit der Frauen unter der in ihren Gemächern abgeschlossenen weiblichen Bevölkerung, die immer mehr sich ausdehnende

Zenanamission (Frau Weitbrecht, Frauenmission in Indien), in deren Dienste bereits auch Ärztinnen stehen. Dazu wächst von Jar zu Jar die Zal der eingeborenen Lehrer und Geistlichen (allein die Ch. M. S. hat 110 eingeborene ordinirte Pastoren, die Londoner 30 u. s. w., in Summa über 400), und wenn auch heute die Zeit noch nicht da ist, da die fremden Miss.-Gesellschaften sich von diesem oder jenem Gebiete gänzlich zurückziehen könnten, so steigt doch das Gefül der eigenen Verantwortlichkeit und das Verständnis für Selbsterhaltung und Selbstregierung in den indischen Gemeinden, wie in ihren eingebornen Pastoren.

Um über das ausgebreitete indische Missionsfeld selbst doch einige Orientirung zu geben, wollen wir, soweit der knapp zugemessene Raum es gestattet, wenigstens im Fluge die Hauptprovinzen durcheilen, für die speziellere Übersicht auf die betreffende Partie in Gunderts Buche verweisend. Im Pandschab, das jetzt mit Sindh vereinigt ist, bildet den äußersten nordwestlichen Vorposten Peschawar, von wo aus die evang. Mission bereits nach Afghanistan und Kafiristan im Vordringen begriffen ist, wärend im Osten sie in Kaschmir (Srinagar, Tschamba) und jenseits des Himalaya im Tibetischen (Kyelang, Br. G. Schneider, Ein Missionsbild aus dem westlichen Himalaya) einigen Fuß gefaßt hat. Die übrigen Centralstationen sind Sealkote, Amritsar, Lahore, Lodhiana, Simla, Delhi, Multan, Hyderabad (Merk, Acht Vorträge über das Pandschab). An das Pandschab schließen sich im Südwesten die außerordentlich bevölkerten Nordwestprovinzen an, welche die obere und mittlere Gangesebene umfassen. Die Hauptburgen des Hinduismus: Lakhnau, Allahabad, Benares (in der Nähe das Christendorf Sigra, Miss. Leupolt und Scherring) sind auch die Mittelpunkte der Missionstätigkeit, die hier allerdings noch geringe sichtbare Erfolge erzielt hat. Sonst sind hier noch von Bedeutung: Bidschnaur, Agra mit Sikandra (Miss. Pfander), Ghazipur (Goßner M.), Gorakhpur mit dem Christendorfe Basharatpur. Das östlich an diese Provinzen angrenzende Radschputana wie die südlich gelegenen Centralprovinzen mit zusammen c. 20 Stationen sind von der Mission erst spärlich angebaut. Viel bedeutender ist der Missionsumfang in Bengalen. Hier liegen die übrigen Gangesstationen der Goßnerschen M. und das fruchtbare Kolhsgebiet derselben, sowie das änlich hoffnungsreiche Santalistan (Skrefsrud, Börresen), zwei Missionsfelder mit c. 48,000 Christen (Jellinghaus, Die Kolhs in Ostindien und ihre Christianisirung, und Ein Blick in die Santalmission in Allg. M.-Z. 1874, S. 24 ff., u. 1877, S. 78 ff.; Nottrott, Die Goßnersche Miss. unter den Kolhs; Plath a. a. O.). Besonders stark ist natürlich das Gangestal und Kalkutta besetzt, das mit seiner nächsten Umgebung 13,000 eingeb. Chr. aufweist. Hier wirkten u. a. Carey, Yates, Wenger, Duff, Lacroix als Schriftsteller, Bibelübersetzer, Schulmänner, Straßenprediger. Sonst sind als Hauptstationen zu bemerken im Haurabezirk: Haura, Agarpara, Kidderpur, Kaurapukar, Barripur; im Nadijadistrikte: Krischnagarh (wo über 5000 Chr.), Dschoginda, Dardschiling, wärend Weitbrechts (Mrs. Weitbrecht, Memoir of the Rev. John J. Weitbrecht) alte Station Bardwan zurückgegangen ist; an der Gangesmündung: Barisal; in Orissa (wo Puri, die Stadt des Weltherrn Dschaganat liegt): Balasor, Katak. In dem vom unteren Brahmaputra durchflossenen Assam befinden sich die Centralstationen in Gowalpara mit Tura und Schillong, von dem ersteren aus wird die Mission unter den wilden Garo, von dem letzteren unter den Khasi getrieben. — Die nun folgende Madras-Präsidentschaft enthält das weit ergiebigste indische Missionsgebiet. Im Telugulande, wo die amerikanischen Baptisten die größten Erfolge (besonders in den letzten Jaren) erzielt haben, findet sich eine große Fülle von Missionsstationen, unter denen folgende besonders hervorragen: Radschamandri, Masulipatnam, Gantur, Ellur, Radschapuram. Dann im State Haiderabad: Sikanderabad; in Nellur: Kadapa, Nandial, Mutyalapad, Ongol, Ramapatnam — wo überall nach den Hungerjaren Massenübertritte stattfanden. Im südlichen Telugulande haben auch die Hermannsburger ihre c. 9 Stationen.

Den südlichsten Teil des östlichen Küstengebietes bildet das Tamilland, wo neben vielen anderen Missions-Gesellschaften die Leipziger ihr Arbeitsfeld hat. Centralpunkt ist Madras mit c. 4000 evangel. Christen. Westlich von Madras

Arkot, wo 7 Brüder Scudder, Söne Eines amerikanischen Missionars, 20 Gemeinden mit c. 6000 Seelen sammelten. Südlich von Madras Trankebar, der Ausgangspunkt der evang. Mission in Indien, und im Delta der Kaweri ein stationenreiches (Sidambaram, Poreiar, Majaweram, Nagapatnam, Tritschinapalli) Christengebiet. Auf den benachbarten blauen Bergen (Nilgherri, Hauptst. Ottokamand) noch wenig Christen, mehr in dem Gebiete der bis zur Südspitze sich erstreckenden Palaniberge und des Weigeiflusses (Madura, Mandapasalai und besonders Ramnad, wo seit 1877 großer Zudrang zur Taufe). In dem für die evang. Mission besonders fruchtbaren Tinnewelli begannen schon Schwartz und Rhenius eine gesegnete Arbeit, welche wesentlich auf die beiden anglikanisch-kirchlichen Missions-Gesellschaften übergegangen ist, deren hervorragendste Missionare Caldwell und Sargent jetzt Missionsbischöfe geworden sind. Das eingeborne Element ist hier unter den Pastoren am zalreichsten vertreten. Seit der letzten Hungersnot haben auch hier Massenübertritte zum Christentum stattgefunden, wie sie bis dahin die indische Missionsgeschichte nicht aufzuweisen hatte. Hauptstationen: Palamkotta (Sara Tucker-Institut), Paneikulam, Nallur, Surandei; Edeyenpudi, Mudelur, Nazaret, Putiampukur (Grundemann, Tinnewelly und die Mission daselbst in Allg. M.-Z. 1878, S. 254 ff.). An Tinnewelli auf der östlichen Seite grenzt Trawankor, wo seit Ringeltaube gleichfalls große Scharen von Christen gesammelt worden sind (Nagarkoil, Neyyur, Pareitschalei, Triwandram, Quilon). Nördlich schließt sich das Malajalamland an, wo über $^1/_2$ Million syrischer Christen wonen, unter denen, one jedoch die Heiden zu übersehen, besonders von Alapula, Mawelikara, Kokayma 2c. aus erfolgreich missionirt wird; die fanatische Sekte der sog. Sechsjahrleute ist jetzt sehr im Niedergang begriffen. In der abermals nördlich gelegenen Provinz Malabar haben besonders die Baseler die Hauptpunkte besetzt: Kannanur, Talatscheri, Kalikut (Irion, Malabar und die Missionsstation Talatscheri). Bis an das portugiesische Goa folgt dann Kanara, gleichfalls Baseler Missionsgebiet (Mangalur, Mulki, Udapi; Samuel Hebich, Ein Beitrag zur Gesch. der indischen Mission) — im Berglande Kodagu oder Kurg: Merkara (Mögling und Weitbrecht, Das Kurgland und die evang. Mission in Kurg). Hinter Kanara östlich das Reich Maisur, in dessen Hauptstadt Bangalur 15 protestantische Kirchen; außerdem Maisur und Bellary zu bemerken; doch ist hier der Erfolg noch unbedeutend.

Mit Mahratta treten wir endlich in die Bombay-Präsidentschaft ein, zu der schon Nordkanara gehört. Hier ist noch viel harter Missionsboden, dem die auf ihn gewendete lange Geduldsarbeit erst die Anfänge einer Ernte abgewonnen hat. Hauptstation ist natürlich die Weltstadt Bombay selbst. Die protestantischen Gemeinden aller Miss.-Gesellschaften sind hier noch immer klein; den Haupteinfluss üben wol die Schotten durch ihre Schulen (Wilson; Smith, The life of Dr. Wilson). Nordöstlich von Bombay Nasik mit einem Christendorfe, in dem früher auch befreite Ostafrikaner erzogen wurden. Erfolgreicher ist die Mission im Ahmednagardistrikt mit der Station gleiches Namens, wo besonders unter den kastenlosen Mahars mehrere tausend Christen gesammelt worden sind, und in Puna (Indapur, Dschalna), wo die Freischotten Fuß gefasst und ihr tüchtiger eingeborner Pastor, der ehemalige Brahmane Narajan Scheschadri, eine zunehmend fruchtbare Evangelisationsarbeit auf den Dörfern treibt. Auch in dem nördlich von Bombay gelegenen Gudscharat hat die evangelische Mission außer unter der niederen Kaste der Dhed noch wenig ausgerichtet (Surat, Borad, Ahmedabad, Radschkot). — (Sherring, The history of Prot. missions in India; Graul, Reise nach Ostindien, 5 Bde. The Indian Evangelical Review; Gundert a. a. O. Asien 3. bis 7. Heft: die Indusländer, die Gangesländer, Malabar, die Tamil- und Teluguländer, Ceylon und Hinterindien).

In Hinterindien bildet Barma, in dessen Hafenstadt Rangun schon 1813 der Amerikaner Judson die so reich gesegnete baptistische Mission begründete, das ergiebigste Missionsgebiet. 1827 wurde die Mission nach Maulmain verlegt, das rasch aufblühte und 1828 nahm in Tawoy die wichtige Karenenmission ihren Anfang (Eppler, Die Karenen und ihre Bekehrung zum Christentum in

Allg. M.-Z. 1879, S. 49 ff.). 1859 hat auch die P. G. S. in Barma eine immer ausgedehntere Arbeit begonnen, die sich besonders der Schule zuwendete. Jetzt steht ein eigner Bischof an der Spitze. Hauptstationen sind Rangun, Maulmain, Taungu, Mandaleh. Die Zal der zu ihr gehörigen Barmanen- und Karenenchristen scheint jedoch keine bedeutende zu sein, höchstens 600, wärend die Baptisten allerdings ganz vorwiegend unter den Karenen c. 75,000 Christen zälen, die durch die große Opferwilligkeit, mit welcher sie für ihre kirchlichen Bedürfnisse sorgen, unsere Bewunderung verdienen. Neben Judson und dessen vortrefflicher Gattin, Boardman, Wade, Mason — dessen Gattin durch ihre unglückliche „Gottessprache“ große Verwirrung angerichtet — haben zu diesen Erfolgen wesentlich eingeborne Prediger beigetragen, besonders Kothabju und Sa Quala. — Trotz des vielen Lobes, welches auch seitens indobritischer Beamter den Karenengemeinden erteilt wird, gibt es aber doch noch reichlich innere Mission unter ihnen zu treiben. Neben dem Christentum macht unter den Karenen neuerdings auch der Buddhismus bedeutende Eroberungen.

In Siam und Lagos (Bangkok, Tschiengme) haben die amerikanischen Baptisten und Presbyterianer, die ersteren wesentlich unter den eingewanderten Chinesen, über 1000 Christen in einigen kleinen Gemeinden gesammelt, denen jetzt Religionsfreiheit gewärt ist.

Die Bevölkerung Chinas, die, wenn auch nicht den dritten, doch reichlich den fünften Teil der Bewoner der Erde ausmacht und teils dem Konfucianismus, teils dem Taoismus, teils dem Buddhismus, resp. einem Gemische aus diesen 3 religiösen Richtungen ergeben ist, treibt im Grunde wesentlich Anenkultus (Lechler, Acht Vorträge über China; Faber, Lehrbegriff des Confucius. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius; Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Licius; Introduction to the science of Chinese Religion; von Strauß, Laotses Tao te king, aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt und kommentirt; Medhurst, China, its state and prospects). Schon im 7. Jarhundert scheint durch Nestorianer ein gewisses äußerliches Christentum hier eingedrungen zu sein. Ende des 13. Jarhunderts setzte die römische Mission ein (Joh. Corvino), die vom 16. Jarhundert an durch die Jesuiten (Ricci, Schall, Verbiest) zu hoher Blüte gebracht wurde. Die evang. Mission, seit 1807 durch Morrison, Milne, Bridgman, Gützlaff vorbereitet, begann ihr Werk erst nach dem sog. Opiumkriege 1842 und auch da noch in einer räumlich ziemlich beschränkten Weise, wesentlich an der südlichen und südöstlichsten Küste. Die Taiping-Rebellion, lange Zeit als eine Wegbanerin des Christentums idealisirt, erfüllte keine der auf sie gesetzten Hoffnungen. Weitere Kriege mit England und Frankreich öffneten wol immer mehr das Land, aber verschlossen desto fester die Herzen der Chinesen. Außer diesen Kriegen und dem Opiumhandel (Christlieb, Der indobritische Opiumhandel und seine Wirkungen) machen die schwierige Sprache, der auf eine mehrtausendjärige Geschichte, alte Wissenschaft und Kultur gegründete Nationalstolz, die dem Osten so fremde Sitte und Denkweise, der Anenkult, die sog. Luft- und Wasserlehre (Fung schui) und die praktisch materialistische Richtung des chinesischen Geisteslebens die dortige Mission zu einem schweren Geduldswerke, dessen gesunde Ausfürung Gützlaffs sanguinische Phantastereien ebensowenig förderten, wie sie in der Heimat ein Verständnis dafür zu erwecken vermochten. Auf die anfängliche Begeisterung in den 40er Jaren folgte daher bald Erschlaffung; ja die Apathie ging fast in Antipathie über. Erst in der neueren Zeit hat man gelernt, zwischen Überschätzung und Unterschätzung der chinesischen Missionsarbeit eine gesunde Mittelstellung einzunehmen. Angesichts der enormen Schwierigkeiten und der verhältnismäßig noch kurzen Zeitdauer der chinesischen Mission kann das heutige Resultat derselben durchaus nicht als Fehlerfolg bezeichnet werden. Es arbeiten heute in dem ungeheuren chinesischen Reiche c. 30 Missions-Gesellschaften, darunter auch 2 deutsche, mit über 200 ordinirten Missionaren; mehr als 300 Gemeinden mit 50—60,000 Christen (von 1877 bis 1880 sind die 13,035 Kommunikanten auf c. 18,000 gewachsen) sind organisirt, die zum teil zu ihrem Selbstunter-

halte erhebliche Beiträge leisten und aus ihrer Mitte bereits über 70 ordinirte Pastoren gestellt haben. Die gesamte Bibel ist sieben-, das Neue Testament neunmal übersetzt resp. gründlich revidirt worden, wärend die sonstigen immer tüchtigeren litterarischen Leistungen der Missionare das chinesische Geistesleben von allen Seiten im christlichen Sinne zu beeinflussen suchen. Auch die ärztlichen Missionen mit ihren 16 Hospitälern und 24 Apotheken tun immer bedeutenderen Wegbauerdienst. Mit großer Selbstverleugnung und Treue, wenn auch nicht immer mit gleich großer Nüchternheit sucht die China Inland M. von den 13 Provinzen des eigentlichen China die noch ganz unbetretenen inneren mit dem Schalle des Evangelii zu erfüllen, und sie findet hier weniger feindliche Opposition, als der Fremdenhass den Missionaren in den Küstenstädten sie bereitet.

Ein flüchtiger Blick über das Missionsfeld in China zeigt uns, dass sich dasselbe wesentlich die Ostküste hinauf von Hongkong und Kanton an bis fast zur Grenze der Mantschurei im Norden erstreckt, von Jar zu Jar mehr nach den Centralprovinzen sich ausdehnt, die westlichen Provinzen dagegen fast so gut wie noch nicht berürt hat. Von Hongkong aus, wo neben den Londonern die Baseler die größte Christengemeinde gesammelt haben und neben verschiedenen Erziehungsanstalten auch ein von dem Berliner Frauenverein unterhaltenes Findelhaus existirt, ist ein so hervorragender Missionseinfluss auf das chinesische Festland nicht geübt worden, als man nach der Bedeutung dieses englischen Emporiums hätte erwarten sollen. Auch Kanton (Kwang tung) ist troẞ der Menge der hier stationirten Missionare noch nicht zu einem wirklich bedeutenden Lebenscentrum geworden. In der von 12 Missions-Gesellschaften besetzten Provinz gleiches Namens, in welcher u. a. die Baseler c. 2000 Christen auf 5 Hauptstationen zälen, ist außer Fatschan und Poklo besonders Swatau (Miss. Burns) anzumerken, wo incl. der Umgebung englische Presbyterianer und amerikanische Baptisten gegen 3000 Christen gewonnen haben. Bedeutender ist der Ertrag der Missionsarbeit in der östlich angrenzenden Provinz Fuhkien, an deren Küste eine Station neben der anderen liegt und besonders die Ch. M. S. (nördlich von Futschau) eine reichliche Ernte eingebracht hat (über 3000). Außer Futschau bildet den Hauptcentralpunkt Amoy (gleichfalls über 3000 Christen). Auf der gegenüberliegenden Insel Formosa haben die englischen Presbyterianer gleichfalls eine gesegnete Mission (auf 26 Stationen über 1200 Getaufte). In den benachbarten Provinzen Tschekiang mit den Hauptstationen in Ningpo, Schaohing und Hangtschau und (nördlich) Kianghu mit Schanghai, Chinkiang, Sutschau, Nangking wird der Boden allmählich wider härter, doch finden sich in beiden noch zalreiche Gemeinden mit zusammen über 7000 Christen. Auch in den noch nördlicheren Provinzen Schantung und Pehtschili gibt es (Tschifu, Tangtschau, Tientsin, Peking) eine Anzal stattlicher Gemeinden mit wol eben soviel Seelen, wärend in dem nordöstlichen Schinking (Niu Tschwang, schon seit Burns) und den nordwestlichen Schansi (Taijuensu), Schensi und Kansu die Mission erst teilweise einigen Fuß gefasst hat und zwar wesentlich erst seit der furchtbaren Hungersnot 1877 durch Boten der Ch. Inland M. Die Centralprovinzen: Honan (südlich von Schansi), Nganhwei, Hupe und Sẓschuen (am Yangtsekiang hinauf) sind teils noch gar nicht, teils dürftig (am meisten Hupe: Hankau, Wutschang) besetzt. Änlich steht es in den südlich vom Yangtsekiang liegenden Provinzen: Hunan, Kweitschau, Yunnan und Kwangsi (Kiukiang), wo gleichfalls wesentlich durch die Ch. Inland M. erst Ban gebrochen wird (Gundert, Missionsbilder, Neue Serie: Asien 9. u. 10 Heft: Chinas Millionen u. Chinas Missionsgemeinden).

Zu den hoffnungsreichsten Missionsgebieten der Gegenwart gehört Japan (Nippon), das bekanntlich erst nach der zwar gewaltsam aber unblutig erzwungenen Öffnung durch die Amerikaner (1854) seit c. 20 Jaren von der evang. Mission besetzt worden ist. Die Geschichte der älteren römischen Mission, die mit der blutigen Unterdrückung des Christentums und dem Abschluss des Landes gegen jeden Fremdenverkehr endete, ist ebenso bekannt wie die ungeheuere Kulturrevolution, welche seit der Widereröffnung in den fünfziger Jaren stattgefunden. Die

Amerikaner traten auch mit dem Evangelio zuerst auf den Plan (Dr. Hepburn, Verbeck). 1865 wurde der Erstling (Jano) getauft, 1872 die erste aus 11 Gliedern bestehende christliche Gemeinde in Yokohama konstituirt. Noch sind allerdings die alten Gesetze gegen das Christentum nicht offiziell aufgehoben, aber sie werden stillschweigend als abgetan betrachtet. Der Sonntag gilt schon seit 1876 als der offizielle Ruhetag. Das Neue Testament ist ins Japanische übersetzt und wird selbst von heidnischen Buchhändlern verkauft. Nach und nach sind 16 (10 amerikanische, 6 englische) Missions-Gesellschaften mit zusammen 66 ord. Missionaren und 10 Missionsärzten in die Arbeit eingetreten, von denen die presbyterianischen, welche bis jetzt die zalreichsten Gemeinden (21) mit 1263 vollen Kirchengliedern gesammelt haben, sich zu einer Union mit gemeinsamer Synode und Schule vereinigt. Die Gesamtzal der christlichen Anhänger sämtlicher evangelischen Missions-Gesellschaften beträgt heute sicher nicht unter 8000 (1879 waren es 2700 Kirchenglieder). Die Centralstationen befinden sich in Tokio, Yokohama, Oosaka, Kioto, Kobe, Hiogo, Nagasaki, Hakodati. Bereits sind 12 Eingeborne zu Geistlichen ordinirt, 150 wirken als Katechisten und Lehrer und 173 besuchen theologische Seminare. Zu ihrem Selbstunterhalt liefern die jungen und kleinen Gemeinden ziemlich bedeutende Beiträge. Bei der regen Verbindung, welche Japan jetzt mit den Kulturstaten des Westens unterhält, von denen es auch zalreiche Lehrer für seine höhere Schulbildung bezieht, ist es nicht zu verwundern, daſs — wie in Indien — mit dem Evangelio Christi auch die sog. moderne Weltanschauung des Unglaubens im Lande Fuß faſst und auch ihrerseits Propaganda (selbst unter den buddhistischen Priestern) macht, sodaſs das Christentum dort nicht bloß mit dem sintoistischen und buddhistischen, sondern auch und vielleicht noch heftiger mit dem modernen (darwinistischen) Heidentum im Kampf liegen muſs (Griffes The Mikados Empire. Grundemann in der All. M.-Z. 1880, S. 97 ff. u. 397 ff.).

In den mohammedanischen Ländern Vorderasiens (und Europas) hat sich infolge der Intoleranz des Islams, die trotz aller die Religionsfreiheit garantirenden Vertragsbestimmungen dieselbe bleibt, die ev. Mission im wesentlichen bis jetzt darauf beschränken müssen, die verschiedenen Reste altchristlicher Kirchengemeinschaften, welche sich in diesem Gebiete noch finden, geistlich zu beleben. Anfangs hielt man es für möglich, eine solche Belebung zu bewirken, one einen ausdrücklichen Übertritt zur evangelischen Kirche; je länger je mehr stellte sich aber die Sammlung besonderer protestant. Gemeinden überall als Notwendigkeit heraus. Außer dem amerikanischen Board, der durch Predigt, Schule und Presse die Hauptarbeit tut (c. 25,000 Protestanten in 225 Gemeinden, 11,000 Schüler in 283 Schulen), wirken hier neben einer Menge anderer Gesellschaften vornehmlich die amerikanischen Presbyterianer und die Ch. M. S. In Persien (H. Martyn † 1812) hat die evangelische Mission in Ispahan, Teheran und Tebris festen Fuß gefaſst, wenn auch erst kleine Gemeinden, die aus Armeniern und Moslims bestehen, gesammelt sind. Bedeutender ist der Erfolg unter den Nestorianern am Urmia-See, wo 21 organisirte Gemeinden mit 1257 Kommunikanten zur amerikanischen Mission gehören und c. 12000 Seelen unter dem Einfluſs evangelischer Predigt stehen sollen. In Kaukasien die alte Baseler Station Schuscha und die lutherische Gemeinde Schamachi (Eppler, Geschichte der Gründung der armenisch-evang. Gemeinde in Schamachi); in Tiflis erst ein ganz kleiner Anfang. Dagegen ist Kleinasien mit Armenien, Kurdistan, Mesopotamien und Syrien (incl. Palästina) ein von vielen (c. 17) ev. Miss.-Gesellschaften besetztes und mit Erfolg bearbeitetes Missionsgebiet mit über 30,000 Protestanten, von denen allerdings nur sehr wenige bekehrte Mohammedaner sind. Diese Arbeit unter den alten orientalischen Kirchen, die wir hier nicht ins Spezielle verfolgen wollen, ist nicht bloß für diese Kirchen selbst von segensreicher Bedeutung, sondern hat als präparatorisch für die zukünftige direkte Mission unter den Anhängern des Islam einen hohen Wert. In der Superiorität des Protestantismus über die verknöcherten, Bilder anbetenden Kirchen des Orients, welche schon jetzt seitens der Mohammedaner anerkannt wird, tritt diesen das Christentum in einer neuen Achtung gebietenden Erscheinung entgegen, und wenn nach dem, wie es scheint

nicht mehr fernen Zusammenbruche der türkischen Herrschaft die erste Stunde für die mohammedanische Mission gekommen sein wird, werden sich diese armenischen, nestorianischen u. s. w. Missionsgemeinden als providentielle Centra für das Christianisirungswerk unter den Anhängern des Propheten von Mekka erweisen (Gundert, Missionsbilder, Neue Serie: Asien 1. u. 2. Heft: Syrien und Palästina und Vorderasien).

Afrika. Im Anschlufs an die mohammedanischen Länder des westlichen Asiens nehmen wir unsern Ausgangspunkt von dem den ganzen Norden des „dunkeln Weltteils“ umfassenden Herrschaftsgebiete des Islam. Auch hier ist die ev. Mission über die Anfänge noch nicht hinausgekommen. Ihre ältesten Versuche (Peter Heyling 1635; Gobat 1826, Isenberg, Krapf 1839) fasſten das in die Reiche Tigre, Amhara und Schoa zerklüftete Abessinien ins Auge, ein von Alters her christliches Land, dessen geistliches Regiment in den Händen des vom koptischen Patriarchen in Kairo gesendeten und ordinirten Abuna liegt, und dessen traditionelles Christentum auf einer noch tieferen Stufe als das der Armenier und Nestorianer steht. Fortgehende politische Verwicklungen, unaufhörliche Kriege, die despotische Willkürherrschaft der Fürsten und der Widerstand der entarteten Geistlichkeit haben aber bis heute alle Missionsversuche sowol der Ch. M. S., als der Chrischonabrüder, der Londoner Judenmissionare und der Schweden so gut wie scheitern lassen. Nur unter den jüdischen Falaschas sind wesentlich durch Flad einige Bekehrungen zustande gekommen und in Massawa resp. M'kullo haben sich die Schweden eine Außenstation reservirt. Augenblicklich beschränkt sich die abessinische Missionstätigkeit auf Schriftenimportirung (Krapf, Reisen in Ostafrika ausgefürt in den Jaren 1837—55).

Auch in Ägypten richtet sich die außer von schottischen jetzt wesentlich von amerikanischen Presbyterianern betriebene Missionstätigkeit auf die monophysitischen koptischen Christen, aus denen an verschiedenen Plätzen (Kairo, Alexandrien, Mansura, Siut 2c.) c. 900 Kommunikanten, über 70 eingeborne Gehilfen und c. 1200 Kinder in Missionsschulen gesammelt sind. Die große Schule des englischen Fräulein Whately in Kairo, die bereits Filiale angesetzt hat, erzieht aber auch viele moslemische Mädchen (Lütke, Die koptische Kirche und die Mission, in Allg. M.-Z. 1881, S. 3 ff.).

Von Ägypten aus müssen wir einen großen Sprung machen, um das nächste ev. Missionsgebiet auf der Westküste, Senegambien, zu erreichen. Von da aus wird unsere Übersicht über das afrikanische Missionsfeld wesentlich zu einer Rundschau, denn es sind, von Süd- und dem centralen Ostafrika abgesehen, vorwiegend noch Küstengebiete, auf welche unsere Reise uns fürt. Trotz der von Jar zu Jar die Kenntnis des inneren Afrikas immer mehr aufschließenden Entdeckungsreisen ist für die Mission das Herz des schwarzen Erdteils doch noch unerreichbar und angesichts der heute noch unüberwindlichen Schwierigkeiten, die uns den Weg ins Innere verlegen, müssen wir zufrieden sein, dafs zum teil auf viele Meilen hinein, wenigstens die Küstenländer, von dem Morgenrot des christlichen Tages beschienen werden. Es ist dies der natürliche Lauf des Reiches Gottes. Gegen Ende des 1. Jarh. waren es auch wesentlich die Küstengebiete des mittelländischen Meeres, wo die Hauptpflanzstätten des Christentums sich befanden. Trügt nicht alles, so nahet jetzt die Stunde, in welcher über dem „dunkeln Weltteil“ das belebende Wort erschallt: „es werde Licht“ und auch die Füße der Boten, welche den Frieden verkündigen, von mehr als einer Seite aus ihren Weg ins Herz Afrikas finden werden. Nur kann man auf den Missionswegen nicht mit Kourirzügen faren. Nüchterne Missionsarbeit legitimirt sich immer und überall zuerst in — aller Geduld!

Das erste große afrikanische ev. Missionsgebiet umfaſst die Westküste vom Senegal an bis zum Gabun resp. dem Kongogebiet, von wo aus 2 Expeditionen — die engl. Baptisten und die sog. Congo Inland M. nach dem mittleren Kongo oder Livingstoneflusse vorzudringen suchen — ja bis Benguela, das den Ausgangspunkt für eine Mission des amerikanischen Board in Bihé bildet. Auf diesem langgestreckten Felde arbeiten unter sehr verschiedenen Verhältnissen und mit sehr

verschiedenem Erfolge, aber überall unter großer Ungunst des mörderischen Klimas und meist inmitten eines tief gesunkenen Heidentums auf mehr als 100 Hauptstationen über 200 französische, englische, deutsche, amerikanische und eingeborne Missionare, die sich auf 15 Missionsgesellschaften verteilen und mindestens 90,000 Heidenchristen unter ihrer Pflege haben.

Der kleineren Missionen in Senegambien (Pariser M.-G. mit sehr wenig Getauften), am Gambia (Wesl. mit 2650 Chr.), am Rio Pongas (farbige Missionare von Barbados unter Aufsicht des Bischofs von Sierra Leone mit c. 900 Chr.), unter den Bullom- und Temnenegern auf Scherbro 2c. (von Sierra Leone aus missionirt, über 700 Chr.), dann unterhalb der Nigermündungen am Kalabar (unirte schott. Presb. mit c. 200 Chr.), am Kameruns (engl. Baptisten mit c. 150 Chr.), auf Fernando Po (westind. Baptisten mit c. 100 Chr.), am Korisko und Gabun (amerik. Board u. Presbyt. mit zusammen c. 5—600 Chr.) — gedenken wir nur in aller Kürze, um bei den besetzteren und fruchtbareren Gebieten etwas länger zu verweilen. Das erste derselben ist Sierra Leone, seit Anfang dieses Jarh. ein wesentlich durch befreite Negersklaven bevölkertes englisches Kronland, jetzt auch selbständige Kolonialdiözese mit eigenem Bischof. Die 1804 (Renner, Nyländer, Jansen) begonnene, durch die Vielsprachigkeit und den beständigen Zuzug wie durch das Klima sehr erschwerte Mission, welche wesentlich in den Händen der Ch. M. S. und der Methodisten lag, ist seitens der ersteren insofern jetzt zum Abschluss gekommen, als sie ihre dortigen Gemeinden (c. 18,000 Seelen) selbständig gemacht, ihnen auch eine eigene Mission in dem anliegenden Territorium übertragen hat. Das Furah Bay-College bildet jetzt zugleich eine Art Filiale der Universität von Durham. Die Wesleyaner samt den Freimethodisten und den Angehörigen der methodistischen Gemeinschaft der Gräfin Huntingdon zälen über 20,000 Chr.; auch die Baptisten figuriren in dem Census von 1861 mit 445. Die Anfangsschwierigkeiten machen sich in Bezug auf die sittliche und kulturelle Hebung der Freikolonie vielfach bis auf den heutigen Tag geltend.

In der benachbarten von Amerika aus gegründeten und mit dortigen Freisklaven bevölkerten Negerrepublik Liberia, die in ihrer gesunden Entwicklung durch vorzeitige Selbständigstellung der zur Freiheit unreifen Neger gehemmt worden ist und bis heute gehemmt wird, arbeiten wesentlich verschiedene amerikanische Missionsgesellschaften, die aber — mit Ausnahme der Lutheraner — mehr unter der bereits christianisirten importirten amerikanischen als der eigentlichen Urbevölkerung tätig zu sein scheinen. Die Gesamtzal der in geordnete christliche Gemeinde gesammelten wollen wir nur auf 15,000 schätzen.

Auf der Gold- und Sklavenküste finden wir Missionare der Wesleyanischen, der Baseler und der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Die ersteren (Hauptst.: Cape Coast und Anamabu) zälen c. 26,000 Anhänger (6038 Kirchenglieder), die Baseler, welche jetzt auch eine Etappenstraße ins Asantereich anlegen (Hauptst.: Christiansborg, Abokobi, Aburi, Akropong), 3959 Chr., die Nordd. M.-G. unter dem Ewe-Volke auf der Sklavenküste, die besonders schwer unter dem tötlichen Klima und dem dadurch verursachten häufigen Wechsel der Missionare zu leiden hat, erst c. 200. Beide deutsche M.-Gesellschaften haben in Spracharbeiten und auf dem Gebiete des Schulwesens, die Baseler auch in civilisatorischer Hinsicht Tüchtiges geleistet.

In den Okuländern (Yoruba) und dem Popodistrikte begegnen wir abermals zunächst den Wesleyanern in Porto Novo, Badagry, Lagos und Abeokuta mit zusammen c. 5000 Hörern (1236 Kirchengl.); einer ihrer Missionare machte jüngst dem König von Dahome in seiner Hauptstadt einen Besuch, um von ihm zur Wideraufnahme der Mission in Whydah die Erlaubnis zu erbitten. In Lagos wie Abeokuta arbeitet aber auch die Ch. M. S. An dem ersteren Orte hat sie mehrere besonders blühende Gemeinden, die wie auch die Gemeinden im Yorubalande unter der Pflege schwarzer Pastoren stehen und mit diesen zusammen über 6000 Chr. zälen.

In Lagos hat auch der Leiter der interessanten und immer erfolgreicheren

gleichfalls von lauter eingebornen Arbeitern bedienten Nigermission, der bekannte schwarze Bischof S. Crowther, seine Residenz. Diese 1857 begonnene Mission, der nun auch ein eigenes Missionsschiff, das den Niger und Binue befärt, zur Verfügung steht und unter der ebenso energischen wie weisen Leitung ihres Bischofs die Überwindung großer Schwierigkeiten gelungen ist, hat jetzt auf 11 Stationen über 1500 Christen in ihrer Pflege (Pauli, Die Nigermission und ihr Bischof in Allg. M.-Z. 1875, S. 30 f. und Zahn, Eine goldne Hochzeit in Westafrika, ebend. Beiblatt 1880, S. 65 ff.).

Die schon früher angedeuteten beiden Kongomissionen wie die in Bihé geplante Unternehmung der Amerikaner sind zu neuen Datums, als dass wir in dieser Übersicht uns bei ihnen aufhalten könnten. Gelingt die letztere, so ist zwischen dem westafrikanischen und dem südafrikanischen ev. Missionsgebiete, das von dem ersteren noch vor einem Jarzehnt durch einen über 300 Meilen langen unbesetzten Raum getrennt gewesen, wenigstens in großen Ringen eine gewisse Kette hergestellt. Von der Walfischbay im Westen bis zur Delagoabay im Osten erstreckt sich das bebauteste afrikanische Missionsfeld, das freilich wider zu komplizirt ist, als dass wir es ins Detail hier beschreiben könnten.

Am einfachsten liegen die Verhältnisse von der Walfischbay bis zur Kapstadt, wo neben der im Ovambolande bis jetzt jedoch one erheblichen Erfolg arbeitenden finnischen M.-G. die rheinische unter den Herero, Namaqua und der farbigen Bevölkerung im Westen der Kapkolonie tätig ist. Die Gesamtzal aller ihr zugehörigen Christen auf diesen drei Gebieten, von denen das Hereroland das zukunftsreichste, wenn auch heute noch nicht das ergiebigste ist, mag c. 15,000 betragen. Wärend im Norden immer wider ausbrechende Kriege zwischen Herero und Nama, die infolge der Dürre des Landes unbezwingliche Neigung zum Nomadisiren und der hier als Ochsenliebe sich manifestirende Materialismus die Hauptthindernisse eines stetigen Fortschritts bilden, erschwert in der Kolonie die Zersetzung des nationalen Elements und die fortgehende Verarmung der Eingebornen die wirklich selbständige Konstituirung der längst völlig christianisirten Gemeinden, die allerdings finanzielle Beiträge zu ihrem Unterhalte leisten, aber keine Arbeiter aus ihrer Mitte stellen, und daher über kurz oder lang Anschluss entweder an die anglikanische oder holländisch-reformirte Kirche werden suchen müssen.

In der Kapkolonie im älteren engeren Sinne, also mit Ausschluss von britisch Kaffraria, Griqualand ꝛc., Distrikte, die wir der besseren Übersicht wegen nach der ethnologischen Teilung rubriziren werden, finden wir von deutschen Missionsgesellschaften neben der rheinischen die Brüdergemeinde (Hauptst.: Gnadental) mit c. 9000 Chr. und die Berliner (Hauptst.: Amalienstein) mit c. 2500 Chr. Von englischen neben der anglikanischen Kirche (c. 10,000) die Londoner M.-G., welche hauptsächlich die Ban gebrochen (van der Kemp, Kicherer, Campbell, Philip; Hauptst.: Uitenhage, Oudtshoorn, Graaf Reynet, Bethelsdorp, Pakaltsdorp, mit 10,000 Chr.), und die Wesleyaner (mit c. 6000 Anhängern, von denen man jedoch nicht sicher ist, ob sie sämtlich der farbigen Bevölkerung angehören). Auch die holländisch reformirte südafrikanische Kirche, die jetzt endlich zum Bewusstsein ihrer Missionspflicht gekommen, zält in 13 Missionen 4500 Kirchenglieder. — Nach den offiziellen Angaben des Kapschen Gouvernements (Census v. 1875) sollen in der Kolonie, allerdings einschließlich britisch Kaffraria, Albert- und Queenstowndistrikt 139,963 farbige protest. Christen (und 1001 kathol.) vorhanden sein. Trotz dieser, unsere aus allerdings mangelhaften statistischen Quellen geschöpften Angaben übersteigenden Zal kann die gesamte koloniale farbige Bevölkerung immer noch nicht als christianisirt betrachtet werden, obgleich diese Behauptung oft aufgestellt worden ist.

Haben wir es in der Kolonie (nach den alten Grenzen) überwiegend mit Hottentotten und deren Mischlingen zu tun, so herrscht im Norden und Nordosten derselben (Oranje-Freistat, Transvaal, Baßutoland) das Tschuana-Element vor, obgleich, wie z. B. in Griqualand, stark mit dem hottentottischen, nach Osten zu mit dem kaffrischen vermischt. Zu den in der Kapkolonie arbei-

tenden Missionsgesellschaften treten hier noch wesentlich die Pariser und die Hermannsburger. Wärend die Londoner unter Moffats (Miss. labours and scenes in Southern Africa) und Livingstones (Missions-Reisen und Forschungen in Südafrika, 1. u. 2. Bd.) Anfürung an der Grenze der Kalahariwüste nordwärts über Griquastadt zu den Westbetschuanen (Kuruman, Schoschong, Inyati) vorgedrungen sind, haben Wesleyaner (Thaba Nchu), Berliner (Bethanien, Botschabelo), Hermannsburger (Bethanien) und Pariser (Thaba Bosiu, Morija) vornehmlich das östliche und nordöstliche Gebiet besetzt — alle zusammen mit c. 25,000 Christen. Im Südosten der Kolonie von britisch Kaffraria an die Ostküste hinauf stoßen wir endlich auf die Kaffermissionen, an denen neben den meisten der schon genannten Gesellschaften auch die Freischotten, Norweger und der amerikanische Board teilnehmen. Die bedeutendsten christlichen Kaffergemeinden befinden sich in dem (jetzt allerdings zur Kapkolonie gehörigen) brit. Kaffraria, wo die Londoner (King Williamstown) c. 8000; die Freischotten (Lovedale, ihr tüchtigster eingeborner Pastor nar Tiyo Soga — Chalmers, Tiyo Soga, a page of South Afr. mission work) c. 3000; die Wesleyaner (im Grahams- und teilweise Queenstowndistrikt; Miss. Schaw, Memoirs of the Rev. W. Shaw) gegen 30,000, allerdings mit Einschluss der Kolonisten; die Brüdergemeinde (Silo, Gosen) 2000; die Berliner (Bethel) c. 600 und die Anglikaner über 2000 Chr. zälen. Weit weniger ergiebig sind die nördlicheren Kaffermissionen. In dem sog. freien Kafferland (Transkei), wo unter den Fingus ein Lovedale änliches Erziehungsinstitut der Freischotten in Blythswood, haben allerdings die Wesleyaner und die Anglikaner noch bedeutende Kaffergemeinden mit zusammen über 12000 Seelen; in Natal die ersteren, die sich auch der importirten indischen Kulis annehmen, verschiedene stattliche Stationen, z. B. Edendale, mit mindestens 5—6000 farbigen Christen; die letzteren (Ladysmith) c. 700; die Berliner (Christianenburg) 8—900; die Amerikaner, Norweger, Hermannsburger, Freischotten zusammen etwa 2000 — dagegen befindet sich in Zulu- und Swaziland die Mission noch gänzlich in den ersten Anfängen. Auf der Mildmay-Konferenz in London 1878 wurde von zwei Seiten die Gesamtsumme der südafrikanischen Christen aus den Heiden auf 180,000 angegeben, eine Schätzung, die, wenn sie das ganze Gebiet von der Wallfisch bis zur Delagoabay resp. zum Zambesi umfasst, ziemlich zutreffend sein mag. Was die Arbeit in diesem ganzen Gebiete und speziell außerhalb der Kolonie bis auf den heutigen Tag so schwierig macht, das ist neben den unaufhörlichen Kriegen, der furchtbaren Despotie der Häuptlinge, der Stumpfheit des unter die Macht der Zauberei und der Vielweiberei geknechteten Volkes — die schwankende Politik der englischen Regierung, die Einfürung des Branntweins und der verderbliche Einfluss der isolirten europäischen Civilisation und vieler ihrer Repräsentanten (Wangemann, Südafrika und seine Bewohner, 4 Hefte und Geographisch-geschichtliche Übersichtskarte über die evang. Missionsarbeit in Südafrika).

Das centrale Ostafrika, bei dessen erst in den letzten Dezennien erfolgter Erschließung Mission und Geographie sich in erfreulicher Weise gegenseitig in die Hände gearbeitet haben, bildet augenblicklich das opferreichste und interessanteste afrikanische Missionsgebiet (Zahn, Die neuen Missionsunternehmungen in Ostafrika, in der Allgemeinen Missionszeitschrift 1881, S. 241 ff.; Gundert, Missionsbilder, 13. Heft: Ostafrika). Die auf dasselbe gerichteten Unternehmungen, die allerdings sämtlich noch im Stadium der Grundlegung sich befinden, gehören zu den großartigsten, welche die Missionsgeschichte überhaupt aufzuweisen hat. Um ihrem großen Landsmann Livingstone (Blaickie, The personal life of Dav. Livingstone, erscheint jetzt auch in deutscher Übersetzung — Gütersloh), dem unstreitig das Hauptverdienst an der Öffnung dieses Teils Afrikas gebürt, ein Denkmal aere perennius zu setzen, begründeten bald nach seinem Tode (1875) die Schotten an dem südlichsten der drei großen Seeen, dem Nyassa, zwei Missionsniederlassungen und zwar die Free Ch. unmittelbar am See: Livingstonia, die Statskirche am Shiré: Blantyre; an beiden Orten sind die Erstlinge bereits getauft. Unterdes sucht die ältere sog. Universitätenmission (Rowley,

The history of the Universities' M.) unter ihrem jetzigen rürigen Bischof Steere von Sansibar aus nach dem Nyassa eine Etappenstraße anzulegen, auf welcher ihr gelungen ist, in mehreren Gemeinden c. 300 Getaufte zu sammeln. Den mittleren See, den Tanganyika, haben nach der Überwindung großer Schwierigkeiten und fortgehender Verluste (unter diesen ihr trefflicher Direktor Mullens) die Londoner (1878) gleichfalls von Sansibar aus an drei Stellen okkupirt, nachdem schon früher (1876), durch einen begeisterten Brief Stanleys (Durch den dunkeln Weltteil) angeregt, die Church M. S. am Nordende des nördlichsten Sees, des Viktoria Nyanza in Uganda, dem Reiche des Königs Mtesa, eine Mission zu begründen gesucht. Besonders die letzte Unternehmung ist dornenreich und tränenvoll, nicht bloß weil sie bereits viele Menschenleben gekostet, sondern auch weil infolge jesuitischer Rivalität, sklavenhändlerischer Opposition und kindischer Launenhaftigkeit des despotischen Königs die Existenz der kostspieligen Mission, wenigstens im Ugandareiche selbst, immer wider in Frage gestellt wird, wärend sie am Südende des Sees, Kagei, und auf dem Wege nach demselben, Mpwapwa und Mamboia, gesichert erscheint. Endlich hat dieselbe Gesellschaft nördlich von Sansibar unmittelbar an der Küste, Mombasa gegenüber, ganz in der Nähe des alten, von dem einsamen treuen Rebmann beinahe 30 Jare festgehaltenen Kisulutini in Freretown, eine Kolonie für befreite Sklaven gegründet, in welcher bereits lernende Christen sind. Auch in Kisulutini und dem etwas nördlicher gelegenen von Freimethodisten besetzten Ribe sind kleine Gemeinden aus den Wanika und Galla gesammelt.

Es erübrigt uns nun noch ein Blick auf die afrikanischen Inseln. Nur vorübergehend gedenken wir der presbyterianischen und kirchlichen Missionen (wesentlich unter den importirten indischen Kulis) auf Mauritius und den Seychellen mit zusammen c. 6000 Christen, um noch ein wenig Raum für das wichtige Madagaskar zu gewinnen. Hier ist bekanntlich, seit nach der langen Verfolgungszeit unter der fremden- und christenfeindlichen Königin Ranawalona (in der es übrigens nicht so viel Märtyrer gegeben, als vielfach übertreibend geschrieben wird) 1869 ihre Nachfolgerin gleiches Namens zum evangelischen Christentum übertrat, bereits die Bildung einer Volkskirche im Gange, die alle diejenigen Schattenseiten an sich trägt, welche mit plötzlichen Massenübertritten notwendig verbunden sind. Die Londoner M.-G., die 1820 das Werk auf der Insel begann, hat, zumal nach der Visitation ihres Direktors (Mullens, Twelve months in Madagascar), getan was in ihren Kräften stand: zu sichten, tüchtige eingeborne Pastoren (jetzt 60 ord.) und Prediger und Lehrer (3907) heranzubilden, die Kirche vor der Verstatlichung und der Veräußerlichung zu retten und den sittlichen Stand derselben zu heben. Durch viele Gesetze und Verordnungen hat die Regierung ihren früheren Despotismus gemäßigt, und manches schöne Zeugnis ihres christlichen Charakters abgelegt durch Anbahnung tiefeingreifender socialer Reformen. Neben den Londonern, in deren Gemeinden nach widerholten Reduktionen sich jetzt 253,000 Christen befinden, haben am erfolgreichsten hier die Quäker (26,000) gearbeitet, wärend die Ausbreitungsgesellschaft, die in sehr unbrüderlicher Weise eingedrungen, ihrer nur 2500 und die norwegische Mission, die sich je länger desto freundlicher zu den Londonern stellt und für ihre Arbeit immer mehr Anerkennung findet, 1200 zält (Eppler, Thränensaat und Freudenernte auf Madagaskar; Ellis, The Martyr Church: a narrative of the introduction, progress and triumph of Christianity in Madagascar; Sibree, Madagascar and its people und The great African island; Dahle, Madagaskar und dessen Bewohner (norw. cf. Ev. Miss.-Mag. 1881, S. 129 ff.).

Fassen wir das statistische Ergebnis dieser flüchtigen Rundschau zusammen, so ergibt sich folgende Tabelle, deren Gesamtsumme von der oben berechneten allerdings nicht unbedeutend abweicht, teils weil sie eine Anzal selbständiger heidenchristlicher Gemeinden in sich aufgenommen hat, die in den Berichten der Missionsgesellschaften nicht mehr aufgefürt sind, teils weil ihre Angaben noch auf andere Quellen sich stützen, welche die oft sehr lückenhafte Statistik der Reports

ergänzen, dennoch aber warscheinlich auf mehr als einem Gebiete hinter der Wirklichkeit zurückbleibt.

I. Amerika:		
1) Grönland u. Labrador	10,260	
2) Nordamerik. Indianer	130,000	
3) Westindien	402,800	
4) Central- u. Südamerika	138,000	
		681,060
II. Südsee:		
1) Polynesien	220,000	
2) Mikronesien	7,000	
3) Melanesien	14,000	
4) Neuseeland	20,000	
5) Australien	1,000	
		262,000
III. Asien:		
1) Indischer Archipel	150,000	
2) Gesamt-Indien	460,000	
3) China	55,000	
4) Japan	8,000	
5) Vorderasien	35,000	
		708,000
IV. Afrika:		
1) Nordafrika	1,500	
2) Westafrika	90,000	
3) Südafrika	180,000	
4) Ostafrika	1,100	
5) Afrikanische Inseln	290,000	
		562,600
	Gesamtsumme:	2,213,660 Christen.

Dieser Tabelle füge ich noch 2 andere hinzu, die beredter als viele Worte sagen, wie viel des Landes noch übrig ist einzunehmen: eine Bevölkerungsstatistik und eine Religionsstatistik der Erde, die allerdings beide noch weit weniger Anspruch auf absolute Richtigkeit zu erheben berechtigt sind als die vorstehende Missionstabelle, da ein großer Teil der in ihnen enthaltenen Ziffern nur auf wenn auch noch so sorgfältiger Schätzung beruht. Nach Behm und Wagner (Ergänzungsheft S. 62 zu Petermanns geographischen Mittheilungen, 1880) beträgt die

Bevölkerung der Erde in

Europa	315,929,000	Seelen
Asien	834,707,000	„
Afrika	205,679,000	„
Amerika	95,495,500	„
Australien und Polynesien	4,031,000	„
Polargebiete	82,000	„
Summa	1455,923,500	„

Und im Church Miss. Atlas von 1879 (S. 11) gibt Keith Johnston folgende

7*

Religionstabelle:

Religionen	Europa	Asien	Afrika	Amerika	Australien und Polynesien	Gesamtsumme
Juden	5,437,000	1,005,000	938,000	137,000	10,000	7,527,000
Mohammedaner	5,974,000	112,709,000	50,416,000	— —	—	169,129,000
Hindus incl. Originalstämme	— —	176,312,000	275,000	86,000	— — —	176,673,000
Buddhisten, Schintoisten, Taoisten, Confucianer	— —	502,363,000	2,000	152,000	30,000	502,547,000
Unbestimmt und Sekten	211,000	8,304,000	— —	166,000	295,000	8,976,000
Heiden	258,800	12,029,000	144,729,000	9,244,000	2,393,000?	168,653,000
Summa aller Nichtchristen:	11,880,000	812,752,000	196,360,000	9,785,000	2,728,000	1033,505,000
Römische Katholiken	150,223,000	1,429,000	699,000	37,540,000	454,000	190,315,000
Protestanten	75,124,000	430,000?	740,000?	37,380,000	1,544,000	115,218,000
Griechische Christen	71,588,000	6,370,000	— — —	— — —	— — —	77,958,000
Armenier, Kopten, Abessinier u. s. w.	225,000	2,684,000	1,650,000	— —	— —	4,589,000
Unbestimmte Konfession	110,000	1,013,000	501,000	815,000?	22,600?	2,461,600
Summa aller Christen:	297,300,000	11,926,000	3,560,000	75,735,000	2,020,000	390,541,000
Totalsumma aller Menschen *)	309,180,000	824,678,000	199,920,000	85,520,000	4,748,000	1424,046,000

*) Dieser Zusammenstellung liegt eine ältere Berechnung von Behm und Wagner aus 1876 zu Grunde.

Nun nur noch einige Bemerkungen zum Schluss. Stellte uns die nach den Missionsgesellschaften geordnete statistische Tabelle die erhebende Tatsache vor Augen, dass in der Tat ein Missionsgeist die gesamte evangelische Christenheit unseres Jarhunderts durchweht, so zeigt uns die nach den Missionsgebieten gruppirte Statistik, dass — so viel nichtchristlicher Boden auch noch vorhanden ist — das Missionsgebiet der Gegenwart sich doch fast über alle bekannten und zugänglichen Teile der Erde erstreckt, die heutige Mission also mit demselben Rechte als Weltmission bezeichnet werden kann, mit welchem man heute von einem Weltverkehr redet. Die dritte Missionsperiode, in der wir uns heute befinden, übertrifft sowol an Missionsmitteln, die aufgewendet werden, wie an Umfang des Gebietes, welches besetzt ist, die beiden früheren Missionsperioden weit. Unter besonderer Leitung der göttlichen Vorsehung hat die Mission des 19. Jarhunderts in gleicher Weise unter den sog. Natur- wie unter den Kulturvölkern der Gegenwart die Gründung des Reiches Gottes begonnen, im ganzen bisher mit größerem Erfolge unter den ersteren als unter den letzteren, eine Tatsache, welche sich leicht daraus erklärt, dass eine alte, eingewurzelte Kultur dem Christentum einen zäheren Widerstand entgegenzusetzen vermag als rohe Unkultur.

Das statistische Ergebnis von c. 2 Millionen Heidenchristen, die heute unter missionarischer Pflege stehen, kann auf den ersten Blick unbedeutend erscheinen, zumal im Verhältnis zu der relativ bedeutenden Anzal der Missionare. Allein eine dreifache Erwägung schützt vor ungerechtem Urteil und mechanischer Messung: 1) Wir stehen noch immer im Anfangsstadium der heutigen Mission. Mehr oder weniger ist die gesamte bis jetzt getane Arbeit vorbereitender und grundlegender Art und gilt von ihr das Wort: „der eine säet, der andere schneidet". 2) Wie in den früheren Missionsperioden, so steht auch in der heutigen das Gesetz des senfkornartigen Wachstums in Geltung. Es hat stets Jarhunderte gewärt, bis die Zeit der Massenübertritte gekommen ist. Aller Anfangserfolg in der Mission gleicht einem Kapitale, bei dem Zins zu Zins geschlagen wird. Mit der Länge der Missionszeit wächst die Zal der Christen in progressionsmäßiger, wenn auch nicht regelmäßiger Steigung. 3) Der Missionserfolg geht weit über das statistische Ergebnis hinaus. Er bewirkt sociale, geistige und sittliche Umgestaltungen, die sich nicht tabellarisch darstellen lassen. Überall, wo die Mission Fuss fasst, beginnt ein Durchsäuerungsprozess, dessen Wirkungen sich weit über die christlichen Kreise hinaus spürbar machen. Dazu giebt es auf allen Missionsgebieten, auf denen länger gearbeitet ist, viele geheime Christen, denen der Mut zum Übertritt fehlt, die erst eine Wendung der öffentlichen Meinung zugunsten des Christentums abwarten wollen. Auch darf nicht gering angeschlagen werden, dass jede Missionsstation eine Kulturstätte im Heidenlande ist. Das Evangelium Christi beweist sich eben als eine volkspädagogische Macht überall und nach allen Seiten hin auch in der Mission der Gegenwart, wie es sich als eine solche geltend gemacht hat in den Missionsperioden der Vergangenheit.

Auf der anderen Seite muss man sich freilich hüten, den Missionserfolg zu idealisiren. Die große Menge der jungen Heidenchristen zumal unter den wilden Völkern steht auf einer tieferen Stufe des geistlichen und sittlichen Lebens als im Durchschnitt die kirchlichen Kreise der Heimat, obgleich es nirgends unter ihnen an Beispielen eines uns beschämenden kindlichen Glaubens fehlt. Aus tief gesunken gewesenen Heiden werden nicht im Handumdrehen vollendete Heilige. Die meisten unserer heutigen Heidenchristen sind Kinder im guten wie im schlimmen Sinne des Wortes, und denjenigen fehlt Nüchternheit und wirkliche Sachkenntnis, welche die aus ihnen gesammelten Gemeinden als sog. Auswal-Gemeinden bezeichnen. Überall ist das Resultat der Missionsarbeit: Volkskirchen-oder. Das Alte vergeht, es wird alles neu; aber allmählich und unter vielerlei Trübungen. Nirgends gibt es eine Mission, die der Kirchenzucht entbehren könnte; aber gerade, dass diese Zucht geübt wird und zwar mit viel größerem Ernste und in viel weiterem Umfange als in der Heimat, das ist ein Beweis

von der erziehenden Macht des heiligen Geistes, der auch heute in dem Werke der Kirchenpflanzung wirksam ist.

Je länger je allgemeiner treten den von der alten Christenheit entsandten Missionaren Mitarbeiter aus den Eingebornen zur Seite. Es gibt heute fast keine Mission, die nicht Fleiß täte, durch Heranbildung solcher Mitarbeiter die jungen heidenchristlichen Gemeinden immer selbsttätiger zu machen. Irren wir nicht, so nähert sich die heutige Mission immer mehr dem Stadium, in welchem die weitere Ausbreitung des Christentums wesentlich von der missionirenden Mitwirkung der bereits dem Evangelio gewonnenen Eingebornen abhängt. „Der Baum des Heidentums fällt zuletzt", wie ein heidnischer Hindu erklärte, „unter denjenigen Äxten, deren Stiele aus seinen eigenen Zweigen gemacht worden sind". Je länger je mehr brauchen wir Missionare mit bischöflicher Qualifikation, die tüchtig und geschickt sind, Erzieher und Fürer eingeborner Arbeiterscharen zu werden. Daher erweisen sich auch fleißige und gründliche Visitationen seitens der heimischen Missionsleiter als immer dringenderes Bedürfnis. —

Einer expressen Litteraturangabe können wir uns wol für überhoben erachten, da die wichtigsten und zuverlässigsten Quellen an den betreffenden Stellen des Artikels selbst angegeben sind.

Dr. G. Warneck.

Missionen unter den Juden. Obwol das Reich Gottes, das zu verwirklichen Jesus Christus gekommen war, sich nach den Weissagungen der Propheten nicht allein auf Israel erstrecken sollte, sondern sich über die ganze Erde und alle Völker derselben auszudehnen bestimmt war, so hatte Jesus doch seine persönliche Wirksamkeit auf Israel, das alte und einzige Bundesvolk Gottes, beschränkt; und auch seinen Jüngern hatte er geboten, nicht auf der Heidenstraße zu gehen (Matth. 10, 5). Erst bei seinem Abschied von der Erde und den Jüngern gab er diesen den Befehl, alle Völker zu lehren und zu taufen und zu seinen Jüngern zu machen. Die Zwölfe sahen sich aber vorerst auch auf die Juden angewiesen. Die ersten Christengemeinden waren ganz und gar aus jüdischen Elementen gebildet; die Gemeinden in Judäa, Samaria, Galiläa (Apg. 9, 31) bestanden nur aus Juden und Judengenossen, d. h. solchen Heiden, welche als Proselyten des Thores oder der Gerechtigkeit die jüdische Religion angenommen hatten. Die Mission der Apostel unter den Juden war von solchem Erfolg, dass Jakobus den Paulus auf die Myriaden bekehrter Juden hinweisen konnte (Apg. 21, 20). Wir müssen für jene Zeit zum wenigsten 25,000 Judenchristen annehmen. Auch eine große Menge von Priestern wurde dem Glauben gehorsam (Apg. 6, 1. 7). Aber auch in den Gemeinden, welche Paulus und seine Begleiter in Kleinasien, Griechenland, Kreta u. s. w. gründeten, bestand der Grundstock der Gläubigen meist aus Israeliten. Pauli Missionsreisen gingen ja der Straße nach, wo, wie ein Brief des Königs Herodes Agrippa I. an den Kaiser Caligula bezeugt, gerade die größten Niederlassungen von Juden sich befanden. Ob er in Cypern oder Macedonien oder Korinth war, überall verkündete er sein Evangelium zuerst in den Synagogen, und keiner einzigen Christengemeinde unter den Heiden fehlten die Judenchristen. Sogar die Gemeinde in Rom muss einem guten Teil nach aus Juden bestanden haben. Was alle diese Judenchristen zur Erbauung und Konstituirung der christlichen Kirche geleistet haben, darüber siehe „die israelitischen Elemente in der ersten christlichen Kirche" *).

Dass auch das 2. Jarhundert der christlichen Zeit die Bekehrung der Juden nicht aus den Augen verlor, das beweist Justins des Märtyrers Gespräch mit dem Juden Tryphon (viell. Rabbi Tarpho) und im Beginn des folgenden Jarhunderts Tertullians Schrift adversus Judaeos.

In dieser Zeit aber hatten die judenchristlichen Elemente bereits längst eine

*) In „Der Freund Israels", Basel 1877, S. 13 ff.

häretische Richtung eingeschlagen, indem sie teils sich in ihrem jüdisch-nationalen und jüdisch-religiösen Besonderheiten versteiften, teils dem üppigsten Gnostizismus huldigten. Das weitere Anwachsen des jüdischen Elementes in der Kirche wäre demnach eine ernste Gefar für ihr inneres Leben und ihren Bestand geworden; es ist darum eine wunderbare Fügung der Vorsehung, dass mit dem Barkochbaschen Aufstand auch die massenhafte Zuwendung der Juden zum Christentum aufhörte, indem eine scharfe Trennung und Abschließung der Judenschaft gegen die einen immer mehr universalen, katholischen Charakter tragende Kirche eintrat. Trotz seinem unglücklichen Ausgang bezeichnet nämlich dieser Aufstand doch den Anfang einer neuen Epoche im geistigen Leben der Juden. Die Juden, der politischen Macht und des nationalen Bestandes beraubt; konzentrirten ihr ganzes Geistesleben vollends auf das Gesetzesstudium und produzirten den Talmud, diesen starken und umfassenden Zaun, der Israels Dasein und religiös-geistigen Bestand zwar aufs beste schützte, aber auch die Juden von allen tiefer einwirkenden Lebensmächten der Geschichte absperrte und insbesondere für die Annahme des Christentums bis auf den heutigen Tag eine schwer zu überschreitende Schranke bildete. Wie stark nämlich auch zu Jesu und der Apostel Zeit die Juden schon vom pharisäischen Geist durchsäuert waren, so hatte doch das Judentum, so lange wenigstens der Tempel stand, noch ein verhältnismäßig mosaisches, alttestamentliches Gepräge. Solche Juden konnten noch unbefangen in Jesu den verheißenen Messias erkennen und zum Christentum übergehen. Durch die vollendete Verkehrung des Mosaismus in Talmudismus aber wurde zwischen Juden und Christen eine Kluft befestigt, welche eine unbefangene Betrachtung und Beurteilung des Christentums seitens der Juden von vornherein unmöglich machte. Seit darum der Talmud direkt oder indirekt noch den Geist der Juden bildet und beherrscht, ist es unmöglich, dass sich, wie in den ersten Zeiten, Myriaden von Juden dem Christentum zuwenden. Wie die talmudische Geistesrichtung schon in ihren ersten Anfängen die Decke vor den Augen der Juden war (2 Kor. 3, 13—16), so ist sie es noch und wird es sein, bis auch ihre letzten Ausflüsse wider verschwunden sein werden. Dies bestätigt die ganze Geschichte der Judenmission und dies gibt ihr ihren eigentümlichen Charakter; sie hat Erfolg überhaupt nur bei solchen Juden, welche mit dem Talmud zu brechen im Stande sind, und sie hat einen waren und guten Erfolg nur bei solchen, welche diesen Bruch mit religiösem Ernst vollzogen und one sich aller religiösen Bedürfnisse und Verpflichtungen zu entschlagen. Daraus ergibt sich eine dreifache Konsequenz: 1) Die Judenmision kann seither nicht an das jüdische Volk als solches, sondern nur an Einzelne aus dem Volke sich wenden; 2) die Bekehrungen finden ebendeswegen nicht oder nur ausnahmsweise in größeren Zalen statt; 3) unter denen, die zum Christentum übertreten, sind immer auch solche, die den Bruch mit dem Talmud nicht aus religiösen Motiven vollzogen haben, deren Annahme des Christentums darum auch keine ernstliche ist. Dies charakterisirt die ganze Missionsgeschichte der folgenden Zeit.

1) Geschichte der Judenmission in der katholischen Kirche. Eigentliche Veranstaltungen zur Bekehrung der Juden besaß die alte Kirche nicht, aber immerhin war sie vom Wunsche beseelt, auch die Juden für Christum zu gewinnen. Nicht bloß gab es zu jeder Zeit solche, welche die Liebe Christi drängte, auch den Juden das Evangelium nahe zu bringen, sondern auch andere Motive wirkten mit, dass die Leiter der Kirche wie des States bestrebt waren, die Juden zum Eintritt in die Kirche zu bewegen. So als der Statsminister Cassiodorus Mönch geworden war, fülte er sich gedrungen, in seiner Psalmenauslegung häufig auf die Juden Rücksicht zu nehmen, und durch in die Auslegung eingeflochtene Anrede an die Juden auf ihre Bekehrung hinzuwirken (vgl. z. B. seine Conclusio zu Psalm 81). Kaiser Justinian dagegen machte kein Hehl daraus, warum er sich Eingriffe in die Religionsfreiheit der Juden erlaube, und warum er befehle, dass sie sich in ihren Synagogen einer griechischen oder lateinischen Übersetzung des Urtextes bedienen, dagegen sich der hagadischen, d. h. talmudischen Auslegung desselben enthalten sollten; er hoffte nämlich, dass sie dann eher zum

Verständnis der christlichen Warheit gelangen würden. Ihm waren politische Motive maßgebend, wenn er alle seine Untertanen christlich haben wollte. Bischöfe widerum ließen den gegen die Juden aufgebrachten Pöbel ihrer Städte ungehindert Gewalttätigkeiten gegen sie verüben, indem sie durch Gewalt und Zwang den starren jüdischen Sinn zu brechen und zur Annahme des Glaubens williger machen wollten. So hatte z. B. Bischof Avitus von Clermont Ferrand zuerst in Predigten die Juden der Stadt zur Bekehrung aufgefordert; als diese nichts fruchteten, zerstörten die Christen die Synagoge; es floss jüdisches Blut; da erklärten sich 500 Juden zur Annahme der Taufe bereit. Ihr Tauftag war ein Freudenfest und Venantius Fortunatus verherrlichte die Geschichte in Versen. Solche Bekehrungen kamen leider nur zu oft vor. Doch verlangt die Gerechtigkeit zu bemerken, dass die römischen Päpste von Anfang an und durch alle Jarhunderte hindurch die Beschützer und Fürsprecher der Juden waren (vgl. Grätz, Gesch. der Juden, V, 41). Schon Gregor I. verabscheute alle Zwangstaufen und verbot sie öfter; und als einst ein übereifriger Proselyt ein Kruzifix und ein Marienbild in der Synagoge zu Cagliari aufstellte, befahl er ihre Entfernung. Dagegen bemühte er sich mit aller Freundlichkeit, ja durch Begünstigungen und Belonungen Juden zur Kirche zu ziehen; jüdischen Ackerpächtern erließ er in solchem Falle die Steuern. Er verhehlte sich zwar nicht, dass die auf diesem Weg gewonnenen Täuflinge wenig wert seien, aber er rechnete auf ihre Nachkommen. „Wir gewinnen, schrieb er in seinen Briefen, wenn auch nicht sie selbst, doch gewiss ihre Kinder". Die Erfarung hat die Unrichtigkeit dieses Grundsatzes reichlich erwiesen und besonders durch die Geschichte Spaniens muss die Mission für alle Zukunft gewarnt sein, nach Gregors Grundsatz zu verfaren. Aus diesen Beispielen können wir sowol die Motive wie die Mittel erkennen, wodurch die Christen wärend der ganzen mittelalterlichen Zeit die Bekehrung der Juden zu erreichen suchten. Sie verhielten sich zu keiner Zeit gleichgiltig gegen die Juden und ihre Bekehrung; es ist kaum ein Jarhundert, das nicht Schriften zu ihrer Bekehrung von hohen und niedern Geistlichen aufzuweisen hätte; auch kein Jarhundert, in welchem man nicht durch Belonungen und Vergünstigungen Juden für den Glauben zu gewinnen trachtete; es ist aber auch kein Jarhundert, in welchem man nicht das, was der Eifer der Liebe nicht vermochte, mit Gewalt und Zwang erreichen zu können vermeinte; so ist denn auch kein Jarhundert, in welchem nicht zalreiche Proselyten aus aufrichtiger Überzeugung zum Christentum übertraten, von denen zalreiche der Kirche zur Zierde gereichten, wie auch kein Jarhundert ist, in welchem nicht die um irdischer Vorteile willen oder zwangsweise Getauften der Kirche zur Last und zum Schaden gereicht hätten. Demnach fehlte es auch keiner Zeit „weder an Klagen der Synagoge über den Bekehrungseifer der Kirche, noch an Klagen der Kirche über die Halsstarrigkeit der Juden" (Calcar); beides beweist, dass nichts weniger als Gleichgiltigkeit gegen die Juden auf christlicher Seite herrschte.

Besonders waren es jederzeit die Proselyten, welche ein eifriger Missionstrieb beseelte, einmal vielleicht weil sie am besten die geistige Armut und Dürre des talmudischen Judentums erkannten und darum ihr Volk besonders bemitleideten und sodann weil ihre Bekanntschaft mit dem Talmud, mit Denkweise und Sitten der Juden es ihnen am leichtesten zu machen schien, auf ihre Brüder einzuwirken. One auf eine Beurteilung einzugehen, sei nur hier als Tatsache der Geschichte konstatirt, dass zu jeder Zeit Proselyten die zalreichsten Werkzeuge der Mission abgaben. So war es im 7. Jarhundert der Proselyte und Bischof Julian von Toledo († 690), der seine Schrift: „De sextae aetatis comprobatione contra Judaeos", verfasste, um die Juden zu widerlegen, welche in ihren Schriften sich dadurch vor dem Bekehrungseifer des westgotischen Königs Erwig zu schützen suchten, dass sie behaupteten, Jesus könne nicht der Messias sein, da dieser erst im 6. Jartausend der Welt erscheinen werde. Doch kannte er seine Volksgenossen zu gut: „Vermöge er nicht die Juden zu überzeugen, so wünsche er wenigstens die Christen in ihrem Glauben zu befestigen". Fast gleichzeitig hatte Isidor von Sevilla zwei Bücher verfasst, worin er die christliche Glaubenslehre

aus dem alten Testamente belegte und besonders darauf hinwies, dass das Szepter von Juda gewichen sei, und dass nun die Christen, welche das Reich Gottes und christliche Könige hätten, das ware Israel seien. One Pedro Alfonso (1106 in Osca getauft) und seinen Zeitgenossen Samuel Jehuda mit ihren Missionsschriften zu erwänen, sei der Tätigkeit des großen Dominikanergenerals Raymund von Pennaforte gedacht. Er fürte das Studium der hebräischen Sprache und talmudischen Schriften in dem Dominikanerorden ein, ganz speziell zum Behufe der Missionstätigkeit unter den Juden. Ein Jünger dieses Ordens, Pablo Christiani aus Montpellier, auch jüdischer Herkunft, war der erste eigentliche Missionsprediger. In Südfrankreich und anderwärts reiste er umher, predigte und disputirte mit den Juden in Kirchen und Synagogen, indem er aus Bibel und Talmud die Messianität und Göttlichkeit Jesu zu beweisen suchte. 1263 disputirte er zu Barcelona im königlichen Palast 4 Tage lang mit dem ersten und berühmtesten Rabbiner Spaniens, mit Mose Nachmani. Nachher durchreiste er Aragonien. Zur selben Zeit verfasste der Dominikaner Raymund Martin, ein geborner Christ, der gründlich Hebräisch, Caldäisch und Arabisch in seinem Kloster gelernt hatte, sein gelehrtes Werk, pugio fidei contra Mauros et Judaeos, eine Rüstkammer zum Streit für die folgenden Zeiten. Die Schriften des Talmud, Raschi's, Ibn-Esra's, Maimuni's und Kimchi's benutzte er dabei fleißig. Auch andere Dominikaner hatten häufige Gespräche und Disputationen, gegen welche sich z. B. der Rabbi Ben-Aderet mündlich und schriftlich verteidigte. Abner von Burgos, ein als Jude angesehener und philosophisch gebildeter Arzt, als Christ Alfonso genannt und einfacher Sakristan einer Kirche zu Valladolid, schrieb mehrere hebräische und spanische Schriften zur Bekehrung der Juden, disputirte 1336 und setzte es durch, dass den Juden verboten wurde, das alte Gebet gegen die Minim (Ketzer, Judenchristen) zu beten. Nicht viel später schrieb ein anderer Proselyt, Johannes von Valladolid, eine Erläuterung zu Ibn-Esra's Erklärung der 10 Gebote und eine concordia legum des Judentums und Christentums, disputirte zu Burgos und Avila mit Mose Cohen de Tordesillas, der auch noch mit einem andern Proselyten zu disputiren hatte. Auch der Kardinal Pedro de Luna, später als Papst Benedikt XIII. genannt, disputirte selbst in Pampeluna mit Rabbi Schem Tob ben Schaprut, wie er auch zeitlebens das lebhafteste Interesse für die Bekehrung der Juden bewies. Er war auch der erste Beschützer und Gönner des Rabbi Salomon Halevi (1353—1435), der später als Paulus de Sta Maria Erzbischof von Burgos wurde und der, auch als er die höchsten Statsämter und Würden bekleidete, doch für die Bekehrung seines Volkes tätig blieb. Mit Josua von Lorca wechselte er Streitschriften, bis dieser selbst übertrat und ein eifriges Werkzeug zur Bekehrung vieler ward. Nie war vielleicht der litterarische und mündliche Kampf so an der Tagesordnung als um jene Zeit in Spanien und nicht one die bedeutendsten Erfolge. Unter den Tausenden, die damals vielfach freilich aus irdischen Gründen oder auch aus Furcht und Zwang in die Kirche eintraten, gab es doch eine sehr große Zal aufrichtiger Bekenner und Jünger Jesu, die nicht bloß mit Ernst, sondern mit Begeisterung sich dem Christentum hingaben und für dasselbe eintraten. „Das Judentum wurde durch den Übertritt gebildeter und gelehrter Männer, Ärzte, Schriftsteller, Dichter vieler Talente beraubt“ und „manche derselben waren von einem Bekehrungseifer besessen, als wären sie geborne Dominikaner“, das muss sogar Grätz gestehen (VIII, 83). Astruc Raimuch, als Christ Franciscus, ein Arzt, desgleichen Johannes Baptista, auch Arzt, und Paulus de Haredie, alle drei Proselyten, bewiesen ihren Missionseifer mit Wort und Schrift. Am erfolgreichsten war die große Disputation zu Tordosa, vom Februar 1413 bis 12. November 1414, die in 68 Sitzungen zwischen den 8 gelehrtesten Rabbinen Spaniens mit Hieronymus de Sta Fé (Josua von Lorca) und Andreas Beltran, auch einem Proselyten, gefürt wurde, unter Vorsitz Benedikts XIII. und Mithilfe Pauls von Burgos. Infolge des für die Christen günstigen Ausganges traten aus den größeren jüdischen Gemeinden zu Saragossa, Calatajud, Daroca, Fraga, Barbastro viele Einzelne über, in kleineren Gemeinden wie Alcanniz, Caspe, Maella, Lerida, Alcolea, Tamarit

ließen sich allesamt taufen. Gleichzeitig entfaltete eine großartige Tätigkeit der Judenbekehrung der Dominikaner Vincentius Ferrer, der als Bußprediger Italien, Frankreich und Spanien durchzog. Im ganzen sollen mindestens 20,500 Juden damals in Castilien und Aragonien getauft worden sein (die übertreibenden jüdischen Quellen reden sogar von 200,000). Auch auf den Balearen fanden zum öftern große Bekehrungen statt, so schon im 5. Jarhundert traten infolge für wunderbar gehaltener Begebenheiten 450 Juden über. Nachdem Mallorca spanisch geworden, besuchte 1229 Raymund von Pennaforte selbst die Insel und arbeitete erfolgreich; ebenso 1403 Vincenz Ferrer. In der ganz außerordentlichen Macht, ja Übermacht, womit die jüdische Bevölkerung auf die geistige und materielle Entwicklung Spaniens drückte, liegt der Grund, warum gerade in diesem Land sich der nachhaltigste Eifer für Bekehrung der Juden kundgab.

Ganz anders dagegen Frankreich. Hier finden sich verhältnismäßig sehr wenige Bestrebungen für diesen Zweck. Zwar gab es zu Zeiten Kreise, welche nicht bloß christliche Liebe zu den Juden, sondern sogar eine bedenkliche Vorliebe für sie und Hinneigung zum Judentum kundgaben. So der Hof Ludwigs des Frommen, dessen zweite Gemalin Judith eine besondere Verehrerin der Abkömmlinge der Patriarchen war; die Höflinge ließen sich von Juden segnen und von ihnen für sich beten; sie sprachen es offen aus, dass ihnen Moses lieber als Christus sei. Ludwigs Beichtvater Bodo trat schließlich selbst zum Judentum über und ließ sich beschneiden. Agobard's, des Bischofs von Lyon, Auftreten gegen solche Inclinationen gehört aber nicht in die Missionsgeschichte. Eher gehören die Streitigkeiten des Proselyten Dunin (Donin) dazu, der im Talmud die Ursache erkannte, warum die Juden dem Christentum so heftig widerständen; er verklagte darum den Talmud beim Papst Gregor IX. Ludwig IX., der Heilige, veranstalte deshalb eine Disputation zwischen Dunin und Rabbi Jechiel 1240, infolge deren 24 Wagen jüdischer Schriften verbrannt wurden. Außer Nikolaus von Lyra (1300—1340), der zwar als Christ geboren, aber doch jüdischer Herkunft war, und der eine Anzal von Kontroversschriften gegen die Juden schrieb, wird uns kaum ein Name genannt, der sich um Bekehrung der Juden bemüht hätte, obwol es auch nicht in Frankreich an zalreichen frommen Proselyten und Proselytenfamilien fehlte, wie auch nicht an zalreichen Zwangstaufen, Verfolgungen und Gewalttaten.

In Italien, wo sich die Juden des meisten Schutzes erfreuten, sind es besonders die Päpste und Mönche, welchen die Judenbekehrung am Herzen lag. Unter letzteren sind zu nennen Alberto di Trapani, Bernardino di Feltre und Giovanni Capistrano, dessen Missionsreisen zur Bekehrung der Ketzer, Juden und Türken freilich neben guten Früchten auch blutige Spuren zurückließen. Der Kapuzinergeneral Laurentin de Brundisio, † 1619, predigte mit großer Kraft und vieler Milde und zog, stets eine hebräische Bibel in der Hand, durch Italien; Rabbiner und Laien bekehrten sich durch seine Predigt. Gleichen Erfolg hatte Angelus Hierosolymitanus. Rom selbst war ein Ort, wo zalreiche Juden zu allen Zeiten das Christentum annahmen. Die römische Einrichtung, dass Juden wöchentlich oder mehrere Male im Jar in Kirchen oder Synagogen christliche Predigten hören mussten, fanden in ganz Europa auch unter Protestanten bis ins vorige Jarhundert hinein Nachamung. Paul III. gründete 1550 ein eigenes Institut zur Judenbekehrung. Gregor XIII. vermehrte und erweiterte diese Anstalten für beiderlei Geschlecht. Bei den Taufen vertraten Kardinäle und Prälaten die Pathenstelle, wie auch die Päpste selbst die Taufen sehr häufig vornahmen. Pius V. soll als Papst der Kirche über 100 gelehrte und reiche Juden durch die Taufe zugefürt haben. Das Konstanzer Konzil beschäftigte sich offiziell mit der Sache der Judenbekehrung; der Proselyt Theobald, Predigermönch und Professor der Theologie, hielt 1416 daselbst eine beifällig aufgenommene Rede. Ebenso war diese Sache Gegenstand der Verhandlung auf dem Konzil zu Basel 1434 und zu Mailand 1565. Besonders Karl Borromäus legte die Judenbekehrung seiner Geistlichkeit ans Herz. Zallos sind in der Tat die Proselyten, gelehrte vornehme und reiche, welche seit dem XVI. Jarhundert in Italien sich bekehrten

und dann mit Wort und Schrift sich an ihre Brüder wandten, auch hohe Kirchenämter einnahmen oder unter den Adel der Nation aufgenommen wurden.

Merkwürdiges zeigt die Missionsgeschichte in England. Unter Wilhelm des Eroberers Son, dem Roten, kam es vor, dass Juden sich beklagten, weil so viele ihrer Volksgenossen Christen würden; der König wollte sie zwingen, zum Judentum zurückzukehren, aber die Standhaftigkeit dieser Proselyten hinderte die Ausfürung seiner Drohungen (1100). Auch das Gespräch, das er zwischen Juden und Christen veranstaltete, hatte keinen ernsten Zweck, obwol der König schwur, er werde Jude werden, falls die Juden siegten. Um 1200 errichtete Richard, Prior von Bermondsey, ein Hospital of Converts. Die Dominikaner in Oxford eröffneten eine änliche Anstalt. Auch Heinrich III. bestimmte in London ein eigenes Haus zur Aufnahme und Pflege von Proselyten. Dieses reich ausgestattete Institut hatte einen Vorsteher, der die Zufluchtsuchenden beaufsichtigen sollte, damit sie „ihre Leiber durch harte Arbeit und ihre Seelen durch Buße zähmen möchten". Schon damals gingen aus diesem Converts house manche hervor, die später geistliche Ämter bekleideten. Dies Haus war so besucht, dass bald Filialanstalten gestiftet werden mussten. Unter Eduard I. (1250) erwirkten die Dominikaner einen königlichen Befehl, dass daselbst die Juden absque tumultu, contentione et blasphemia das Evangelium hören sollten, ferner sollten die Getauften die Hälfte ihrer Güter behalten, die andere Hälfte aber sollte dem Konverthause zufallen. Zur besseren Ordnung musste noch ein Fellow, ein Kapellan, zwei Klerks angestellt werden. Wärend Eduards Regierung empfingen 500 Proselyten darin die Taufe laut einem noch vorhandenen Verzeichnis. Nichtsdestoweniger war gerade dieser gegen die Juden milde und wolmeinende Fürst gezwungen, die 16,500 Juden wegen ihres Wuchers und ihrer Münzfälschungen 1290 aus dem Lande auszutreiben.

Im schärfsten Gegensatze zu England steht Deutschland. Hier hören wir nichts von Missionsbestrebungen, sondern nur von Zwangstaufen. Viele Juden suchten durch die Taufe den Verfolgungen zu entgehen, welche die Kreuzzüge, die Tartareneinfälle und der schwarze Tod über sie brachten. Päpste und Kirchenmänner wie Bernhard von Clairvaux mussten zu solchen Zeiten die Juden vor gänzlicher Ausrottung schützen.

Wir schließen hier gleich die modernen Bestrebungen innerhalb der katholischen Kirche an. Die alten Verhältnisse dauerten fort bis zur französischen Revolution. Seit diese den Juden die Emanzipation gebracht hatte, schwangen sie sich, in Frankreich zuerst, ungeheuer rasch empor und gewannen durch ihre Beherrschung der Pariser Börse einen im Verhältnis zu ihrer Zal eminenten finanziellen und politischen Einfluss. Seitdem aber auch die katholische Kirche wider eine geistige Macht im Lande wurde, fanden auch wider zalreiche Übertritte aus beiden Geschlechtern zur Kirche statt. Proselyten haben auch hier nun wider eine eigentliche Mission unter den Juden unternommen. Zwei Brüderpare zeichnen sich dabei besonders aus. Es sind die zwei Brüder Ratisbonne und die zwei Brüder Lehmann. Letztere Priester der Diözese Lyon ließen sich vom Papst Pius IX. die Mission an ihre Brüder erteilen and arbeiten seitdem in Frankreich mit Erfolg unter den Juden. Zur Zeit des vatikanischen Konzils wandten sie sich an den Papst und die Bischöfe, damit das Konzil auch der Juden gedenke und sie zur Bekehrung einlade. Zu diesem Zweck veröffentlichten sie auch eine Schrift: „Die Messiasfrage" (deutsch, Mainz 1870), welche „glühende Liebe zu Israel athmet und von der Gewissheit der Widerbringung Israels und der dadurch bedingten Vollendung der Kirche Jesu Christi aufs tiefste durchdrungen ist" (Delitzsch). „Die Verfasser huldigen dem strengsten Romanismus, aber die Liebe zu dem Herrn und seinem Volke flammt in diesem Buche und die Bekämpfung des rabbinischen und modernen Judentums ist überwältigend". Auch der Proselyt Abbé Bauer verwandte seine glänzende Rednergabe zu vielbesuchten Vorträgen für die Juden zu Paris und Wien. Die großartigste Tätigkeit aber entfaltete der Proselyt Maria Alphonse Ratisbonne, jetzt in Palästina. Dieser aus einer reichen französischen Familie entsprossen, trat im Jare 1842 zur katholischen Kirche

über und fand sich von Anfang an stark gedrängt, die christliche Warheit unter Israel zu verbreiten. Mit seinem Bruder Theodor ließ er sich von Gregor XVI. die Mission der Juden erteilen und beide gründeten nun die Kongregation der Nonnen von unsrer lieben Frau von Sion zur Erziehung jüdischer Mädchen. Die Bekehrung mancher von diesen zog die ihrer ganzen Familien nach sich. Seit 1855 stiftete diese Kongregation auch Pensionate für christliche Mädchen, Waisenhäuser, Arbeitsschulen und verbreitete sich über Konstantinopel nach Palästina. 1862 vollendete sie das imposante Kloster Ecce Homo in Jerusalem; außerdem haben sie Anstalten an mehreren Orten Frankreichs, Englands, in Chalcedon, Galacz, auf dem Libanon u. s. w. Bei Jerusalem besitzen sie eine große Filiale St. Johann im Gebirge und in der Stadt selbst unterhalten sie ein jüdisches Spital mit Apotheke für jüdische Arme. Die Ausbreitung und Blüte dieser Anstalten zeugt für ihren Erfolg; da jedoch die katholische Kirche prinzipiell die Zal ihrer Konvertiten geheim hält, so lassen sich keine Angaben darüber machen. Tatsache aber ist, dass die katholische Kirche gegenwärtig nicht ärmer an Proselyten sein dürfte als die evangelische; sie verlegt sich besonders darauf, in gemischten Ehen den jüdischen Teil und die Kinder zu sich herüberzuziehen. Männliche wie weibliche Konvertiten pflegen sehr häufig in den Ordens- oder Priesterstand einzutreten, sodass sie im öffentlichen Leben wenig bemerkt werden.

2) Geschichte der Judenmission in der evangelischen Kirche. Obwol die religiös-politischen Veränderungen in Deutschland im 16. Jarhundert die sociale Lage der Juden keineswegs verbesserten, vielmehr das auf den Juden lastende Joch nur um so drückender machten, indem das kaiserliche Schutzrecht über die Juden ins Belieben der vielen Landesfürsten überging und von diesen zu neuer Erniedrigung der Juden ausgebeutet wurde, so war doch infolge des Reuchlin-Pfefferkornschen Handels in den reformatorischen Kreisen eine den Juden günstige Stimmung verbreitet. Luther selbst äußerte in seiner Schrift, „dass Jesus ein geborner Jude war“ die Hoffnung: „wenn man mit den Juden freundlich handelte und aus der h. Schrift sie säuberlich unterweisete, es sollten ihrer recht viele Christen werden, und wider zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten, davon sie nur geschreckt werden, wenn man ihr Ding verwirft und so gar nichts will sein lassen und handelt nur mit Hochmut und Verachtung wider sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christ unter den Heiden worden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wider brüderlich mit den Juden handeln, ob wir Etliche bekehren möchten, denn wir sind auch selbst noch nicht alle hinan, geschweige denn hinüber“. Dieselbe Hoffnung spricht sich in einem Brief an den Proselyten Bernhard aus. Diese Hoffnung schlug freilich später in das gerade Gegenteil um. In den Schriften: „Von den Juden und ihren Lügen“ und „Vom Schem Hamphoras“ spricht er sich ganz anders aus. „Juden zu bekehren, meint er da, ist gerade so unmöglich, wie den Teufel zu bekehren. Ein jüdisch Herz ist so stock-, stein- und eisenhart, dass es in keiner Weise zu bewegen ist. Summa: es sind junge Teufel zur Höllen verdammt. Ein solch verzweifelt, durchböset, durchgiftet, durchteufelt Ding ist es um diese Juden, so diese 1400 Jar unsre Plage, Pestilenz und alles Unglück gewest ist und noch sind“. (Beiderlei Aussprüche gesammelt in L. Fischer, Dr. M. Luther von den Juden und ihren Lügen, 1838, und Hengstenberg, Die Opfer der h. Schrift, die Juden u. die christl. Kirche, 2. Ausg., Berlin 1859). Schlimmer noch aber als diese Urteile sind die unbarmherzigen Ratschläge, die er zur Ausrottung des „Unglücks“ gibt. Wie nun aber überhaupt die späteren Ansichten Luthers von größerem Einfluss waren auf das positive, geistige Gepräge seiner Kirche, als die früheren freisinnigeren, so auch hier. Wenn darum auch die äußeren Verhältnisse der luth. Kirche für die Missionssache günstiger gewesen wären, als sie faktisch sich gestalteten, so wäre doch nicht zu erwarten gewesen, dass sich größerer Eifer für die Bekehrung der Juden gezeigt hätte. Gleichwol fehlte es so wenig der lutherischen und reformirten Kirche, wie der katholischen dieser Zeit an zalreichen Proselyten, unter denen besonders Im-

manuel Tremellius aus Ferrara hervorragt, der zu Heidelberg mit Ursinus und Olevianus an der Abfassung des Heidelberger Katechismus beteiligt war und als Schriftsteller und Theologe großes Ansehen genoss. Die mittelalterliche Einrichtung besonderer Judenpredigten, an denen teilzunehmen die Juden von obrigkeitswegen gezwungen waren, wurde von vielen protestantischen Städten wider eingefürt.

Im 17. Jarhundert ist es Esdras Edzard in Hamburg, der bei Buxdorf hebräische und talmudische Litteratur studirt hatte und nun als Privatmann in seiner Vaterstadt sich aufs eifrigste für die Bekehrung der Juden bemühte und viele Erfolge sehen durfte. Aus seinen eigenen Mitteln stiftete er einen bedeutenden Fond, dessen Zinsen ausschließlich zur Förderung der Judenbekehrung und Fürsorge für die Neubekehrten verwandt werden sollten. Seine zwei Söne, Georg und Sebastian, setzten sein Werk fort mit gleichem Erfolg. Später übernahm der Hamburger Senat die Verwaltung der Stiftung, welche jedoch seitdem ihre Wirksamkeit beinahe völlig eingebüßt hat. Edzards Bestrebungen wurden bedeutend unterstützt durch die damaligen Gesetze Hamburgs, wonach alle Juden ihre Kinder in christlichen Schulen mussten unterrichten lassen. Erst im Alter der Unterscheidungsfähigkeit wurde es in ihre Wal gestellt, ob sie Christen werden, oder bei der väterlichen Religion bleiben wollten. Fonds änlicher Art wie dieser zu Hamburg scheinen auch noch in anderen Städten existirt zu haben; so trägt ein Teil des Genfer Kirchenvermögens heute noch den Titel fond des Proselytes. Ganz änlich erging es zu Darmstadt. Hier waren die Juden im 16. Jarhundert gezwungen worden, die Bekehrungspredigten in den protestantischen Kirchen mit anzuhören. Im 17. Jarhundert verlegte man sie in die Ratshäuser des Landes. Im 18. Jarhundert aber regte der Hofdiakon J. Ph. Fresenius mit dem Geheimrat Wieger die Gründung einer Proselytenanstalt an. Der Landgraf Ernst Ludwig rief 1736 eine solche ins Leben, indem er sein fünfzigjäriges Regierungsjubiläum durch Stiftung eines bedeutenden Fonds zu diesem Zwecke verherrlichte und eine järliche Einnahme zusicherte. Die freie Stadt Frankfurt beteiligte sich dabei mit einem ansehnlichen Betrage, der durch allgemeine Kollekte gesammelt wurde. Die sächsische Zeitschrift Acta historico-ecclesiastica Bd. III, S. 897 begrüßte das Unternehmen mit den Worten: „Was so viele in unserer Kirche seit so langen Jaren sehnlich gewünscht haben, das gewinnt doch nun einigermaßen zu Darmstadt einen gesegneten Anfang“. Die Anstalt stand unter einer Direktion, deren Oberdirektor der Präsident des fürstlichen Konsistoriums, Frh. v. Gemmingen war; der geistliche Direktor aber war Fresenius; ferner waren zwei Assistenten, darunter ein Missionar und ein Ökonomus. „J. P. Fresenius fürte die Direktion über die Proselytenanstalten in D. vier Jare, wies 600 Betrüger und boshafte Leute ab und nahm 400 verirrte Schafe auf“. Act. hist. eccl. XXII, 2 Th., S. 121. Im 19. Jarhundert wurden die Fonds anderen Kassen zugewiesen, resp. dem Pfarrverbesserungsfond, dem Schulfond nnd dem Pädagogfond. Der letzte Rest von 95 Pf. Zinsen järlich wird vom Oberkonsistorium zu D. dem Verein der Freunde Israels zu Basel übergeben. An wie vielen Orten mag es ebenso ergangen sein? (Vgl. Altes und Neues aus der Judenmission im Großh. Hessen, Frankf. 1845).

Erst der Pietismus und die Brüdergemeinde waren es, welche die Judenmission den Herzen nahe brachten. Spener, der selbst manche Juden in die christliche Kirche aufnahm, erklärte es für Regierungspflicht, dass für die Bekehrung der Juden Sorge getragen würde. Zinzendorf schrieb einen offenen Brief an die Juden, in welchem er sie ermant von der Selbstgerechtigkeit zu lassen und zu werden wie die Kinder, damit ihnen das Evangelium verkündet werden könne. Aus der Brüdergemeinde ging Samuel Lieberkühn hervor, der 1740 die Juden in England und 1756 in Böhmen besuchte. Diese nannten ihn wegen seiner Kenntnis des Hebräischen und seiner Liebe zu Israel Rabbi. Seine Methode mit den Juden zu reden, s. Frd. Israels, Bd. III, S. 263, Basel. L. wirkte 30 Jare unter den Juden. Erst in unsrem Jarhundert fand er an J. C. Waiz

aus Königsfeld († 1856) einen Nachfolger, denn die Brüdergemeinde stand bald davon ab, sich von gemeindewegen mit der Judenmission zu beschäftigen.

In Halle gründete der Prof. Callenberg 1728 ein Institutum judaicum, angeregt durch A. H. Franke, dem der greise Prälat Hochstetter in Bebenhausen den Weinberg Israels als Gegenstand seiner Gebete ans Herz gelegt hatte. Die beiden ersten Missionare dieses Instituts waren Widmann und Manitius, die 1730—35 Polen, Böhmen, Deutschland, Dänemark und England bereisten. 1736 schloss sich ihnen der bedeutendste aller Arbeiter dieses Instituts an, Stephan Schulz, der seine Reisen durch ganz Europa und den Orient beschrieben hat in „Die Leitungen des Höchsten nach seinem Rat", Halle 1771—75, 5 Bde; vgl. auch: Steph. Sch., Ein Beitrag zum Verständnis der Juden von J. de le Roi, 2. Aufl., Gotha 1878 und das populäre Schriftchen: St. Sch., 3. Aufl., Basel 1881. Mit Woltersdorf kam er 1752 bis an den Euphrat. Das Institut selbst bestand bis 1792 und hat noch 20 Missionare ausgesandt, durch deren Dienst viele Juden bekehrt wurden.

Die große Umwälzung, welche am Ende des vorigen Jarhunderts alle öffentlichen Zustände ergriff, machte sich wie in allen geistigen Verhältnissen, so auch in denen der Juden geltend. Durch Lessing und noch mehr durch Mendelssohn wurde unter ihnen ein neues geistiges Leben wachgerufen. Von da an datirt die allmähliche Abkehr und Lossagung der Juden vom Talmud und seiner Verbindlichkeit. Diese in ihren Folgen unendlich wichtige Reformbewegung ist, von Deutschland ausgehend, auch unwiderstehlich nach Osten gedrungen und findet daselbst nur am Chassidismus seine Schranke, wärend in den romanischen Ländern die französische Revolution, eine ihrem Wesen nach antireligiöse Bewegung, bei den Juden dieser Länder wenigstens teilweise zu denselben Resultaten fürte. Seitdem ist das gesamte Judentum in einer völligen Umgestaltung begriffen, deren letztes Ziel und Ende sich noch gar nicht absehen oder voraussagen läßt. Die erste und nächste Folge dieser religiösen Bewegung war aber, dass in den Kreisen, in welchen sie sich zuerst geltend machte, in Berlin besonders aber auch in Breslau, Königsberg u. a. O., die Juden an ihrem Judentum, das eben mit Talmudismus identisch war, gänzlich irre wurden und in Scharen sich dem Christentum zuwandten. „In drei Jarzehnten war die Hälfte der Berliner Gemeinde zur Kirche übergetreten" (Grätz XI, 171). In den Jaren 1816—1843 ließen sich in den 8 alten preußischen Provinzen 3984 Juden taufen und zwar gerade die Reichsten und Gebildetsten. Anfangs überstiegen die Taufen die Zal von 200 im Jar; noch 1825 waren es 147, welche die Taufe begehrten.

Zu derselben Zeit erwachte auch in christlichen Ländern ein neuer Eifer der Judenbekehrung. Die erschütternden Ereignisse der gewaltigen Zeit hatten die innersten Tiefen des religiösen Lebens aufgerüttelt; besonders auch in England entstand ein neues, religiöses Geistesleben. Der Verfall und die Zerrüttung der Kirchen und ihrer Institute, der offenbare Abfall so vieler Tausende von allem Glauben, erzeugte in denen, die zu neuem Leben kamen, vielfach die Meinung, dass das Ende der Dinge nahe gekommen sei, und der Christenheit nur durch eine neue Ausgießung des heil. Geistes geholfen werden könne, und dass endlich, um beides herbeizufüren, in Bälde eine allgemeine Bekehrung der Juden stattfinden müsse. Man vertiefte sich nicht bloß in die neutestamentlichen, sondern auch in die alttestamentlichen Weissagungen und glaubte daraus zu ersehen, dass von den nach Jerusalem zurückkehrenden und sich daselbst bekehrenden Juden eine neue Belebung der alten Christenheit ausgehen werde, und dass sie, die bekehrten Juden, die letzten und besten Missionare für die Heidenwelt sein würden. Diese Ideeen spornten einige tatkräftige Männer an, sich der Juden und ihrer Bekehrung anzunehmen. Vor allem war es ein begüterter Geistlicher, Lewis Way, in welchem derartige Gedanken zündeten und der nun seine Kräfte, Zeit und Mittel gänzlich diesem Zwecke zuwandte. Mit Prof. Simeon in Cambridge, Dr. Marsh in Birmingham, dem Proselyten J. F. Fry und dem Prediger Legh Richmond gründete er 1808 unter dem Patronat des Herzogs von Kent, Vaters der Königin Victoria, die London Society for promoting Christianity among the Jews.

Anfangs bestand die Gesellschaft sowol aus Episkopalen wie aus Dissenters; seit 1815 schieden letztere aus. Way machte auf eigene Kosten Reisen nach Holland, Deutschland, Rußland, indem er sowol die politische und sociale Stellung der Juden zu verbessern, als auch unter den Christen Missionseifer anzufachen bestrebt war. Es gelang ihm, auf Kaiser Alexander I. einzuwirken, dass er 1817 zwei Ukase erließ, worin er alle getauften Juden unter seinen besonderen Schutz nahm und denselben Land zum Anbau versprach. Dann überreichte Way 1818 dem Kongress zu Aachen eine Denkschrift (Mémoires sur l'état des Juifs dédiés à leurs Majestés imp. et roy. réunies au congrés d'Aix la Chapelle, Paris 1819), wodurch die allgemeine Emancipation der Juden in Europa angebant werden sollte. Schon 1814 hatte der Herzog von Kent den Grundstein zu einer Kirche für die Juden gelegt. Dieser reihten sich eine Erziehungsanstalt für Kinder von Proselyten, ein hebr. Kollegium zur Ausbildung von Missionaren und ein Arbeitshaus zur Erlernung von Handwerken für Proselyten an, welche Anstalten dem Platze den Namen Palästinaplatz verschafften. Die Juden-Mission fand in England ganz außerordentliche Teilnahme, sodass die Gesellschaft ihr Werk kräftig in Angriff nehmen und ihr Arbeitsfeld rasch auf zalreiche Länder ausdehnen konnte. In London selbst, in England und auf ihren Stationen des Festlandes fanden zalreiche Taufen statt, so dass einige Proselyten, zumeist zugleich Missionare, im Jare 1832 auf den Gedanken verfielen, in England eine Hebrew-Christian-Church zu stiften, ein Experiment, das glücklicherweise sich auch bei einem widerholten Versuch 1866 nicht zu realisiren vermochte. Wie diese Gesellschaft die älteste aller jetzt bestehenden Missionen ist, so ist sie auch die größte und mittelreichste, unternehmendste und bestorganisirte. Besonders hervorzuheben sind ihre Werke in Jerusalem und Abessinien; an letzterem Ort werden järlich eine ziemliche Zal von Falaschas getauft, obwol kein europäischer Missionar sich daselbst aufhalten darf. Seit 1855 musste die reichgesegnete Arbeit in Rußland aufgegeben werden und konnte seither die Erlaubnis, durch englische Missionare zu arbeiten, nicht mehr erlangt werden. Im Jare 1880 arbeitete diese Missions-Gesellschaft auf 37 Stationen (28 in Europa, 3 in Asien, 6 in Afrika) mit ungefär 136 Missionaren, Lehrern, Kolporteuren, Ärzten, Handwerkern und Lehrerinnen, darunter 84 Proselyten. Ihr Einkommen belief sich auf 35,203 *L.* = 704,060 Mk.; die Ausgaben auf 36,784 *L.* = 735,680 Mk. Seit Eröffnung der Kapelle auf dem Palästinaplatz wurden daselbst 698 Erwachsene und 729 Kinder getauft; auf allen englischen Stationen seit 72 Jaren 3959 Juden, davon im Jare 1879 allein 78 Personen. Zugleich wurden im selben Jare 420,000 Schriften verkauft und verschenkt, darunter 11,726 hl. Schriften oder Teile davon. Unter ihren Missionsschriften ragt durch ihre segensreiche und von keiner andern Schrift übertroffene Wirkung auf talmudische Juden besonders hervor M'Cauls Nethiwoth Olam, oder der ware Israelit, wovon zallose Exemplare in hebräischer, englischer, deutscher und französischer Sprache verbreitet wurden. Nachrichten von ihrer Tätigkeit gibt die Gesellschaft 1) in dem järlichen Report; 2) 1813—15 im Jewish Repository, 1816—32 im Jewish Expositor, 1833—81 im Jewish Intelligence; 3) im Jewish Records; 4) The Childrens Advocate; 5) in Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit von J. C. Hartmann und fortgesetzt von J. de le Roi, 36 Jargänge.

In Großbritannien entstanden einige Jarzehnte später noch eine Reihe von Juden-Missions-Gesellschaften, die hier gleich auch aufgezält werden mögen:

2) Seit 1840 besteht die Mission der Kirche von Schottland mit 26 Arbeitern, darunter 7 Proselyten auf 6 Stationen in der Türkei und Ägypten. Das Jareseinkommen beträgt circa 140,000 Mk. Ihre Nachrichten erscheinen in The Church of Scotland, Missionary Record.

3) Die britische Gesellschaft seit 1842 ist nach der Londoner die größte der bestehenden, überwiegend aus Dissenters bestehend. Sämtliche Arbeiter sind Proselyten, jetzt 27 auf 19 Stationen in England, Deutschland, Österreich, Ungarn, Schweiz, Rußland, Türkei und Nordafrika. Einkommen 1879: 137,000 Mk.; im

selben Jare wurden 15 Juden getauft. In der Heimat für alte Proselyten gewärt sie 10 Personen bleibenden Aufenthalt. Blatt: The Jewish Herald.

4) Die freie Kirche von Schottland besteht seit 1843 und beschäftigt auf 5 Stationen 23 Arbeiter; Einnahme 160,000 Mk.; Blatt: The free Church of Scotland.

5. Ebenfalls seit 1843 besteht die Mission der Presbyterianer von Irland. Sie hat in Europa und Asien 4 Stat. mit 12 Arbeitern und über 60,000 Mk. Einnahme; Blatt: The Missionary Herald of the Presbyterian Church of Ireland.

6) Die Mission der unirten Presbyterianer Schottlands in Spanien und Algier.

7) Die Presbyterianer in England mit 2 Miss. in London und 140,000 Mk. Einnahme.

8) Die Londoner Stadtmission unterhält 3 Missionare für die Juden der Stadt. Außerdem gibt es in England noch einzelne Personen, welche sich die Judenbekehrung zur persönlichen Lebensarbeit wälen oder auf ihre Kosten einzelne dazu geeignete Personen unterhalten.

9) In Deutschland besteht seit 1822 die Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden in Berlin. Angeregt wurde das Werk durch Way, der zu diesem Zwecke 1818 Berlin besucht und den britischen Gesandten daselbst, Sir George Rose, dafür interessirt hatte. Vorzüglich aber war es Professor Tholuck, der dafür tätig war und 1824—1825 die Zeitschrift „Der Freund Israels“ herausgab, nebst andern Missionsschriften. Durch ihn wurden drei der tüchtigsten Missionare, geborne Christen, der Londoner Miss.-Gesellschaft zugefürt, Reichardt, Becker und Hartmann. Die Gesellschaft unterhält aber auch eigne Missionare, jetzt 3 und 1 Kolporteur. Einnahme 17,000 Mk., darunter ein ständiger budgetmäßiger Statsbeitrag von 400 Talern. Unter 23 Katechumenen empfingen im Jare 1879 6 die Taufe. Blatt: der Friedensbote.

10) Der rheinisch-westfälische Verein für Israel seit 1844 beschäftigt 4 Arbeiter. Einnahme 15,000 Mk. Blatt: Missionsblatt des Rheinisch-Westphälischen Vereins für Israel.

11) Der evangelisch-lutherische Central-Verein für die Mission unter Israel in Sachsen, Bayern, Hessen u. s. w. zu Leipzig 1849. Die Seele dieses Vereins ist jetzt Prof. Delitzsch, der Nestor der deutschen Missionsfreunde, der durch seine meisterhafte Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische der Judenmission das trefflichste Hilfsmittel geboten und ein unvergängliches Denkmal seiner Liebe zu Israel gegründet hat. Jetzt schon in 3. Auflage verbreitet, wird dies hebräische Neue Testament seiner Zeit gewiss auch unter den Juden segensreiche Früchte bringen. Der Verein unterhält 1 Missionar, und hatte einige Jare lang in Erlangen ein Proselytenhaus. Einnahme 10,000 Mark. Blatt: Saat auf Hoffnung.

12) Der Würtemberg'sche Verein für Israel seit 1874 mit einem Arbeiter und einem Proselytenhaus, früher in Cannstatt, jetzt in Fellbach. Einnahme 7200 Mk.

13) In der Schweiz besteht seit 1831 der Verein der Freunde Israels zu Basel. Seine Aufgabe ist speziell die Proselytenpflege und der Proselytenunterricht, nicht aber die direkte Missionsarbeit unter den Juden. Er nimmt also warheitsliebende Israeliten in christlichen Unterricht und zugleich, wenn nötig, in Erziehung und Pflege, um ihnen die Erlernung eines ehrbaren Berufs zu ermöglichen. Er besitzt ein Proselytenhaus unter 1 Hausvater. Einnahme 12,000 Mk. Blatt: Der Freund Israels, Basel 1837—1873. Neue Folge 1874—1881, und L'Ami d'Israël, journal trimestriel, 16 Bde., Genève et Bâle.

14) De Neederlandsche Vereenigung voor Israël seit 1861 in Amsterdam mit 2 Missionaren. Einnahme 10,000 Mk. Blätter: De Hope Israels und De Ladder Jakobs.

15) Die Norwegische oder Stavanger-Mission seit 1846, unterstützt mit reichen Beiträgen verschiedene deutsche Miss.-Gesellschaften, erhält aber bis jetzt noch

keine eigenen Missionare. Einnahme 28,000 Mk. Blatt: Missions-blad for Israel. Kristiania 55de Aarg. Ny Räkke 18de Aarg.

16) Die schwedische Mission seit 1874 mit 2 Missionaren. Einnahme 6000 Mk. Blatt: Missions Tidning för Israel. Stockholm. Attonde Aargangen.

17) In Rußland ist zu Petersburg ein Asyl für jüdische Mädchen, welche daselbst im Christentum unterrichtet werden, seit 1864.

18) Die baltische Mission für Israel in Verbindung mit der lutherischen Kirche der russischen Ostseeprovinzen seit 1865 mit 7 Arbeitern verschiedener Art.

19) Die Mission des Pastors Faltin in Kischinew seit 1846 mit einem Katechumenenhause, steht in Verbindung mit der Londoner Missions-Gesellschaft.

20) In Amerika besteht die kirchliche Gesellschaft für die Ausbreitung des Christentums unter den Juden, welche nach ihrem zweiten Jaresbericht von 1880 in verschiedenen Staten der Union mit Erfolg ins Werk gesetzt hat, dass die Prediger und Pastoren der christlichen Gemeinden selbst an den Juden in ihren Gemeindeorten arbeiten. Nur wo dies nicht zu Wege gebracht werden kann, sollen eigentliche Missionare wirksam sein.

21) Pastor Werber in Annapolis, Md., gibt seit 1880 eine Zeitung, „Der Freund Israels", zur Belebung und Beförderung der Mission unter Israel heraus, die unter Juden und Christen ihren Leserkreis sucht.

Außerdem soll noch eine Gesellschaft der Episkopalen in Philadelphia und der Baptisten zu New-York bestehen.

Diese mehr als 20 Gesellschaften zälen ungefär 270 Arbeiter, von denen etwa die Hälfte jüdischer Abkunft ist, und verfügen über eine Jareseinnahme von 1,400,000 Mk., wovon 1,260,000 Mk. auf die Briten, 60,000 Mk. auf die Deutschen und Schweizer fallen, wie auch die Briten 240 Personen und die übrigen alle nur 30 Personen in der Mission beschäftigen.

Diese verteilen sich auf den verschiedenen Arbeitsfeldern folgendermaßen:

Unter	den	50,000	Juden	Großbritanniens	wirken	37	Missionsarbeiter,
„	„	60,000	„	Frankreichs	„	2	„
„	„	5,000	„	der pyren. Halbinsel	„	1	„
„	„	35,000	„	Italiens	„	3	„
„	„	70,000	„	Hollands	„	6	„
„	„	7,000	„	der Schweiz	„	2	„
„	„	520,000	„	Deutschlands	„	52	„
„	„	1,400,000	„	Österreich-Ungarns	„	22	„
„	„	2,800,000	„	Rußlands	„	16	„
„	„	210,000	„	Rumäniens	„	9	„
„	„	100,000	„	der Türkei	„	26	„
„	„	100,000	„	Asiens	„	64	„
„	„	400,000	„	Afrikas	„	42	„
„	„	500,000	„	Amerikas	„	3 oder 4	„

Von einer Missionstätigkeit in der russisch-orthodoxen Kirche kann nicht berichtet werden; gleichwol hat sie die meisten Taufen von Israeliten zu verzeichnen. Nach den statistischen Forschungen des Pastor De le Roi ergibt ein Durchschnitt von 5 Jaren, dass in unserer Zeit järlich getauft werden:

1)	in der russisch-orthodoxen Kirche	461	Juden
2)	in der evang. Kirche Rußlands außer Polen .	14	"
3)	in den warschauer evangelischen Kirchen . . .	4	"
4)	in der preußischen Landeskirche	66	"
5)	in der Provinz Hannover	3	"
6)	im Königreich Sachsen	2	"
7)	in Hessen-Darmstadt	1	"
8)	in Bayern	2	"
9)	in Württemberg	1	"
10)	durch die Londoner Miss.-Gesellsch. in England	31	"
11)	in Abessinien	20	"
12)	auf andern Gebieten	21	"
	Summa	626	"

Davon fallen freilich nur 165 auf die evangelischen Kirchen. Man nimmt an, dass im ganzen in unserem Jarhundert ungefär 100,000 Juden zum Christentum übergegangen sind.

3. Es kann keine Frage sein, dass die Christenheit als solche und die christliche Kirche als Organisation derselben den Auftrag und die Pflicht habe, Mission unter den Juden zu treiben, sie Jesu Christo zuzufüren und die universelle Religion auch auf sie auszubreiten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch die Juden befasst sind unter die Völker, welche die Apostel lehren sollten nach dem Auftrag Christi (Matth. 28), wenn man erwägt, dass sie ausdrücklich von ihm angewiesen wurden, mit dem Evangelium den Anfang zu Jerusalem zu machen (Luk. 24, 47; Apostelg. 1, 8). Wie der Apostel, so ist es überhaupt der Kirche Aufgabe und Pflicht, die Judenmission in den Kreis der kirchlichen Tätigkeiten einzureihen, sie durch ihre Diener ausüben zu lassen und demgemäß fürs Erste dafür zu sorgen, dass dafür passende Katecheten und Evangelisten herangebildet und zu diesem Werk geistig und geistlich vorgebildet und zugerüstet werden. Fürs Andere ist es dann aber widerum die Kirche, welche für den rechten Unterricht jüdischer Katechumenen zu sorgen und sie durch die Taufe dem Leibe der Christenheit einzugliedern hat. Der Einwand, dass für die innerhalb der Christenheit lebenden Juden keine besonderen Veranstaltungen nötig seien, vielmehr dazu das geordnete Pfarramt ausreiche, indem durch die öffentliche Verkündigung des Wortes auch den Juden schon genügende Gelegenheit geboten werde, das Evangelium zu hören, ist nicht stichhaltig und wird schon dadurch widerlegt, dass sogar die mittelalterliche Kirche besondere Einrichtungen jeweilen für nötig hielt. Besonders dazu herangebildete und ausgerüstete Arbeiter sind aber aus dem Grunde notwendig, weil der ganze Geisteszustand, die religiöse Denkweise, die Anschauungen und Begriffe der Juden so durchaus eigenartig und anders sind, als die der Christen, dass eine die christliche Gemeinde erbauende Predigt nicht darum auch schon den Bedürfnissen der Juden entgegenkommt, wie denn auch der Katechumenenunterricht eine andere Behandlung verlangt. Dass aber die Aufnahme von Juden in die christliche Kirche, d. h. die Taufe, nur durch Bevollmächtigte der Kirche und nicht von beliebigen geistlichen Privatpersonen, die mit der Kirche des Landes gar nicht zusammenhängen, sogar oft der Landeskirche konfessionell feindlich gegenüberstehen, geschehen sollte, erscheint selbstverständlich, wo noch einigermaßen kirchliche Ordnung gehandhabt wird. Unter den evangelischen Kirchen sind es aber nur die schottische Statskirche, die baltische Kirche und einige kleinere englische und schottische Kirchendenominationen, welche die Mission als Zweig ihrer kirchlichen Tätigkeit ausüben. Aufgabe kirchlicher Tätigkeit ist es aber nicht, für die äußere Pflege, materielle Unterstützung und sociale Eingliederung der Proselyten in die christliche Gesellschaft und in christliches Volkstum Sorge zu tragen. Da derartiges aber in der überwiegenden Zal der Fälle notwendig oder doch wünschenswert ist, so ist auch eine kirchlich eingerichtete Mission dennoch auf Beihilfe der privaten Tätigkeit angewiesen. Dazu kommt noch, dass in den evangel. Kirchen

die freie Tätigkeit eine glücklichere Hand hat, als die statskirchliche, so wird es also im großen und ganzen nicht gerade als ein Übelstand empfunden werden können, daſs die Juden-Mission größtenteils Sache privater Bestrebungen von freien Vereinen geworden ist, wenn nur diese selbst die notwendige Verbindung und Unterordnung unter die Kirche und ihre Ordnungen waren und beobachten. Freilich muſs zugestanden werden, daſs nicht immer das richtige Verhältnis eingehalten wird, weder von Seite der Kirchen noch von Seite der Gesellschaften, und daſs je schwieriger die innern Verhältnisse der Kirchen selbst sich gestalten und je verwirrter die äußern Verhältnisse der Kirchen verschiedener Länder und Konfessionen zu einander sind, um so schwieriger es auch wird, für die Gesellschaften und deren Arbeiter in das rechte Verhältnis zu den Kirchen sich zu stellen. Allen Teilen erwachsen daraus die bedeutendsten Nachteile. So ist für die Missionare der englischen Kirchen in Deutschland ihre vereinsamte Stellung als fremde, die nicht zur Kirche des Landes gehören, in welchem sie leben und arbeiten, und in welches Landes Kirche ihre Proselyten doch eintreten sollen, eine entschieden nachteilige. Ihre Tätigkeit wird nie volkstümlich, nur in seltenen Ausnahmsfällen getragen und gestützt von den Gliedern der Landeskirchen. Kirchen und Gemeinden als solche nehmen kaum Notiz vom Dasein und der Wirksamkeit dieser Missionare, wie auch diese letzteren selbst zum eigenen Schaden sehr oft tun, als wären Kirchen und Gemeinden für sie nicht vorhanden; von der prinzipiellen nnd offiziellen Ignorirnng beiderseits sei nicht die Sprache. Aber auch den Kirchen erwächst daraus entschiedener Nachteil. Die von Missionaren anderer Konfessionen und Kirchen getauften Proselyten sehen sich doch als Glieder der evang. Landeskirche an, in deren Bereich sie leben; diese Kirche aber hat weder Kontrole über ihren Unterricht geübt, noch wird sie um ihre Einwilligung angegangen zur Aufnahme und Taufe derselben; noch kann sie sich schützen, daſs nicht unwürdige und zweideutige Subjekte, die sich taufen ließen, ihr nun als Glieder zugeschoben werden. Nur erst Rußlands evang.-luth. Kirche macht eine Ausnahme, indem dort kein Missionar one Bewilligung der Kirchenbehörde und one kirchliche Prüfung des Proselyten taufen darf. Unter geordneten Kirchenverhältnissen wären die bisherigen Verhältnisse unerträglich. Aber auch für die Proselyten selbst ist dieser Zustand nachteilig. Viele dieser von fremden Missionaren getauften Juden bleiben der Landeskirche so fremd, wie die Missionare selbst, werden nirgend geistlich heimisch; das Gefül, einer Kirchengemeinschaft anzugehören, Glieder des Leibes Christi zu sein, kommt in ihnen nie auf; wie auch keine christliche Gemeinde sie als ihr speziell zugehörige Glieder angenommen hat. Der Proselyt gibt die festgeschlossene Gemeinschaft der Synagoge auf, tritt damit aus seiner Genossenschaft, in der er immer brüderliche Teilnahme gefunden hat, heraus und empfängt doch keinen Ersatz dafür; kein Wunder, daſs so viele Proselyten sich zeitlebens in der christlichen Kirche und Gemeinde fremd fülen. Für Viele ist darum nicht die christliche Gemeinde, sondern die Gemeinschaft, welche sie getauft hat, die geistliche Heimstätte, die sie einzig haben. Zum allseitigen Gedeihen der Mission ist also der engste Anschluſs der Mission und ihrer Tätigkeit an die Kirche, wo sie wirkt, nötig. So manche Gebrechen, die aus der jetzigen, unzuträglichen Isolirung stammen, würden schwinden, und so manche jetzt zum Teil berechtigte Vorwürfe würden verstummen.

Als die natürlichsten Arbeiter in der Juden-Mission sind zu allen Zeiten bekehrte Juden aufgetreten; und in jedem Fall sind sie die, welchen diese schwierige Arbeit am leichtesten fällt wegen ihrer Kenntnis der Denkweise, Sitten, religiösen Gebräuche, Sprache, Litteratur und Lebensumstände der Juden. Zudem belebt viele Proselyten ein tiefer Drang, ihren Volksgenossen das Heil in Jesu zu verkündigen, und ihre Arbeit ist zu allen Zeiten von reichem Segen gewesen. Doch dürfte es verfehlt sein, wenn Gesellschaften überwiegend Proselyten oder grundsätzlich nur solche zur Arbeit verwenden. Denn dann geschieht es leicht, daſs in der Auswal Missgriffe geschehen und insbesondere, daſs die Manung des Apostels, einen Neophyten nicht alsbald zum Lehrer zu machen, übersehen wird. Auch ist nicht ganz mit Unrecht zu besorgen, daſs solche die nationalen Eigenheiten, die

etwaigen jüdischen Vorurteile und jüdischen Gewonheiten ihrer Pfleglinge allzusehr schonen, statt denselben entgegenzutreten; dass sie ferner die jüdischen Nationalhoffnungen, besonders die religiösen, chiliastischen, welche lediglich Sache der Zukunft und für die Seligkeit der Einzelnen von gar keinem Belang sind, unzeitig betonen, statt einzig Buße und Erlösung durch Christum zu verkündigen. Ebenso verfehlt ist aber, die Proselyten vom Missionsdienst ganz ausschließen zu wollen. Die Gebrechen und Gefaren werden am besten vermieden durch gemeinsame Arbeit von gebornen Christen und Proselyten. Den gebornen Christen fällt zwar die Zurüstung zu diesem Beruf viel schwerer; es bedarf bei ihnen einer noch tieferen Liebe zur Sache; sie haben mehr Schwierigkeiten zu überwinden, um mit Juden recht verkehren und geistlich auf sie einwirken zu können; aber andrerseits genießen sie größere Achtung und Entgegenkommen von Seite der Juden, weil es ihnen mehr Eindruck macht, wenn geborne Christen sich um ihr Heil bemühen und ihre Bekehrung sich zur Lebensaufgabe machen. Deswegen weist die Minorität christlich geborner Missionare allzeit ganz besonders hervorragende Arbeiter auf. Die Anlehnung und Unterordnung der Mission unter die Kirche verlangt aber entschieden die Leitung und Vorsteherschaft der Mission durch geborne Christen, schon damit die unberechtigten Versuche abgeschnitten werden, neben der bestehenden Christenheit ein neues Judenchristentum hervorzubilden und zu organisiren. —

Die Methode des Missionirens richtet sich nach den Verhältnissen. So lange die Juden in fast rechtlosen Verhältnissen lebten, konnten Stat und Kirche es erzwingen, dass die Juden entweder in ihren eigenen Synagogen oder in Kirchen und Rathäusern die Predigt des Evangeliums anhören mussten. Seit der Emancipation der Juden ist dies unmöglich geworden. Man hat seitdem die Juden in ihren Häusern aufgesucht und durch Gespräche mit den Einzelnen und Familien und durch Verteilung von Traktaten und Büchern ihnen das Evangelium verkündet. Die Predigt in den Synagogen und Schulen öffentlich ist jetzt nur noch als seltene Ausnahme ausfürbar. Nachdem nun aber die Juden auch im socialen Leben sich eine höhere Stellung erworben und ihr geistiger und materieller Kulturzustand sich gänzlich verändert hat, wird auch dem Aufsuchen in den Häusern immer mehr Schwierigkeit in den Weg gelegt. Viele Juden berufen sich auf ihr Hausrecht und sehen die Besuche durch den Missionar, wenigstens wenn er den Zweck seines Besuches deutlich zu erkennen gibt, als Zudringlichkeit, wenn nicht gar als Hausfriedensbruch an. So bleibt nur die Öffentlichkeit übrig, von welcher zu ihren Zwecken richtigen und erfolgreichen Gebrauch zu machen, die Mission erst versuchen und lernen muss. Bei Juden niedriger Kultur- und Bildungsstufe ist immerhin das Besuchsverfaren noch ausfürbar. Bis neue Wege gefunden sind, sieht sich die Mission noch mehr als bisher darauf beschränkt, an denen ihr Werk zu tun, welche von selbst die Missionare aufsuchen, um bei ihnen sich über das Christentum zu unterrichten. — Solcher gibt es immer, und wie zu allen Zeiten es die Armen waren, denen das Evangelium vor Andern eine frohe Botschaft wurde, so ist es nicht allein die geistliche, sondern auch die dazu kommende leibliche Armut, die manchen zur Aufnahme des Wortes der Warheit empfänglich macht.

Der Katechumenenunterricht hat sich nach dem religiösen Stand und der geistigen Bildung der Katechumenen zu richten und muss ein ganz persönlicher sein, je nachdem der Glaube an die alttestamentliche Offenbarung vorausgesetzt werden darf oder nicht. Wärend in letzterem Falle erst die allgemeinen religiösen Grundlagen gelegt werden müssen, darf doch auch im ersten Falle nicht vernachlässigt werden, die religiösen Grundbegriffe richtig zu stellen, indem sogar das Gottesbewusstsein des Juden, seine Begriffe von Heiligkeit, Sünde, Gerechtigkeit, Buße u. s. w. andere sind, als die christlichen. Mit besonderer Sorgfalt sind die Lehren zu behandeln, die dem Juden Gegenstand nicht nur des Anstoßes, sondern des Abscheus sind, Dreieinigkeitslehre, Gottheit Christi, Versönung durch Jesum. Ein Mangel ist, dass, trotzdem die neue Juden-Mission schon das erste halbe Jarhundert ihres Bestandes längst überschritten hat, doch noch kein für jüdische Ka-

techumenen besonders eingerichtetes, umfassendes und gründliches Lehrbuch der christlichen Religion ans Licht getreten ist; einzelne treffliche Vorarbeiten dafür hat Prof. Dr. Franz Delitzsch in Abhandlungen seiner „Saat auf Hoffnung“ geliefert.

Ein besonders wichtiges Mittel zur Einwirkung auf die Juden ist die Litteratur. Die Mission hat sich darum von Anfang an besondere Mühe gegeben, vor Allem die hl. Schrift sowol Alten wie Neuen Testamentes zu verbreiten, um die Juden sowol auf die Quellen ihrer eigenen wie der christlichen Religion hinzuleiten. Es ist kein geringer Erfolg, dass die Juden sich genötigt sahen, um die Missionsbibeln zu verdrängen, eigene Ausgaben und Übersetzungen mit populären Erklärungen (vgl. das Bibelwerk des Dr. Philippson) zu veranstalten. Auch das N. Test. wird in vielen Gegenden von den Juden gerne angenommen. Die ausgezeichnete Übersetzung desselben von Delitzsch wird ihre Wirkung nicht verfehlen, wenn einmal erst wider die Juden sich auf sich selbst und ihre väterliche Sprache zu besinnen anfangen werden. Die übrige der Judenmission gewidmete Litteratur teilt sich in zwei Klassen: Lebensgeschichten und Konversionsschriften von Proselyten; und dann Traktate theoretischer Art über messianische Bibelstellen, über einzelne Talmudaussprüche, über christliche und jüdische Kontroversfragen und Lehren. Nachdem aber der Geisteszustand der Juden ein anderer wird, und jemehr sie sich von der biblischen und talmudischen Grundlage des bisherigen Judentums entfernen und sich in die moderne, religionslose Geisteskultur versenken, um so mehr bedarf die zweite Art von Schriften einer Erneuerung.

Welch ein wichtiges und notwendiges Stück der Judenmission die Proselytenpflege ist, geht schon daraus hervor, dass selbst in früheren Zeiten eigene Proselytenhäuser eingerichtet werden mussten, obwol die katholische Kirche in ihren Klöstern erhebliche Hilfsmittel zur geistlichen Erziehung und leiblichen Pflege von Proselyten besass und noch besitzt. Gleichwol empfand man, dass die eigentümlichen Bedürfnisse auch eigentümliche Anstalten erfordern. Dasselbe Bedürfnis machte sich geltend, sobald in neuerer Zeit praktisch Mission getrieben wurde, und wenn auch Vereine statutarisch alle materielle Unterstützung an Proselyten untersagten, so war die Notwendigkeit stärker als die Statuten, und dieselben Männer sahen sich genötigt, neben ihren Missionsvereinen mit Umgehung ihrer Statuten noch besondere Proselyten-Unterstützungsvereine zu bilden. Der Übertritt der meisten Proselyten hat Verstoßung von Seite ihrer Familien zur Folge, und so geraten viele in Dürftigkeit. Weiter kommen viele erst als Christen dazu, einen geordneten Beruf zu ergreifen. Es kann nicht geleugnet werden, dass die Christen eine Pflicht haben, solchen Proselyten zu Hilfe zu kommen und die neuen Brüder in Christo auch der christlichen Gesellschaft nach Möglichkeit einzugliedern. Zweck der Proselytenpflege ist also: 1) die Proselyten geistlich und leiblich zu erziehen und sie an christliche Anschauungen, Sitten, Lebensweise zu gewönen; 2) ihnen zur Erlernung eines ehrlichen Berufes zu verhelfen, damit sie ihr eigenes Brot essen, an geregelte Arbeit sich gewönen und nützliche Glieder der Christenheit werden. Diese Zwecke werden zu erreichen gesucht durch Aufnahme in Proselytenhäuser, wo sie wenigstens für die Zeit des Katechumenenunterrichts geistlicher und leiblicher Erziehung und Pflege unterstellt werden; sodann dadurch, dass sie entweder bei christlichen Meistern oder in eigenen Missionswerkstätten einen Beruf zu erlernen angehalten werden, oder dass Begabtere zum kirchlichen oder Missionsdienst vorbereitet werden. Die Londoner Judenmissions-Gesellschaft besitzt an dergleichen Werkstätten eine für Schuhmacher, eine Buchdruckerei, Schriftsetzerei und Buchbinderei. Das Proselytenhaus in Jerusalem besitzt änliche Einrichtung. Auch auf dem Festlande wurden schon mannigfache Versuche der Art gemacht, allein die meisten Proselytenhäuser gingen nach kurzem Bestand wider ein; nur der Verein der Freunde Israels in Basel hat sein Haus nun schon bald ein halbes Jarhundert offen gehalten.

Die Erfolge der Judenmission sind meist entweder unterschätzt oder überschätzt worden. Ein von Juden und Christen vielgemachter Vorwurf ist, dass die Judenmission bei geringen Erfolgen große Summen verausgabe. Allein die Kost-

spieligkeit ist ein Fehler, der heutzutage nicht der Judenmission allein, sondern aller und jeder Missionstätigkeit anhaftet. Wenn aber die Erfolge hinter denen der Heidenmission zurückbleiben, so dürften daran am wenigsten die Mission und ihre Organisation oder ihre Arbeiter Schuld sein, als vielmehr zunächst der Geisteszustand der Juden und nicht weniger die tatsächlichen Zustände der Christenheit, welche für Juden zum Übertritt wenig einladend sind, indem die Juden die christliche Religion weniger nach ihrem idealen Gehalt als nach ihrer realen Existenz beurteilen. Liegen aber auch die Verhältnisse für die Judenmission ungünstiger und ist ihre Arbeit eine schwierigere, vielfach eine Sat auf Hoffnung, so erfüllt sie dennoch nicht nur einen Befehl Christi an seine Kirche, sondern sie arbeitet auch mutig und unverdrossen im Hinblick auf die Verheißung, daſs einst ganz Israel selig werden solle.

Quellen: Die schon oben genannten Zeitschriften und Jaresberichte der verschiedenen Vereine. W. St. Steger, Pfr., Die evangelische Judenmission, Halle 1857. Ausfürlicher und gründlicher: Israel und die Kirche. Geschichtlicher Überblick der Bekehrungen der Juden zum Christenthume in allen Jahrhunderten, von Chr. K. Kalkar, Dr. theol., übersetzt von Al. Michelsen, Hamburg 1869. — Geschichte der Juden, von Prof. Dr. H. Graetz (jüdisch, in äußerst feindseligem Geiste). Die genauesten statistischen Nachrichten finden sich in Dibre Emeth, oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels, begonnen von J. C. Hartmann, fortges. von J. de le Roi, 37 Jahrgänge. — Reich an wichtigen Forschungen zur Judenmission ist auch Saat auf Hoffnung, Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel in vierteljärlichen Heften, herausgeg. von Prof. Delitzsch, Leipzig und Dresden. — Das heilige Land, Organ des Vereins vom heil. Grabe, Köln gibt die neuesten Nachrichten über katholische J.-M. — Die älteren Quellen und die J.-M. betreffende Litteratur siehe bei Kalkar S. 5—7. —

Dr. **C. F. Heman.**

Moab ist 1 Mos. 19, 37 der Stammvater (vergl. den Art. „Ammoniter“ Bd. 1 S. 345), sonst das Volk der Moabiter, das fast immer kurzweg מוֹאָב, *Μωάβ*, Assyr. Ma'bu, auch Ma'ab (Schrader, Keilinschr. und das A. Test. S. 52) heißt, wärend die nächstverwandten Ammoniter so oft (und vielmals unmittelbar daneben) בני עמון genannt werden; בני מואב findet sich erst in 2 Chr. 20, 1 ff. Der Moabiter heißt מואבי (vgl. עמוני) 5 Mos. 23, 4; Neh. 13, 1, fem. מואבית, 2 Chron. 24, 26, oder מואביה, Ruth 1, 22; 2, 2. 6; 4, 5. 10. Die Moabiter bewonten das Land östlich vom toten Meere die שׂדי מואב Ruth 1, 2. 6. 22; 2. 6; 4, 3, und zugleich auch den südlichsten Teil des Ostjordanlandes, die ערבות מואב, 4 Mos. 22, 1; 26, 3; 31, 12; 33, 49. 50; 35, 1; 5 Mos. 34, 1, welche in 5 Mos. 1, 5; 28, 69; 32, 49; 34, 5 ארץ מואב heißen. Dies Land hebt sich aus der tiefen Niederung des toten Meeres und Jordantales bis zu einer Höhe von mehr als 3000 Fuß empor und ist von Judäa, besonders vom Minaret des Derwischklosters auf dem Ölberg aus bei klarer Luft noch ziemlich gut zu überblicken, vgl. Socin's Paläst., 1. Aufl., S. 228. 315. Es ist durchweg gebirgig, aber zum Teil auch gut bewässert. Die südliche Grenze gegen Edom bildend, bant sich der Wadi el-Ahsy, נחל הערבים, Jes. 15, 7, durch steile Sandsteinfelsen seinen Lauf; weiter nördlich fließt der Wadi Kerek (Sered) ins tote Meer; in der Mitte des Landes hat der Modjib oder Arnon seinen Lauf durch ein fürchterlich wildes und tiefes Felsental hin, dessen Wände fast senkrecht abgeschnitten sind und so hoch ragen, daſs ein Wanderer von der einen Höhe bis zur anderen an gangbaren Stellen mehr als zwei Stunden gebraucht, Burckh. II, S. 634. 637; Ritter XV, S. 1206; noch nördlicher folgt der Zerka Main, an welchem Machaerus und Kalirrhoë lagen. Nicht bloß Viehzucht, 2 Kön. 3, 4, sondern auch Getreide-, Obst- und Weinbau wurden von den Moabitern mit so gutem Erfolg betrieben, daſs die Israeliten in Zeiten der Theuerung zu ihnen ihre Zuflucht nahmen, Ruth 1, 1. 2, und daſs ihnen Jeremia in 48, 7 ein Vertrauen auf ihre Vorratshäuser vorwerfen konnte. Die Ebenen bei Kerak sind noch immer sehr fruchtbar und gut bebaut. In Jes. 15. 16 wird eine Reihe von Städten

erwänt, nördlich vom Arnon besonders Hesbon, Medeba und Dibon, am Arnon, am Einfluss des Ledjum in denselben Ar-Moab, welches zeitweilig Hauptstadt gewesen sein mag, 6 Stunden südlicher die spätere Hauptstadt Rabbath Moab, das manche unrichtig mit Ar-Moab identifizirt haben, ferner Kir-Moab, Luchith und Zoar. —

Von den Israeliten, mit denen sie der Abkunft und Sprache nach so nahe verwandt waren, und selbst von den Edomitern, die sich durch Kraft und Tapferkeit und warscheinlich auch durch Sittenreinheit auszeichneten, unterschieden sich die Moabiter ihrem Charakter nach nicht unwesentlich, vergl. meinen Kommentar zum Deut. S. 164 ff.; Schlottmann, Stud. und Krit., 1871, S. 613 f. Die Geschichte der Geburt ihres Stammvaters und ebenso das Gesetz in 5 Mos. 23, 4. 5 ist nicht sowol ein Ausfluss des Hasses Israels gegen sie, als vielmehr ein Reflex der ganzen Art ihrer Religion und Sitte. Sie scheinen eine starke Hinneigung zu der Art und den Greueln der früheren Bewoner des Feldertales gehabt zu haben. Ihr Nationalgott war Kamosch, כְּמוֹשׁ, 1 Kön. 11, 7. 33; 2 Kön. 23, 13; sie hießen daher geradezu „Volk des Kamosch", 4 Mos. 21, 29; Jer. 48, 46. Dieser Gott aber scheint, änlich wie Moloch-Baal, durch Darbringung von Menschenopfern, Am. 2, 1, besonders von Kindesopfern, 2 Kön. 3, 27, verehrt worden zu sein; sein Name wurde daher auch auf den Gott der Ammoniter, Milkom oder Molech, übertragen, Richt. 11, 24. Ob sich sein Kultus freilich auch noch in der Zeit der römischen Kaiser erhalten hat und ob darauf das Bild einer Münze Rabbathmomas aus Getas Zeit hinweist (ein Mann mit einem Schwert in der Rechten und einem Schild und einer Lanze in der Linken und durch eine Feuerfackel auf jeder Seite als Sonnen- und Feuergott bezeichnet, Eckhel, Doctr. numm. I, III, 504), oder ob hier einfach Ares gemeint ist, welchem das spätere Rabbath Moab infolge der Identifizirung mit Ar Moab als der Aresstadt zugeeignet wurde, muss dahingestellt bleiben, vergl. Kautzsch S. 80 ff. Neben Kamosch kommt in der mosaischen Zeit noch Baal-Peor, 4 Mos. 25, 3. 5; 5 Mos. 4, 3, vgl. Hos. 9, 10; Ps. 106, 28, vor, der entweder eigentlich bloß Peor hieß, 4 Mos. 25, 18; 31, 16; Jos. 22, 17 und dem Berge Peor, 4 Mos. 23, 28, seinen Namen gab, was das warscheinlichere ist, oder vom Berge Peor, der Hauptstätte seines Kultus, vgl. בית פעור in 5 Mos. 3, 29; 4, 46; 34, 6, seinen Namen empfing. Dieser Baal-Peor wurde ebenso wie der kanaanitische Baal durch geschlechtliche Selbstpreisgebung verehrt, wie aus der engen Verbindung der Hurerei der Moabiterinnen mit ihrer Einladung zu den Opfern ihres Gottes 4 Mos. 25, 1. 2 unwidersprechlich hervorgeht (gegen Kautzsch S. 74), wenn auch die rabbinischen Deuteleien des Namens und die Aussagen der Kirchenväter keinen haltbaren Grund haben, vergl. Selden, De diis Syris, ed. II, Lugd. Bat. 1629, pag. 157 sqq. Dieser Kultus tritt uns allerdings nur nördlich vom Arnon, nur in demjenigen Gebiete, welches die Amoriter zeitweilig besetzt hatten, entgegen; dass ihn aber nur die Amoriter mitgebracht hätten (Kautzsch), ist deshalb nicht denkbar, weil sich der Ortsname Beth Peor (vergl. auch Baal Meon und Bamoth Baal) schwerlich so dauernd gehalten hätte, wenn er nicht moabitisch gewesen wäre. Dass Baal Peor zu Kamosch ein engeres Verhältnis gehabt habe, sodass wir beide, wie Baal und Moloch, nur für zwei verschiedene Seiten ein und derselben Gottheit zu halten hätten, bezeugt nur Hieronymus (zu Jes. 15, 2), ist aber allerdings sehr warscheinlich. Die Bezeichnung des Kamosch als עשתר כמש (woraus Schlottmann eine androgyne Gottheit folgert, einen Ἀφρόδιτος und Venus almus) findet sich freilich nur auf dem Mesasteine und ist zweifelhafter Deutung (Hitzig, Schatz des Kamosch). Und die Annahme einer weiblichen Gottheit der Moabiter, die der Astarte entspräche, el-Ummat, Volksgottheit oder Gottheit der Vereinigung (Schlottmann), beruht nur auf der sehr unsicheren Deutung der Diademinschrift eines Topfbildes (vergl. Kautzsch S. 145). Immerhin aber stand die moabitische Religion deutlich genug auf der niedern Stufe der chaldäisch-kanaanitischen Naturreligion; Kamosch wird in 1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 13 als Greuel bezeichnet. Auch scheinen die Moabiter

vor andern dem niederen Sinnengenufs ergeben gewesen zu sein. Von der Kriegstüchtigkeit und Tapferkeit der Edomiter finden sich bei ihnen keine hinreichenden Beweise, obwol 1 Chron. 11, 46 unter Davids Helden ein Moabiter erwänt wird. „Söne des Getümmels“, 4 Mos. 24, 17, scheinen sie nicht wegen ihres kriegerischen, sondern nur im allgemeinen unruhigen Charakters zu heißen. Erst recht fehlt ihnen der Ruhm der Weisheit, der die Edomiter ehrte, Jer. 49, 7; Hiob 4, 1. Desto mehr aber sticht ihre Ruhmrednerei, ihr Hochmut, ihr Selbstvertrauen und ihre falsche Sicherheit hervor, Jes. 16, 6; 25, 11; Jer. 48, 14. 29; Zeph. 2, 8. —

Sich im Gebiete der Emim, die schon in Abrahams Zeit von Kedor Laomer unterworfen waren, 1 Mos. 14, 5, und die warscheinlich mehr und mehr ausstarben, festzusetzen, 5 Mos. 2, 10, dürfte ihnen nicht schwer geworden sein. In der Gegend nördlich vom Arnon, dem schönsten und besten Landesteile, „dessen gleichen nicht anzutreffen ist“ (Burckhardt S. 628), hatten sie sich schon wider, ehe noch Mose dorthin gelangte, von den Amoritern unter Sihon unterwerfen lassen, 4 Mos. 21, 28, und gegen die Israeliten, denen sie zwar Brot und Wasser verkauften, 5 Mos. 2, 29, aber trotz der Stammesverwandtschaft keineswegs freundlich entgegenkamen, 5 Mos. 23, 4. 5, nahm ihr König Balak statt zu den Waffen, zu dem Seher Bileam seine Zuflucht, 4 Mos. 22, 1 ff. Wie unter den Amoritern blieben sie wenigstens teilweise auch unter den sich durcheinander schiebenden Rubeniten und Daniten, welche nach der Besiegung Sihons den südlichen Teil des Amoriterreiches einnahmen, 4 Mos. 32, 34 ff.; 33, 45. 46; Jos. 13; 1 Chron. 6, 66, wonen, 4 Mos. 32, 17, sodafs Balak mit Bileam bei ihnen nördlich vom Arnon zuerst in Baal Bamoth, 4 Mos. 22, 41—23, 10, dann nördlicher auf dem Pisga, 23, 11—24, und zuletzt noch nördlicher auf dem Berg Peor, 23, 25—24, 9, auftreten konnte. Sie bildeten hier für den Hauptteil ihres Volks immer wider einen Ausgangspunkt zur Widereroberung des verloren gegangenen Gebietes. Aber nur mit Hilfe der Ammoniter und kriegerischen Amalekiter gelang es Moab, in der Richterzeit über den Jordan vorzudringen, sich in Jericho festzusetzen und Israel von dort aus 18 Jare lang zu knechten, bis Ehud es befreite, Richt. 3, 12 ff. Ihr damaliger König Eglon war ein Mann fett gar sehr, Richt. 3, 17, und hatte ein Külungsgemach, und die 10,000 Kriegsmänner, die er diesseits des Jordans aufstellte, werden zwar alle als rüstige, ebenso aber auch als wolgenärte Männer bezeichnet, Richt. 3, 29. Die Feindschaft zwischen den Moabitern und Israeliten dauerte auch weiterhin fort, obwol nicht ausgeschlossen war, dafs bei ihnen einzelne, die aus Israel herüberkamen, wie Elimelech, Ruth 1, 1 ff. und Davids Eltern, 1 Sam. 22, 3. 4, wie zuletzt auch noch die Flüchtlinge der exilischen Zeit, Jer. 40, 11, freundliche Aufnahme fanden. Sie waren unter Sauls Feinden; von David wurden sie mit großer Härte unterworfen, 2 Sam. 8, 2, und mit Verachtung sagt der Psalmist: Moab ist mein Waschbecken, Ps. 60, 10; 108, 10. Wie groß ihre Abhängigkeit war, läfst sich nicht bestimmen; warscheinlich behielten sie ihre eigenen Könige. Bei der Trennung des Reichs kamen sie an Israel, und ihr König Mesa, מֵישַׁע (Errettung, Hilfe Heil, wie auch ein Son Kalebs hieß, 1 Chron. 2, 42), hatte als ein großer Viehzüchter einen Tribut von 10,000 Lämmern und 100,000 Wollwiddern zu entrichten. Er fiel nach Ahabs Tode ab, 2 Kön. 1, 1; 3, 4. 5; in Verbindung mit den Ammonitern und den im Gebirge Seir wonenden Meunäern (s. d. Art. Maon Bd. IX, S. 263) wagte er auch gegen Josaphat von Juda, nach 2 Chr. 20, 35 warscheinlich noch in der Zeit Ahasjas von Israel, einen Streifzug zu unternehmen; als er aber bis in die Gegend von Thekoa nahe vor Jerusalem gekommen war, brach zwischen ihm und seinen Verbündeten ein blutiger Zwist aus, sodafs er eiligst wider umkehren mufste, Ps. 83, vgl. v. 7. — Ahasjas Nachfolger in Israel, Joram, zog dann gegen ihn in Verbindung mit Josaphat und den Edomitern und zwar von Edom aus, also von Süden her zu Felde; die Verbündeten hatten auch trotz großen Wassermangels, aus dem sie der Verheißung Elisas gemäß befreit wurden, zunächst glänzenden Erfolg, mufsten nachher aber

doch von Kir Hareseth, nachdem Mesa vor ihren Augen auf der Mauer seinen Erstgebornen geopfert hatte und ein großer Zorn über Israel gekommen war, wie es dunkelsinnig heißt, ablassen, — warscheinlich one das alte Abhängigkeitsverhältnis widerhergestellt zu haben, 2 Kön. 3, 4 ff. Moabitische Horden fielen auch noch in der Zeit des Joas in das nördliche Reich ein, 2 Kön. 13, 20. Der kräftige Jerobeam II. aber sicherte die Grenze im Ostjordanlande gegen sie bis an das Meer der Araba, d. i. bis zum toten Meer, 2 Kön. 14, 15, nach Am. 6, 14 bis an den Bach der Araba, worunter nicht der Weidenbach, der nachal haarabim im Süden Moabs, zu verstehen ist, als hätte er sogar das Land südlich vom Arnon erobert, sondern etwa der Wadi Chasbân oder Wadi es-Suweime im Norden Moabs, vgl. Ges. Thes. p. 1065b. Selbst das zunächst nördlich vom Arnon gelegene Gebiet, das warscheinlich schon lange wider unter der Herrschaft der Moabiter stand, beließ er ihnen, wogegen nicht 1 Chron. 5, 17 spricht, sodass man zur Erklärung von Jes. 15. 16, wo Hesbon, Eleale u. a. moabitisch sind, nicht anzunehmen braucht, dass die Moabiter sich erst nach der Wegfürung der Rubeniten und Daniten durch Phul und Tiglat Pilesar, 1 Chron. 5, 26, in den Besitz dieser Gegenden gesetzt haben (gegen Reland, Palaestina S. 720, Rosenmüller u. Delitzsch zu Jes. 15). Dass aber die Moabiter damals auch die Edomiterstadt Petra (Sela) innegehabt haben, folgt nicht aus Jes. 16, 1. Nachdem sie noch, grausam genug, Edoms König verbrannt, Am. 2, 1—3, und Juda und Israel gegenüber Stolz und Übermut mehr denn je bewiesen hatten, sodass Jesaia sie in Kap. 15 und 16 ganz besonders wegen dieser Fehler rügte und bedrohte, vgl. auch Jes. 11, 14, und der Verfasser von Jes. 25, 11 vor allem an ihnen die tiefste Erniedrigung der übermütigen Heidenwelt, welche das Endgericht bringen sollte, exemplifizirte, ließen sie sich das Joch der Assyrer, wie es scheint, one viel Opposition gefallen; ihr König Salman (Assyr. Salamanu) wird von Tiglat Pilesar neben Ahas, Kamosnadab (Kammuschunadbi) von Sanherib neben Hiskia, Mussuri von Asserhaddon neben Manasse als zinsbar aufgefürt (Schrader, Keilinschriften u. das A. Test., S. 147. 52. 174. 229; Keilinschr. u. Gesch. S. 9. 78). Ob ihr König S'alamanu mit dem Salman in Hos. 10, 14 welcher Betharbel zerstörte, zu identifiziren und ob demgemäß unter Betharbel statt des galiläischen Ortes dieses Namens, an welchen zu denken bei Hosea zunächst liegt, das transjordanensische Betharbel bei Pella zu verstehen ist (Schrader, Keilinschr. und das A. Test., S. 283), muss dahingestellt bleiben. Als später die Horden der Chaldäer gegen Jojakim vordrangen, kamen alsbald auch die Nachbarvölker, darunter die Moabiter, 2 Kön. 24, 2, und im Verein mit den Ammonitern setzten sie ihre übermütigen Anfeindungen fort, Zeph. 2, 8 ff., sodass Zephanja und Jeremia (c. 48, vergl. auch 9, 25) Veranlassung genug hatten, die Drohungen des Jesaja gegen sie zu widerholen. Bei Zedekia (denn dessen Name ist für Jojakims in Jer. 27, 1 ff. zu lesen) betrieben sie durch Gesandte den Abfall von Nebukadnezar; als aber letzterer heranzog, schlossen sie sich ihm ebenso wie die Ammoniter an, theilten wenigstens die Freude des Triumphes über den Untergang Jerusalems, Ez. 25, 1—11. Bei seinem Zuge gegen Ägypten unterwarf Nebukadnezar dann auch diese beiden Völkerschaften, vielleicht weil sie sich mit Ägypten verbündet hatten, nach Jos. Arch. 10, 9, 7, wo freilich falsches eingemischt ist, vergl. Movers, Phöniz. II, 1, S. 454; M. Niebuhr, Assur und B. S. 215. Und von da ab treten die Moabiter nirgends mehr auf. Aus Esr. 9, 1 und Neh. 13, 1 erhellt nicht einmal, dass sie noch wirklich existirten. Dan. 11, 41 ist vom exilischen Standpunkt aus geredet. Als Judas Makk. die transjordanensischen Bundesgenossen der Seleuciden bekämpfte, hatte er mit den Ammonitern, aber nicht mit den Moabitern zu tun. Sie standen, one irgendwelche Selbständigkeit zu behaupten, unter den Nabatäern, die nach Verdrängung der Edomiter auch in ihrer Gegend mächtig geworden waren und zunächst dem Judas Makk. gegen die Syrer Hilfe leisteten, dann aber mit Alexander Janäus (105—79 v. Chr.) in Krieg gerieten und zeitweilig die Moabitis an ihn verloren (Jos. Arch. 13, 13, 5). Wenn Josephus Hesbon noch jetzt als eine moabitische Stadt (Arch. 13, 15, 4) und das moabitische Volk noch in seiner Zeit als ein μέγιστον ἔθνος

(Arch. 1, 11, 5) bezeichnet, so tut er es nur auf Grund der Herkunft der Bewoner der moabitischen Gegend. Als das Nabatäerreich 105 n. Chr. von den Römern unterworfen wurde, wurde den Münzen der moabitischen Metropolis, Rabbath Moab (Areopolis), ebenso wie denen von Petra das Bild der römischen Cäsaren aufgeprägt. Weiterhin drangen dann noch die südarabischen Sabäer nach diesen Gegenden vor (vgl. d. Artt. Arabien u. Basan Bd. I, S. 589 u. II, S. 112) und zugleich fand auch das Christentum hier Eingang, wenn auch erst im 5. Jarh. ein Bischof von Areopolis erwänt wird (vgl. Reland, S. 578). Schon zu Abulfedas Zeit fürte das eigentliche Moab südlich vom Arnon den Namen Kerak (Karrak), das nördlich davon liegende Gebiet den Namen Belka. Es ist zuerst wider durch Seetzen 1806 bekannt geworden (vgl. Zacharias Monatl. Corresp., Bd. XVIII, Gotha 1808), dann durch Burckhardt u. a. Heutzutage ist Kerak, das alte Kir Moab, Jes. 15, 1, auch Kir Cheres, Kir Chareseth, Jes. 16, 7. 11; Jer. 48, 31. 36; 2 Kön. 3, 25, der Hauptort; es hat etwa 600 Häuser, von denen ein Viertel von Christen bewont ist, auch eine Moschee und eine christliche Kirche, ist von einer Mauer umgeben und durch eine von den Kreuzfarern stammende Burg geschützt. Es vermittelt einen bedeutenden Verkehr mit der Wüste und sein Markt wird besonders von den Kaufleuten in Hebron, aber auch von vielen europäischen Reisenden besucht. Die Bewoner zeichnen sich untereinander durch Gastfreundschaft aus, wärend sie die Fremden möglichst drücken. Von Ar Moab sind nur einige Ruinen auf einem Hügel in einem schönen Wiesengrund geblieben. Ebenso liegt Rabbath Moab in Trümmern.

Ob noch irgendwelche Reste von dem, was die Moabiter gewesen sind und geleistet haben, Zeugnis geben, ist sehr zweifelhaft. Außer den auch in Europa und Nordafrika verbreiteten Steinsäulen (keltisch: Men-Hir), die, weil sie zuweilen auf der Spitze von Hügeln stehen, für Sonnensäulen gehalten werden (die von Mensumije, südwestlich von Hesbon, ist 2,30 M. hoch), Steintischen (Dol-Men) und Steinkreisen (Crom-Lech), findet man zalreiche Hölen, die zu Wonungen und Gräbern gedient haben mögen und die nach Schick ebenfalls die Spuren menschlicher Arbeit aufweisen. Was an Resten von Bauten vorkommt, stammt aus der römischen, ja aus spät-römischer Zeit, wie schon aus den Formen der korinthischen Kapitäle erhellt. — 1868 sah ein Prediger der britischen Missionsgesellschaft, der Elsasser Klein, ganz nahe bei dem dicht an der Mauer des alten Dibon liegenden Crom-Lech eine Platte blauschwarzen Basalts, 1,13 M. hoch, 0,70 M. breit und 0,35 M. dick, mit einer großen Inschrift von 34 Zeilen, durch welche der König Mesa, sich mit Namen nennend und Omri und Ahab als Unterdrücker Moabs erwänend, von seinen Eroberungen und Beuten berichtet. Der Stein war oben und unten abgerundet, also nicht etwa bloß ein Fragment; die rechte Ecke unten war seit langer Zeit abgestoßen, und die Einfassung, welche die Inschrift umgab, war auf der linken Seite verschwunden. Wärend der preußische Konsul Petermann in Jerusalem den Stein durch Unterhandlungen mit der Regierung zu erwerben suchte, verschaffte sich Ganneau, der Kanzler des dortigen französischen Konsulats, durch einige Arbeiter eine (unvollständige) Kopie, dann auch einen Abklatsch von der Inschrift. Als die Araber inzwischen den Stein, den sie nicht herausgeben wollten, durch Erhitzung und plötzliche Abkülung zertrümmert hatten, brachte Ganneau auch die beiden größten Stücke, von denen sich nun auch schon Kap. Warren einen Abklatsch verschafft hatte, und einige kleinere Fragmente in seinen Besitz, die dann durch ihn in das Louvremuseum gelangt sind. Die Inschrift ist, wenn echt, „die älteste aller semitischen Inschriften, überhaupt das älteste Denkmal einer Buchstabenschrift, weit älter als irgend eine griechische“ (Nöldeke S. 3). Die sehr deutlichen, wenn auch nicht tief eingegrabenen und daher hin und wider unkenntlich gewordenen Buchstaben haben im allgemeinen mehr Änlichkeit mit den althebräischen Schriftzügen, zum Teil auch mit denjenigen auf den älteren aramäischen geschnittenen Steinen, als mit denen der phönizischen Inschriften; die Worte sind durch Punkte oder lothrechte Striche von einander getrennt. Daſs auch in Moab die Schreibekunst gepflegt und selbst in Basalt ausgeübt wurde, läſst sich bei der frühzeitigen Verbreitung derselben nicht auffällig finden.

Überraschend ist nur die fast durchgehende Übereinstimmung der Sprache mit der hebräischen und die Wortabteilung. Obwol die Echtheit fast von Allen, die sich darüber geäußert haben, anerkannt wird, so erregt doch mehreres starke Bedenken: voran besonders der eigentümliche Zufall, dass uns gerade von demjenigen König Moabs, der nach der Richterzeit allein nur noch im Alten Testament genannt wird, ein Denkmal erhalten sein sollte; ebenso aber auch der Umstand, dass auf demselben fast alle Namen aus Jes. 15 und 16 (incl. des Korcha aus 15, 2) als Nomina pr. verwertet sind, und dazu die scriptio plena der ersten Silbe in Dibon und Choronain, vgl. Kautzsch S. 105 Anm.— Nachdem durch De Saulcy früher nur einige in Chirbet Fuqûa und anderswo aufgelesene Thonscherben, die zwar bemalt, aber one Inschriften sind, nach Paris gekommen waren, andere Reisende aber nichts gefunden hatten, wurden im April und Mai 1872 von einem gewissen Selim el-Qâri, der vorher bei europäischen Gelehrten, auch bei Ganneau, im Dienst gestanden hatte, einzelne Stücke von Thonplatten und mythischen Figuren, bald darauf Urnen, ein Kalb u. a. als in moabitischen Hölen gefunden nach Jerusalem gebracht; im Juli hatten sich schon 600, im Oktober 700, bald darauf 1000 Stück Krüge, Töpfe und dergleichen mit Inschriften und Bildern angesammelt. Sie sind teilweise in Berlin angekauft. Ihre Echtheit ist aber noch viel zweifelhafter als die des Mesasteines, und die Deutung ihrer Inschriften und obscönen Bilder ist völlig unsicher. Aus 1 Chron. 4, 23 läßt sich für eine einstige Berühmtheit moabitischer Töpferkunst in Juda rein nichts entnehmen. Seitdem die Europäer und Amerikaner angefangen haben, ernstlicher nach Antiquitäten zu suchen, sind fast in jeder der bedeutenderen Städte des Orients Fabriken von gefälschten Antiken entstanden, in denen auch allerlei Inschriften nachgemacht werden (Kautzsch S. 17). — Vergl. in Betreff der Mesainschrift als erste Publikationen diejenigen Ganneaus, die vom Grafen de Vogüé besorgt sind: La stèle de Mesa, roi de Moab, 896 a. J. Chr., Lettre à M. le Cte. de Vogüé, par Clermont-Ganneau, Paris 1870, und Revue Archéologique, Mars 1870 (XXI, 184 sqq)., und Juin. Ginsburg, The Moabite stone. Dazu der Bericht Petermanns in der Z.D.M.G. XXIV, S. 640—44; Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's, Halle 1870, und in der Z.D.M.G. XXIV, S. 253 bis 260. 438—460. 645—680, besonders auch in den Studien und Kritiken 1871, S. 587 ff., und in Riehms Handwörterbuch unter Mesa und Moab (1879); Nöldeke, die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Kiel 1870; Hitzig, Die Inschrift des Mesha, Heidelberg 1870; Kämpf, Die Inschrift auf dem Denkmal Mesas, Prag 1870; Levy, Mesadenkmal und seine Schrift, Breslau 1871; Tübinger Quartalschr. 1870, IV; 1871, II; Jahrbücher für deutsche Theologie 1871, II; Merx, Archiv II. Journal as. 6. Série XV; 7. Série I, In Betreff der angeblichen moabitischen Thonwaren: Ausland 1874, Nr. 47 bis 49. Z.D.M.G. XXVI, S. 724 ff., XXVIII, S. 478 ff.; Kautzsch und Socin, Die Echtheit der moabitischen Alterthümer, Straßburg 1876; Koch, Moabitisch oder Selimisch? Stuttgart 1876. **Fr. W. Schultz.**

Möhler, Johann Adam, epochemachender römisch-katholischer Theolog des 19. Jarhunderts, dem auch die evangelische Kirche viele Anregung und Belehrung zu danken hat, sowol unmittelbar durch seine feinen und gründlichen Beleuchtungen der kirchlichen Entwicklung, als auch mittelbar, sofern er durch seine energischen Angriffe sie zu tieferer Besinnung über sich selbst, über ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zur römischen Kirche genötigt und ihre Theologen zu scharfer Kritik und Abwehr veranlasst hat. Seine aufrichtige Frömmigkeit, sein sittlicher Ernst, sein zartes Gemüt, sein klarer, durch klassische und historische Studien vielseitig gebildeter Geist, seine ganze ebenso milde wie feste und entschiedene Persönlichkeit musste ihm in und außer seiner Kirche Achtung und Vertrauen gewinnen, und schon die äußere seelenvolle Erscheinung hatte nach dem Zeugnis solcher, die ihn in der besten Zeit seines Lebens und Wirkens kannten, etwas Anziehendes und zugleich Imponirendes.

J. A. Möhler ist geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim bei Mergentheim

als Son eines wolhabenden Gastwirts und Dorfschultheißen. Die guten Anlagen des Knaben bestimmten den Vater, ihn den Studien zu widmen. Auf dem Gymnasium wolvorbereitet wandte er sich auf dem Lyceum in Ellwangen 1814 dem philosophischen und bald darauf dem theologischen Studium zu. Mit der katholischen Fakultät 1817 nach Tübingen übergesiedelt und in das Wilhelmstift aufgenommen, machte er sich die hier gebotenen Bildungsmittel wol zunutze. Neben andern Universitätslehrern (z. B. dem Philosophen Eschenmayer) hatte er an den Mitgliedern der katholisch-theologischen Fakultät Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser Lehrer, die in den verschiedenen Gebieten ihrer Wissenschaft zu den ersten gehörten. Apologetik, Dogmatik und Ethik, praktische, historische und exegetische Theologie waren durch diese Männer in würdiger und liberaler Weise vertreten, in einem Geist, der teils der Sailerschen, teils der Wessenbergschen Richtung sich näherte. Nachdem er 1819 die Priesterweihe empfangen, trat er als Pfarrvikar zu Weilerstadt und Riedlingen in die praktische Wirksamkeit ein; kehrte aber, um sich dem Lehramt zu widmen, bald nach Tübingen zurück, wo er 1820 zum Repetenten am Konvikt ernannt wurde. In dieser Zeit vertiefte er sich in die klassische Litteratur, griechische Philosophie und Geschichte, die ihn so mächtig anzogen, dass er schon im Begriff war eine philologische Lehrstelle sich zu erbitten, als von der theologischen Fakultät die Einladung an ihn erging, als Privatdocent das Fach der Kirchengeschichte nebst den verwandten Disziplinen zu übernehmen (1822). Bevor er aber in diese Wirksamkeit eintrat, sollte er zu seiner weiteren Ausbildung eine wissenschaftliche Reise mit Statsunterstützung unternehmen. Er besuchte nun im Winter 1822—23 die bedeutendsten evangelischen und katholischen Hochschulen, besonders Göttingen, wo der Kirchenhistoriker G. J. Planck, und Berlin, wo bes. Schleiermacher, Neander, Marheineke bildenden Einfluss auf ihn übten, sowie andererseits der geistiglebendige junge Mann durch sein edles und feines Benehmen Achtung und Vertrauen sich erwarb. Im Sommer 1823 eröffnete er als „Privatdocent voll jugendlicher Ideale" seine Vorlesungen in Tübingen, zunächst über Kirchengeschichte, Patrologie und Kirchenrecht, und beteiligte sich als Mitarbeiter an der theolog. Quartalschrift. Was er in derselben niedergelegt, findet sich größtenteils in den von Döllinger 1839 herausgegebenen Gesammelten Schriften und Aufsätzen (Regensburg 1839—40, 2 Bände, 8°). Doch hat der Herausgeber hier ein par der interessantesten Artikel aus den Jaren 1824 und 1825 absichtlich übergangen, „angeblich weil sie, an sich weniger bedeutend, einer früheren unreifen Geistesrichtung angehören, die der Verfasser bald und für immer abstreifte". Es gehört hieher wol die Rezension von Schmitt's Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche (1824, 4), worin der Rezensent die Bewilligung des allgemeinen Gebrauches des Kelches im Abendmal mit großer Freimütigkeit befürwortet, die Sophistik der Verteidiger der Kelchentziehung mit kräftigem Unwillen rügt und die jetzige katholische Sitte entschieden missbilligt. Noch stärker sind die Äußerungen über Messe, Kelchentziehung, lateinische Kultussprache &c. in einer gleichfalls unzweifelhaft von Möhler herrürenden Rezension einer Schrift von L. Schaaf über die preußische Kirchenagende (1825, 2), — Äußerungen, in denen sich ein Geist evangelischer Protestation gegen katholische Missbräuche und priesterlichen Hochmut unbeschadet seines Katholizismus in energischer Weise regt. — Aus derselben Zeit sind auch die Aufsätze Möhlers: Hieronymus und Augustin im Streit über Gal. 2, 14 (1824, 1; Ges. Schriften I, 1 ff.); Über den Brief an Diognetus (1828, 3; Ges. Schriften I, 19 ff.); Karl der Große und seine Bischöfe (Tüb. Quartalschr. 1825), — bemerkenswert als schöne Proben patristischer und kirchenhistorischer Studien. Größeres Aufsehen aber machte die erste selbständige Schrift, die unter Möhlers Namen hervortrat: Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jarhunderte, Tübingen 1825, 8°, 2. Aufl. 1843. Das Ganze zerfällt in zwei Abteilungen: Einheit des Geistes und Einheit des Körpers der Kirche. Jene ist zuerst die mystische des h. Geistes, die alle Gläubigen zu einer geistigen Gemeinschaft vereint (Kap. 1), dann die verständige in der Lehre als dem begriffsmäßigen Ausdruck des christlichen Geistes (K. 2),

im Gegensatz gegen die Häresieen als die Vielheit one Einheit (K. 3), endlich die Einheit in der Vielheit: Bewarung der Individualität in der Einheit der Gläubigen (K. 4). In der zweiten Abteilung wird vom Bischof, in welchem die Einheit der Gemeinde sich zusammenfasst (K. 1), aufgestiegen zu der kirchlichen Einheit im Metropoliten und der Synode (K. 2); von da zur Einheit des gesamten Episkopats (Kap. 3) und schließlich zum römischen Primat, dessen stufenweise Entwicklung aus den geschichtlichen Verhältnissen des Altertums und Mittelalters nachgewiesen wird — nicht one kritische Bemerkungen gegen die Reformation des 16. Jarhunderts, die das Prinzip der Einheit negirt, aber auch gegen den modernen Ultramontanismus, der steif auf den Ansichten beharren will, die sich im Mittelalter unter ganz anderen Umständen entwickelt hatten. — So zeigt sich hier Möhler als ein Mann, der über den empirischen Katholizismus wie über den historischen Protestantismus hinausstrebt, indem er für einen idealen Katholizismus, wie er ihn in den alten Vätern gefunden zu haben glaubt, kämpft und schwärmt und in diesem Kampf gegen die Entstellung desselben selbst protestirt.

Diese Schrift über die Einheit der Kirche erregte zwar in katholischen Kreisen vielfach Anstoß, richtete aber auch die Augen des Auslandes auf den hoffnungsvollen jungen Mann; schon 1826 erging an ihn ein Ruf von der Universität Freiburg, dessen Ablehnung seine Beförderung zur a. o. Professur in Tübingen zur Folge hatte. Schon im folgenden Jare ließ er („zum teil nicht one äußeren bestimmenden Einfluss", wie sein katholischer Biograph sagt) seiner Erstlingsschrift eine zweite folgen, welche denen, die an der ersten Anstoß genommen, ihr Urteil zu berichtigen Gelegenheit bot: Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampf mit dem Arianismus, Mainz 1827, 8°, 2 Bände; 2. Aufl. 1844: — ein Bild der Arbeiten und Kämpfe der Kirche des 4. Jarhunderts, in lebendigen, frisch aus den Quellen geschöpften Zügen den Zeitgenossen vor Augen gestellt. Aber auch zu einer Ehrenrettung des Mittelalters fürten ihn seine kirchenhistorischen Studien; eine der hervorragendsten Gestalten desselben, Anselm von Canterbury, „den Mönch, den Gelehrten und den Kämpfer für die Kirchenfreiheit", hat er mit Liebe geschildert in der theol. Quartalschrift 1827, 3. 4; 1828, 1; Ges. Schriften I, 32 ff. Wie er (freilich nicht one sophistische Willkür) auch dem anerkannten Betrug noch eine ideale Seite abzugewinnen wusste, zeigen seine Fragmente aus und über Pseudoisidor (geschrieben 1829—32, abgedruckt in Ges. Schr. I, 283 ff.). Außerdem sind als kleinere, aber wertvolle kirchenhistorische Arbeiten noch zu nennen: eine Abh. über den Ursprung des Gnosticismus, ursprünglich Glückwunschschreiben zum 50järigen Doktorjubiläum des Göttinger Planck 1831, abgedr. in den Ges. Schr. I, 403; eine durch die orientalische Frage veranlasste Abhandlung über das Verhältnis des Islam zum Christentum 1830; Ges. Schr. I, 348 ff. und Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei 1834, Ges. Schr. II, S. 54 ff. Dagegen blieben zwei größere kirchengeschichtliche Werke, deren Plan und Vorarbeiten ihn lange beschäftigten, unvollendet: seine Patrologie oder christliche Literärgeschichte, wovon Reithmeyer aus Möhlers Nachlass Bd. I herausgegeben hat, der aber zu zwei Dritteln nicht von Möhler, sondern vom Herausgeber herrürt (Regensburg 1840, 8°); und eine Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und Ausbildung, wovon ein Fragment in den Ges. Schr. II, 165 ff.

Bald nach Erscheinen des Athanasius war Möhler den 28. Dez. 1828 von seiner Fakultät mit der theologischen Doktorwürde geschmückt, von der Regierung den 31. Dez. zur ordentlichen Professur befördert worden. Sein Einfluss als akademischer Lehrer stieg immer höher, seine geistvollen, mit lispelnder Stimme und einer eigentümlichen Anmut vorgetragenen Vorlesungen wurden auch von protestantischen Theologen häufig besucht und er übte großen Einfluss auf das heranwachsende katholische Theologengeschlecht. Auch das Ausland richtete mehr und mehr seine Blicke auf ihn, obwol widerholte Versuche der preußischen Regierung, ihn für Breslau, Bonn oder Münster zu gewinnen, durch das Widerstreben der hermesianischen Partei vereitelt wurden. Wie sehr Möhler damals mit der Universität und dem konstitutionellen Statsleben befreundet und verwachsen war, zeigen

seine „Betrachtungen über das Verhältnis der Universitäten zum Stat 1829 (Ges. Schr. I, 268 ff.), worin er den Gedanken ausfürt, daſs im konstitutionellen Stat die Universität als Statsanstalt eine unendlich freiere Stellung einnehme als früher. Dagegen bekämpft er sehr entschieden den kirchlichen Liberalismus der aufgeklärten katholischen Professoren in Freiburg, als diese statt an Erneuerung des kirchlichen Lebens von innen heraus zu denken, zuerst (1828) die Aufhebung des Cölibats und Gestattung der Priesterehe beantragten. Möhler, der nicht one Einfluſs persönlicher Lebenserfarungen aus einem Gegner ein Freund des Cölibats geworden zu sein scheint, trat jener, damals unter dem süddeutschen Klerus weitverbreiteten, auf Beseitigung des Zwangscölibats gerichteten Bewegung entgegen in einer Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibats (Ges. Schr. I, 177 ff.), worin er zeigt, daſs die Selbständigkeit der Kirche durch den Cölibat bedingt sei: „der Cölibat des Klerus befördere nicht nur die Freiheit der Kirche dem Stat, sondern auch die Freiheit des Stats der Kirche gegenüber".

Immer deutlicher bereitet sich jetzt jener Umschwung bei Möhler vor, der dann in seinem dritten Hauptwerk, der Symbolik, seinen Ausdruck fand. Als Vorläufer dazu erkennen wir die Betrachtungen über den Zustand der Kirche im 15. und zu Anfang des 16. Jarhunderts (1831, Ges. Schr. II, 1 ff.), worin er die Reformation darstellt als eine revolutionäre Bewegung, durch welche die ruhige Entwicklung der mittelalterlichen Kirche und der in derselben reichlich vorhandenen guten Keime zerstört, die kirchliche Einheit zerrissen worden sei. Immer eifriger beschäftigte er sich mit dem Studium der Quellen des konfessionellen Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus und hielt (nach dem Vorgang seines protestantischen Kollegen Baur) Vorlesungen über Symbolik. Durch diese Vorträge und deren Veröffentlichung glaubte er eine sichtbare Lücke in der katholischen Literatur auszufüllen, ein umsichtiges wissenschaftliches Urteil über das Verhältnis der Konfessionen zu befördern und damit einen Frieden, der aus der waren Kenntnis des Zwiespalts und seiner Entstehungsgründe hervorgeht. In diesem Sinn, zur Orientrung seiner Glaubensgenossen über das Wesen des Protestantismus und seiner verschiedenen Richtungen gab er seine „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" heraus (Mainz 1832, 5. vermehrte und verbesserte Auflage nach dem Tod des Verf. herausgeg. von Reithmayer 1838; 7. Auflage 1864; auch in mehrere fremde Sprachen, ins Französische, Englische u. Italienische übersetzt) — das Hauptwerk seines Lebens, das einerseits in seiner Kirche weithin eine freudige Aufnahme und Verbreitung fand, andererseits aber auch eine mächtige Gegenwirkung von seiten der protestantischen Kirche und Theologie hervorrief. Unter den protestantischen Theologen war es vor allem sein Tübinger Kollege Dr. Baur, der zuerst in der Tübinger Zeitschrift 1833, H. 3. 4, dann in einem besonderen Werk: Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1834, 8°, als gelehrter und scharfsinniger Apologet des Protestantismus ihm entgegentrat. Ihm stellte Möhler seine Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten (Mainz 1834; 2. Aufl. 1835) entgegen, worin er manches noch heller zu beleuchten und festzustellen suchte. Baur blieb die Antwort nicht schuldig, indem er zuerst seine Erwiderung auf Herrn Möhlers neueste Polemik ꝛc., Tübingen 1834, dann eine zweite verbesserte, mit einer Übersicht über die neuesten Kontroversen vermehrte Auflage seines Gegensatzes ꝛc., Tübingen 1836, erscheinen ließ. Nächst Baur war es Marheineke, der in einer ausfürlichen, auch besonders abgedruckten Rezension in den Berliner Jahrbüchern die Gebrechen des Möhlerschen Werks aufdeckte (Berlin 1833). Als dritter Hauptgegner erhob sich C. J. Nitzsch mit fünf Abhandlungen in den Studien und Kritiken 1834—35, welche 1835 gleichfalls im besonderen Abdruck erschienen u. d. T.: Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers nebst einem Anhang: Protestantische Theses, — eine Frucht tiefer und umfassender symbolischer Gelehrsamkeit, mild und scharf, aus der Fülle protestantischen Glaubens und

Lebens hervorgegangen, in der Richtung einer höheren Vermittlung sich bewegend. Wenn auch zuzugeben ist, daſs von sämtlichen protestantischen Gegenschriften keine, sei's unter Protestanten sei's unter Katholiken, eine dem Werke Möhlers gleiche Bedeutung erlangt hat (Hase), so gehört doch ein hohes Maß von Verblendung dazu, wenn Möhlers Biograph Reithmayer von einem glänzenden Sieg des Katholizismus und einer empfindlichen Niederlage der Protestanten redet, welche das Möhlersche Werk „verblüfft angestaunt“ haben sollen. Vielmehr diente dasselbe nur dazu, das protestantische Bewuſstsein zu stärken, die Einsicht in den Gegensatz zu fördern, die prinzipielle Differenz noch klarer zu machen. Man war gerne bereit den Scharfsinn und die Tüchtigkeit des Gegners anzuerkennen und sich zu freuen, daſs er von der gemeinen Weise katholischer Polemiker, die Reformation aus den niedrigsten Motiven zu erklären, zu einer höheren Ansicht sich erhebt und sie aus einer tiefreligiösen, wenn auch schwärmerischen Erregung abzuleiten sucht. Aber man hatte auch Grund sich darüber zu beklagen, daſs Möhler, statt von den Prinzipien auszugehen, mit seiner Polemik bloß an eine Reihe von einzelnen Dogmen sich halte; daſs er, statt die Gegensätze nach den öffentlichen Bekenntnisschriften darzustellen, mit den Privatschriften der Reformatoren und einzelnen darin sich aussprechenden extremen Auffassungen sich so viel zu schaffen mache, und dadurch das Verständnis der symbolischen Lehren nicht fördere, sondern verdunkle; daſs ihm überhaupt, trotz seiner vertrauten Bekanntschaft mit der protestantischen Litteratur und Theologie, das tiefere Verständnis der reformatorischen Prinzipien und Persönlichkeiten abgehe. Und auf der anderen Seite kann nicht geleugnet werden, daſs Möhlers Darstellung der römisch-tridentinischen Lehre eine vielfach idealisirende, der Wirklichkeit nicht entsprechende ist. Kurz, indem Möhler einem idealisirten Katholizismus einen karikirten Protestantismus gegenüberstellt, hat er keine wissenschaftliche Symbolik geliefert, sondern eine Parteischrift und nicht, wie er behauptet, der Warheit und dem Frieden gedient, sondern dazu beigetragen, den konfessionellen Streit neu zu entzünden. Daſs es aber auch innerhalb der katholischen Kirche an Parteiungen nicht fehlt, zeigte sich eben damals einerseits in dem hermesianischen Streit, andererseits in dem Konflikte des Abbé Bautain mit seinem Bischof; an jenem Streit hat sich Möhler, so sehr er die ganze Richtung der hermesianischen Schule miſsbilligte, grundsätzlich niemals beteiligt (vgl. hierüber Reithmayer im K.-Lexikon S. 194); über die Ansichten Bautains spricht er in sehr feiner und vorsichtiger Weise sein Urteil aus in seinem Sendschreiben an diesen (theol. Quartalschrift 1831, Ges. Schr. II, 141 ff.); über die Verhältnisse und Zustände der katholischen Kirche in der Schweiz äußert er sich in einem Sendschreiben an einen jungen schweizerischen Theologen v. J. 1836, Ges. Schr. II, 253 ff.

Die Polemik, in welche Möhler durch seine Symbolik verwickelt wurde, trug dazu bei, ihm seine Stellung in Tübingen zu verleiden und regte den Wunsch in ihm an, auswärts einen Wirkungskreis zu finden. Im Frühjar 1835 folgte er einem Ruf an die theologische Fakultät in München, wo er (zunächst für das Nominalfach der Exegese berufen) mit Vorlesungen über den Römerbrief seine Wirksamkeit eröffnete, in der Folge aber auch über andere paulinische Briefe, über Kirchengeschichte, Patrologie 2c. Vorlesungen hielt und mit Vorstudien zu einer Geschichte des Mönchtums sich beschäftigte (s. Ges. Schr. II, 165 ff.). Anfangs schien es ihm hier, wo er in ungestörtem Frieden leben konnte, wol zu gehen, auch seine angegriffene Gesundheit sich aufs neue zu befestigen. Aber nachdem im Jare 1836 die Cholera ihm zugesetzt hatte, wurde er im Frühjar 1837 durch eine heftige Grippe aufs Krankenlager geworfen, muſste im Sommer seine Vorlesungen aussetzen und in Meran Erholung suchen, wo auch der Umgang mit den frommen und gelehrten Benediktinern ihm woltat. Aber die Hoffnung auf Widerherstellung ging nicht in Erfüllung; mit Eintritt der winterlichen Jareszeit bildete sich ein Lungenleiden aus; dazu kamen gemütliche Aufregungen infolge der Kölner Ereignisse. Auf diese bezog sich sein letzter Aufsatz, den er zwei Monate vor seinem Tod unter dem Druck körperlicher Leiden schrieb oder diktirte: Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche (Ges. Schr. II, 226 ff.). Ein Mann

von solchem Ansehen erschien der preußischen Regierung selbst in jenen Zeiten des beginnenden Kirchenstreites als eine wünschenswerte Acquisition; es war ihm schon im Dezember 1837 eine Professur in Bonn oder ein Kanonikat in Köln angeboten worden; er ging nicht darauf ein teils aus Scheu vor den Wirren, teils aus Rücksicht auf seine zerrüttete Gesundheit. Zu Neujar 1838 ehrte ihn König Ludwig von Bayern mit dem Verdienstorden des h. Michael. Kurz darauf begann er seine Vorlesungen wider, aber nach wenigen Wochen erkrankte er so bedenklich, dass er sich mit den Sterbesakramenten versehen ließ. Zwar genaß er wider und dachte an die Erledigung dringender Arbeiten; aber dem Münchner Klima, den Beschwerden des Lehramts und den gemütlichen Affektionen des ultramontanen Parteitreibens (vgl. AAZ. 1858, Nr. 1) war seine angegriffene Gesundheit nicht mehr gewachsen. Der König ernannte ihn zum Domdekan von Würzburg. Aber dieser Schimmer zeitlicher Würde, womit er one sein Zutun noch bekleidet wurde, war ihm ein Vorzeichen des nahen Endes. Ein Zehrfieber fürte die Auflösung rasch herbei; am Gründonnerstag den 12. April 1838 ging er ein zu dem Frieden, den seine Seele unter allen Kämpfen und Anfechtungen stets liebte und suchte. Ein Denkmal, aus Beiträgen fast des ganzen katholischen Deutschlands errichtet, schmückt sein Grab auf dem Münchner Gottesacker, die Inschrift nennt ihn: Defensor fidei, literarum decus, solamen ecclesiae. — Zu den oben genannten Schriften Möhlers kam noch hinzu seine Kirchengeschichte, herausgegeben von Pius Bonif. Gams, O. S. B., Regensburg 1867—70, 3 Bände nebst Registerband. Eine Lebensbeschreibung M.'s enthält die fünfte Auflage der Symbolik, Mainz 1838, von Reithmayer; vgl. den Artikel desselben Verf. in dem Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. VII, S. 189 ff.; B. Wörner, J. A. Möhler, 1866. Außerdem sind zu vergleichen Karl Werner, Gesch. der kathol. Theologie, 1866, S. 470 ff.; A. Schmid, Wissenschaftl. Richtungen auf dem Gebiet des Kath., München 1862; Hase, K.-G., S. 14. 727. 744; Ders., Polemik, bes. Vorrede S. VIII ff.; Baur, K.-G. des 19. Jahrh., 1862, S. 309 ff.; Klüpfel, Gesch. der Univers. Tübingen 409. 443; Strauß' kl. Schr., Neue Folge, 1866, S. 355; Nippold, Neueste K.-G., S. 169 ff.; Landerer, N. Dogmengesch., S. 378; Oehler, Symbolik, S. 25 ff., und der ausfürliche, teilweise auf persönlicher Bekanntschaft beruhende Artikel von Dr. Kling in der 1. Aufl. der theol. R.-E. IX, 662 ff.

Wagenmann.

Möller, Johann Friedrich, Generalsuperintendent der preuß. Provinz Sachsen, ist geboren den 13. Nov. 1789 zu Erfurt als Son eines Geistlichen, dessen Vorfaren schon in mehreren Geschlechtern Pastoren in Erfurt gewesen waren. Möllers Urgroßvater, Johann Melchior, hat den im kurmainzischen Erfurt agitirenden Jesuiten eifrig widerstanden, aber auch Joh. Arndts Schriften (Vom wahren Christenth., Paradiesgärtlein) herausgegeben. Die erste Vorbildung erhielt M. von seinem inzwischen nach Stotternheim bei Erfurt versetzten Vater, die Mutter, eine Tochter des Generalsuperintendenten Bernhard zu Saalfeld, wirkte mit ihrer poetischen Gabe auf ihn, ein alter Dorfschulmeister leitete die Schätze der biblischen Geschichten und des Kirchenlieds und seiner Weisen in die junge Seele. Als M. nach dem Besuche des Erfurter Gymnasiums zur Universität reif war, lag eben die altersschwache Universität Erfurt in den letzten Zügen. Er ging nach Göttingen, von dessen theologischen Lehrern er später besonders Plancks dankbar gedachte; philologische Studien in Heynes Seminar gingen den theologischen zur Seite; auch von Heeren und Blumenbach hat er tiefere Eindrücke empfangen. Im Jare 1814 wurde er Lehrer der Katechetik und Methodik am Schullehrerseminar seiner Vaterstadt, im folgenden zugleich Diakonus an der Barfüßerkirche. Mehrere Jare verwaltete er auch provisorisch das Direktorium des Schullehrerseminars, einige Zeit auch die Stelle eines städtischen Oberschulaufsehers. Nachdem er 1829 Pastor (erster Geistlicher) an derselben Kirche geworden, 1831 Senior des evangelischen Ministeriums und als solcher Ephorus des Stadt- und Landkreises, erhielt er 1832 zugleich das Amt eines Konsistorialrats bei der königl. Regierung. — Schon durch seine Ordinationspredigt über

1 Tim. 3, 1 („der schöne Beruf eines christlichen Lehrers") klingt die Freude am Reichtum der Schrift charakteristisch hindurch, denn in dieser Richtung rechnet er zu der Schönheit seines Berufs die Vorbereitung, die er nötig mache. An seinem Geburtstag 1816 ergreift ihn „die herrliche Predigt" von Harms: „Was fehlt mir noch", und veranlaſst ihn zu strengem Selbstgericht. Mit Harms in persönliche Beziehung brachte ihn eine kleine von diesem freudig begrüßte Sammlung religiöser Dichtungen, welche M. 1816 veröffentlichte: Christenglück und Christenwandel in religiösen Gesängen (s. Schlesw.-Holst.-Lauenb. Kirchen- u. Schulblatt 1880, Nr. 21). Von da an sind Harms Schriften und Predigten für M. viel gewesen, der kräftige und originale Quell religiösen Lebens in ihnen erquickte und förderte ihn. Wie anders aber doch M. aus den unbefriedigenden Gegensätzen des Rationalismus und Supernaturalismus seinen Weg in die Tiefe und auf die Höhe suchte, als dies der Thesenkämpfer tat, zeigt besonders sein „Versuch: Was verlangt die fortgeschrittene Zeit von denen, die zu Trägern des Ewigen berufen sind?", im dritten Jargang des Reformations-Almanachs (Erfurt 1821), den Möller nach des Verlegers, Fr. Keyser, Tode herausgab. Bereitwillig erkennt er in dem durch Gegensätze hindurch fortschreitenden philosophischen Zeitgeiste die Momente an, welche der Richtung des Ewigen angehören, und findet namentlich in Jacobi und Fries Stützpunkte. Die Vernunft (im Unterschiede vom Verstande) das empfangende Vermögen für die göttlichen Dinge, aber nicht nur empfangend, sondern in eigentümlichem Leben verarbeitend; doch beim Menschen, der nicht im Stande der Unschuld, ist kein reiner Verlaſs auf die innere Stimme und auf die unabhängige Leitung der Vernunft; die bloße Übereinstimmung mit sich selbst leistet dem Menschen nicht Gewär für sein ewiges Heil; daher hier die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit einer positiven, geschichtlichen Offenbarung und dadurch Feststellung des allgemeinen Inhalts der reinen Vernunft; dieser Offenbarung gegenüber die Vernunft nicht Richterin, aber „auf keinem andern Wege, als nur durch sie, kann eine religiöse Warheit an uns kommen, und es ist gewiſs, daſs was irgend von ihr nicht aufgenommen würde, für uns so gut als nicht vorhanden wäre". „Die wichtige Aufgabe unseres christlichen Amtes ist also, daſs wir die positiven Lehren der heiligen Schrift der Vernunft unserer Zeitgenossen vorhalten, die damit verwandten, in dem Menschen schon vorliegenden, nur noch dunklen Elemente aufsuchen und nachweisen, und eine innere Aneignung und einen Übergang des Einen in das Andere zu bewirken wissen. Je tiefer wir dabei in die heiligen Schreine des Herzens füren, je gewisser wir in den innersten Ahnungen und Bewegungen den Menschen ergreifen, je häufiger es uns glückt, die äußere Offenbarung so an die innere zu halten, daſs diese, in die überraschenden Wirkungen einer geistigen Walverwandtschaft versetzt, das nicht zu ihr Gehörige, Fremdartige abstößt und das Wesen von jener als ihr eigentümliches Erbe an sich nimmt, desto glücklicher und heilvoller wird unsere gesamte Tätigkeit sein. Auf der Handhabung dieses geheimnisvollen Geschäfts beruht in der Tat alles, was man Erbauung, Rürung, Erweckung und Salbung nennt; diese Richtung ist es allein, welche einer biblischen Predigt ihren ganzen Wert erteilt; das hier berürte Bedürfnis des menschlichen Geschlechtes ist es aber auch, welches ein tiefes geistiges Leben voraussetzt in denen, die sich zu Boten des Evangeliums melden und eine ernste Forderung — werdet voll Geistes — an uns ergehen läſst, die wir uns dazu schon gemeldet und gewidmet haben". Möllers Anteil an der weiteren kirchl. Entwicklung und ihren Kämpfen hat diese Grundlinien mit kirchl. Füllung versehen, hat auch die Position selbst wesentlich verstärkt und ergänzt, das Zeitgewand ist abgestreift, aber die Grundrichtung, welche sich darin ausspricht, ist geblieben, und namentlich die katechetische Virtuosität Möllers ist aus ihr hervorgewachsen. In dieser Richtung ist schon das Schriftchen bemerkenswert: Über die erste Behandlung des Religionsunterrichts in den unteren Klassen der Volksschule. I. Die eigentliche Gotteslehre, Erfurt 1824, Müllersche B., wo jenes Streben nach Aufschließung der inneren Offenbarung dazu fürt, an Stelle einer dürren Begriffsentwicklung auf Grund liebevoller Gänge durch alle Gebiete der Schöpfung und des Menschenlebens lebendige Anschauungen von Gott als

höchster Kraft, Geist, Liebe und heiligstem Willen entstehen zu lassen, die dann an schlagenden Schriftsprüchen und biblischen Geschichten ihre Fixirung erhalten; charakteristisch ist dabei die liebevolle Heranziehung des ganzen Reichtums individueller Naturauffassung in der Schrift. Kleine Verschen im kindlichsten Ton, dergleichen Möller später eine ganze Anzal gewissermaßen als Unterschriften zu biblischen Geschichten geliefert hat *), treten schon hier auf. In steigendem Maße legt dann M. für den Religionsunterricht der Volksschule das Schwergewicht auf die biblischen Geschichten. Von der fortgesetzten Fürsorge nach dieser Seite, wie sie gleich sehr durch seine amtlichen Beziehungen und seine Liebe zur Sache lebendig erhalten wurde, und von dem Bemühen aus den dürren Steppen auf grüne Weide zu füren, zeugen die „Unterlagen der Gotteserkenntnis in der christlichen Volksschule“, 2. Aufl., Erfurt 1836 (die erste als Manuskript für die Lehrer des Kreises Erfurt 1835, 3. Abdr. 1855) **). — Nach einer anderen Seite war es die geistliche Poesie, in welcher die religiös-sittliche Idealität ihre Flügel suchte und der Verkündiger des Wortes den Ton, welcher den Widerhall in den Herzen wecken sollte. Auf jene erste Sammlung folgte 1822 die größere: Der christliche Glaube und das christliche Leben; geistliche Lieder und Gesänge für Kirche, Schule und Haus, Erfurt, Keysersche B. Ein dogmatisch flüssiges, einfaches, kirchlich unbestimmtes Christentum, aber die Hoheit Christi tritt heraus, als in dem alle Impulse der unsichtbaren Welt sich konzentriren; viel Naturbilder, nicht bloß als Erregungsmittel für fromme Stimmungen, sondern namentlich als bildliche Träger geistlicher Gedanken und Vorgänge, wie denn Bild und Gleichnis auch in der Predigt sich herandrängt und zum sinnigen Ausleger der höheren unsichtbaren Welt wird. Die Lieder alle stützen sich auf Kirchenmelodieen, die — ein thüringisches Erbe — Möller in hohem Grade und großem Umfang vertraut waren. Harms nahm eine große Anzal in sein Gesangbuch auf, in kirchlich eingefürte Gesangbücher haben sich doch nur wenige Eingang verschafft (vgl. Koch, Gesch. des Kirchenlieds ꝛc., 2. Aufl., III, 362 ff.) ***). — Mitten in eine gesegnete bauende Tätigkeit, die sich trotz mancher Hemmungen einer zarten Gesundheit frisch immer weiter ausbreitete auf dem wachsenden Arbeitsfelde, fiel der lutherische Separatismus Grabau's und seiner Anhänger. Möller hatte am 17. Juni 1834 mit gutem Vertrauen in Grabau's warmen und frommen Eifer ihn zum Pfarrer von St. Andreas in Erfurt ordinirt und auf die Agende verpflichtet — zu einer Zeit also, in welcher Scheibel bereits Preußen verlassen hatte, und in Breslau die Separation in vollem Gange war. Grabau, der viel Zulauf hatte, stieß zuerst durch eigenmächtige Einrichtung eines Abendgottesdienstes an, eine Sache, die von oben recht bureaukratisch behandelt wurde; bald sagte er sich von der Agende los und wurde suspendirt (September 1836). Eine Predigt Möllers in Grabaus Kirche vermochte die Entstehung einer separirten Gemeinschaft nicht zu hindern, welche nun, wärend Grabau abgesetzt und wegen ungesetzlicher Eingriffe längere Zeit in Haft war, wegen Verletzung der landeskirchlichen Ordnungen fortgesetzten Polizeistrafen verfiel. Möller, persönlich der Union zugetan, litt doch schwer in tiefem Mitgefül mit dem gefangenen Gewissen der frommen durch Grabau und den Polizeizwang fanatisirten Leute. Und auf ihn gerade als Konsistorialrat fiel das Odium für Dinge, die er abzuwenden nicht vermochte. „Es ist kein Kaiphas und Hannas so schwarz, er muss mir Namen und Bild leihen“ (M. an Dräseke 13. März 1837). Schon zu Anfang der Bewegung (26. Okt. 1836) warnte er Namens des evang. Ministeriums die Behörde vor jeder Maßregel, welche die Herrschaft eines Glaubenszwangs auch nur befürchten lasse, weil sonst nicht nur

*) Vgl. Gossel, Botschaft des Heils für Unmündige, mit Vorwort von Möller, Eisleben 1845.

**) Noch sei gedacht des für M. höchst charakteristischen widerholten Versuchs der Kinderpredigt: Der Vater Weidemann, eine Weihnachtsgabe, Erfurt 1834 (Jubil. der deutschen Bibelübers.). Die Weihnachtsfreude 1836, und wider: Kinderpredigt am Weihnachtsvorabend 1858, Magdeb., Heinrichsh.

***) Warum die 3. so viel umfangreichere Auflage Möller ganz übergeht, ist unerfindlich.

„die Onmacht des Gesetzes dem Gewissen gegenüber sich herausstellen", sondern auch „die Verantwortlichkeit derjenigen sich steigern würde, welche das Unglück hätten, bei Vollstreckung solcher Maßregeln die Organe zu sein". Vergeblich; im März 1837 schüttet er Dräseke sein Herz aus. Es sei ihm, als müsse man dem König zurufen: „Den Gebundenen eine Öffnung". Nicht für Verirrte, welche wie Grabau „alle menschliche Ordnung der Kirche, alle Aufsichts- und Hoheitsrechte des Stats in ihre Hände nehmen, und mit dem Ausspruch: man muſs Gott mehr gehorchen als den Menschen — sie wie die päpstliche Bulle ins Feuer werfen wollen", wol aber, „wenn das Feuer ausgetreten werden soll da, wohin es von den geistlichen Tribunen geworfen ist und wo es ja auch nicht brennen würde, wäre kein Zunder da bei den sogenannten Verfürten". Nichtvollstreckung der verhängten Strafen genüge nicht. „Es gilt den Reiz der Übertretung durch Aufhebung des Begriffs der Straffälligkeit zu entfernen und der so heiß begehrten Freiheit der Religionsübung durch Erlaubnisse, welche die Freiheit regeln, einen Dämpfer aufzusetzen und eine Abkühlung zu bereiten". Er legt es Dräseke nahe, mit Vorschlägen an den König zu gehen. Dräseke zog den Bischof Neander herein, der aber von Zugeständnissen an die 500—1000 Altlutheraner nichts wissen wollte. Das Zugeständnis würde aussagen, was prinzipiell bestritten werde, daſs alle lutherischen Gemeinden durch Annahme der Agende unlutherisch geworden und durch ausdrücklichen Beitritt zur Union das lutherische Bekenntnis aufgegeben hätten. In einer sehr ausfürlichen Eingabe vom 18. Okt. 1837, welche unter dem 30. d. M. von der Regierung an den Minister ging, setzt M. das Verwerfliche und auch nach den Voraussetzungen des Landrechts Unberechtigte des Verfarens und des dadurch faktisch geübten Glaubenszwangs auseinander und plaidirte für die landesgesetzlich zulässige Duldung, also für eine verfassungsmäßig beschränkte Religionsfreiheit, d. h. für Duldung in Betreff des Religionsunterrichts, der Andachtsübung und gottesdienstlichen Anstalten, „aber nicht für die das Statsrecht alterirende Prätension, sich unter eigenes Kirchen- und Schulregiment zu stellen und den geistlichen Behörden des Landes absagen zu wollen, noch für das der statspolizeilichen Ordnung zuwiderlaufende Beginnen, kirchliche Handlungen nach Gutbefinden überall vorzunehmen und zu registriren, am wenigsten für den Wechsel der Grundsätze solcher Geistlichen, welche auf die bestehende Kirchenordnung dem State sich feierlich verpflichtet haben". Auch diese Stimme verhallte. Und in dieser für M. kummervollen und aufreibenden Zeit traf ihn ein erschütternder Schlag. Seine Kirche zeigte Risse; am Weihnachtsfeste 1837 noch dicht gefüllt, muſste sie bald darauf geschlossen werden. Am 8. Januar 1838 war M. mit der Baukommission in der Kirche, als zwei Pfeiler mit dem entsprechenden Stücke des Mittelschiffs und eines Seitenschiffs vor seinen Augen zusammenstürzten. Alle Anwesenden, auch zalreiche Arbeiter, waren wunderbar behütet; aber M. trug eine tiefe, lange nachwirkende Erschütterung seines Nervensystems davon. Die Sache der Lutheraner lieſs ihm nicht Ruhe. Am 4. Febr. 1838 wendete er sich direkt an den Minister Altenstein, schildert die Polizeiquälereien und die Standhaftigkeit der Betroffenen. Seine Teilnahme ruhe nicht auf einer Übereinstimmung der Grundsätze oder auf persönlichen Beziehungen zu den Häuptern, sondern darauf, „daſs diese Bedrängten fast one Ausnahme rechtlich unbescholtene Bürger, abgesehen von der Renitenz in Glaubenssachen, treue Untertanen S. Majestät, gute fleiſsige Familienväter, kirchlich und zu jedem Werk der tätigen Liebe willig, daſs sie meine Brüder im Glauben an Christus, vor allem daſs sie in ihrem Gewissen gefangen und für das, was sie als Warheit erkennen, zu jedem Opfer bereit; daſs sie zu Ungebürlichkeiten und Widersetzlichkeiten dadurch getrieben sind, daſs ihr flehentliches Bitten um Duldung keine Erhörung gefunden hat. Es handelt sich in dieser Sache um ewige Güter, um Warheit und Recht, um Freiheit des Glaubens, um einen Ausgang des Streits, bei welchem Kirchentum und Sittlichkeit obsiegen oder unterliegen werden". M. möchte das Wehe eines höheren Gerichts von seiner Vaterstadt abwenden. Er erinnert an die Verfolgung der Pietisten in Erfurt, wie A. H. Franke, begleitet von den Thränen vieler Tausende, den ganzen Segen seines

glaubensstarken tatenreichen Lebens von Erfurt nach Halle getragen habe. „Über diese Vergangenheit ist das Urteil längst gesprochen. Unsere Geschichte wird nicht hundert Jare warten dürfen, um das ihre zu empfangen". Er bittet den Minister, sein Departement als Konsistorialrat von jeder Teilnahme an der Beratung &c. der Separatistensache zu entbinden, bis eine entschieden veränderte Richtung eingeschlagen werde, oder, wenn das nicht angänglich, um seine Entlassung als Konsistorialrat. „Die Ruinen der Barfüßer Kirche zeigen auf die Risse, welche die evangelische Kirche von Erfurt bekommen. Mein Wirken und Beten für den Wideraufbau der einen wird nur in dem Maße gesegnet sein, als ich zur Widerherstellung der andern die Hand geboten". Altenstein ließ jetzt M. nach Berlin kommen und wies in den Verhandlungen darauf hin, daſs ja die Erfurter Separatisten noch nie den geziemenden Weg der Bitte um gewisse Zugeständnisse eingeschlagen hätten, und M. verstand sich dazu, „diejenigen Maßregeln allererst noch ruhig abzuwarten, welche infolge einer solchen von den lutherischen Dissidenten etwa noch anzubringenden Bitte in Anwendung kommen würden, und sich einem dahin gehenden Versuche nicht zu entziehen". In dem Promemoria vom 30. April 1838 legte M. seine Auffassung des zu erstrebenden vor: es handle sich nicht um Errichtung einer neuen privilegirten Kirchengesellschaft, welche den Namen und die Rechte der faktisch fortbestehenden lutherischen Kirche für sich usurpire, sondern um Duldung einer innerhalb der lutherischen Kirche abgesondertes Dasein prätendirenden religiösen Gemeinschaft, deren Unterscheidungsmerkmale darin gefunden werden, daſs sie 1) im Gegensatz gegen den historischen Entwicklungsgang der evangel. Kirche der Union widerstrebe, und 2) im Gegensatz gegen die Anordnung der kirchlichen Oberen durch die neue Agende sich beschwert füle. Unter Warung der landeshoheitlichen und konsistorialen Gerechtsame freie Religionsübung, also Gewärung eines Predigers und Seelsorgers ihrer strengeren Glaubensansicht (der aber unter Aufsicht des Stats seine wissenschaftliche Ausbildung empfangen habe und unter Autorität des Stats berufen und ordinirt sei), Bewilligung einer altlutherischen Agende und eines abgesonderten Orts für ihre Andachten. Für Dotation müssen sie selbst aufkommen, haben aber Anspruch auf billige Behandlung in Betreff der Parochiallasten. M. verhehlte sich nicht, wie gering die Aussicht auf Erfolg; es müsse aber ein Weg gefunden werden zwischen der Verletzung des Gewissens und der Gesetzesverletzung, und erst wo diese klar vorliege, sei das Strafverfaren gerechtfertigt. Von dieser Überzeugung könne er sich nicht trennen; daſs er es von seinem Amte können würde, habe er bereits ausgesprochen. Altenstein beauftragte den 8. Juli 1838 M. auf dieser Grundlage mit den Dissidenten in Kommunikation zu treten, jedoch einschärfend, die Linie seiner Vorschläge, welche schon nahe genug „an die Errichtung eines von der bestehenden Kirche abgesonderten Kirchensystems streife", keinesfalls zu überschreiten; auch sei nicht daran zu denken, daſs Grabau oder ein anderer aus seinem Amt entlassener Geistlicher oder unbefugterweise ordinirter Kandidat die Erlaubnis zur Verrichtung geistlicher Funktionen bei lutherischen Dissidenten erhalte. Der Minister konnte es noch als eine wünschenswerte Lösung für möglich halten, daſs die Dissidenten sich Möllers Wirksamkeit als Seelsorger erbäten! Daran war nicht zu denken, überhaupt vermochten die versuchten Vermittelungen damals, wo die Fürer schon längst auf eine selbständige Kirchengemeinschaft hindrängten und Scheibel ebendeshalb Verhandlungen mit einzelnen Zweigen, statt mit dem Ganzen, prinzipiell abwies, nichts mehr; indessen sie hatten doch, da gleichzeitig die polizeilichen und prozessualischen Maßregeln eingestellt wurden, überdies aber die entschiedenen Anhänger Grabaus im Sommer 1839 nach Nordamerika auswanderten, das Gute, daſs die Herzen einander näher kamen, und die frühere Schärfe und Verkennung persönlichem Vertrauen wich, wenn auch die Wunde brannte, bis der Tod Friedrich Wilhelms III. Wandel brachte. — Die Barfüßer Gemeinde und zalreiche Anhänger der sinnigen Predigtweise Möllers aus der ganzen Stadt sammelten sich jetzt in dem abgesperrten hohen Chor der geräumigen gotischen Kirche, der unversehrt war, und diese Jare, in denen M. am Hochaltar stehend predigte, die Kinder dicht vor sich, die Zu-

hörer den ganzen Raum füllend, bezeichnet den eigentlichen Höhepunkt seiner eigentümlichen Predigtwirksamkeit. — Das Frühjar 1843 rief ihn als Generalsuperintendenten nach Magdeburg, als Dräseke, der schon seit Jaren in ihm seinen Nachfolger sah, verletzt unter den Anfeindungen eines König, Sintenis u. a., und müde geworden, sein Amt niederlegte. Die kirchliche Geschichte der durch die lichtfreundlichen Bewegungen tief aufgewühlten Provinz Sachsen in jenen Jaren ist bekannt, ebenso Möllers Anteil an diesen Kämpfen (s. den Artikel „Lichtfreunde“ Bd. VIII, S. 656 ff.). Wir begnügen uns mit wenigen Andeutungen. Möllers Antrittspredigt „vom guten Hirten“ ging als noch sehr friedlicher Gruß zu den Geistlichen der Provinz. Auf der Provinzialsynode im Herbst 1844 gelang der vermittelnden Natur und der geistlichen Weihe Möllers trotz der bereits hochgehenden Wogen der Parteien noch ein Zusammenhalten und Zusammenwirken zu erreichen, das vielen ein hoffnungsreiches Gefül gab. Aber das Vorgehen der protestantischen Freunde schärfte die Gegensätze und nötigte auch Möller zu entschiedenerer kirchlicher Position, ja erfüllte ihn selbst mit Misstrauen gegen die Vorschläge der Generalsynode von 1846 in Betreff der ordinatorischen Verpflichtung und der kirchlichen Verfassung, so dass er sich hier auf die Seite der rechten Minorität stellte. Die Namen Wislicenus, Baltzer, Giese und vor allem Uhlich bezeichnen in M.'s Leben tiefgehende Schmerzen und Kämpfe, um so tiefer gehend, je ferner M. — überzeugt, dass geistliche Dinge geistlich gerichtet sein wollen — von einer bloß juristischen Aburteilung nach dem Buchstaben war, und je schwerer sich doch die Verantwortlichkeit für die Heiligtümer der Kirche auf seine Seele legte. Die Pfeile der Gehässigkeit, welche gegen ihn flogen (Möller und Uhlich, Beleuchtung des Möllerschen Schriftstücks, Leipz. 1847, sich beziehend auf: Amtliche Verhandlungen, betr. den Prediger Uhlich 1847), waren nicht das Schmerzlichste. Welche geistlichen Wege er zur Verständigung suchte, davon geben unter anderem Zeugnis die Predigt am 1. Advent zu Nordhausen gehalten, mit einem Sendschreiben an die evangel. Geistlichkeit, Magdeb. 1846, Heinrichsh., und nach der Lostrennung der freien Gemeinde auf Grund des Patents vom 30. März 1847 die Schrift: Lasset Euch Niemand das Ziel verrücken! Mahnung durch Verständigung über das Bekenntnis der Neuen Gemeinde ꝛc., Magdeb. 1847, Heinr., endlich: Amtsbetrübniß und Amtstrost (Ausl. von 2 Tim. 3, 14—4, 5) als Pastoralsendschreiben am Schlusse des Jares 1847, Magdeb. 1848, Falckenberg. In der zweiten dieser Schriften wird gezeigt, auf welchen wechselnden Flugsand die neue Gemeinde sich gründen wolle; in der letzten, der Verständigung mit den Geistlichen der Provinz gewidmeten, ist bezeichnend die Auslassung über die Formel: „Gottes Wort ist in der heil. Schrift, aber die ganze heil. Schrift ist nicht Gottes Wort“. „An diesem Satze findet der kindlich fromme Sinn eine Wegbanung durch den hohen und köstlichen, aber auch oft dunkeln Wald der Bibel; aus diesem Satze macht sich der meisternde Verstand der Weisen dieser Welt eine Axt, die edlen Brambäume jenes Waldes auszuschlagen, wo es ihn gelüstet; von diesem Satze nimmt der Unglaube Anlass, die Frage zu widerholen (Jerem. 17, 15): „Wo ist denn nun des Herrn Wort! Lieber lass hergehen“. Ebenso aber auch die Auslassung über die Symbole: „Von vielen, welche ich von Herzen lieb habe, weiß ich: sie beugen sich vor der heil. Schrift, sie scheuen sich vor den Grenzbestimmungen der Symbole. Ist jene Beugung ihnen ein Ernst, so darf diese Scheu, so lange sie von Ehrerbietung begleitet ist und das Gemeinsame in geweihten Händen hält, keine Sorge erwecken“.

Der Sturm der Märzrevolution 1848, für die loyale Gesinnung Möllers ein großer Schmerz, veränderte auch seine amtlichen Verhältnisse. Der Konsistorialpräsident Göschel (s. d. Art. Bd. V, S. 255) nahm seinen Abschied. Sintenis forderte in der Magdeb. Zeitung vom 11. April öffentlich auf, ihn mit Material zu einer Schrift gegen Möllers Amtsfürung zu versehen, und decouvrirte sich dabei als Verfasser des anonymen Pamphlets „Möller und Uhlich“. Das Cirkularreskript des Ministers v. Schwerin vom 24. April 1848 wies unter Bezugnahme auf die Auflösung des kaum ins Leben getretenen Oberkonsistoriums alle Konsistorien an, nach Maßgabe der vom State proklamirten Religionsfreiheit auch

innerhalb der evang. Kirche „der Freiheit der Lehre Raum zu geben“ und jede „Bevorzugung irgend einer dogmatisch-theologischen Richtung von seiten des Stats“ zu vermeiden. Dem gegenüber berief sich das Konsistorium darauf, dass die ihm auf Grund landesherrlichen Auftrags obliegende Pflicht der Aufsicht in dogmatischer und liturgischer Beziehung durch die neuen Statsregierungsmaximen überall nicht verändert worden sei, und dass daher auch das bisherige Verfaren im allgemeinen nach den bisherigen Grundsätzen werde fortgefürt werden müssen. Infolge der weiteren Verhandlungen gab Möller als dermaliger Vorsitzender des Konsistoriums heraus: Die Verwaltungsgrundsätze des Konsistoriums der Provinz Sachsen in ihrem Verhältnisse zur Gegenwart, unter Mitteilung amtlicher Verhandlungen, Magdeb. 1848, Heinrichsh. Der Minister hatte zu der Veröffentlichung die Erlaubnis erteilt, jedoch ausbedungen, dass auch die Separatvota der Minorität des Konsistoriums mit veröffentlicht würden (vgl. Ev. Kirchenz. 1848, Nr. 55). Für Möller folgten hieraus noch persönliche Verhandlungen in Berlin, denen er mit dem Gedanken entgegenging, sie könnten seinen Abschied als Generalsuperintendent herbeifüren. Dazu kam es nicht. In einem Rundschreiben vom 15. September 1848 verwarte sich Möller gegen den Vorwurf, als habe das Konsistorium in jenen Verhandlungen dem Ministerium den instanzenmäßigen Gehorsam verweigert, konnte aber zugleich auch die Versicherung des Ministers anfüren, dass jenes Reskript keineswegs die Bedeutung habe „von der Warung des Lehrbegriffs der evang. Kirche abzusehen oder Gerechtsame und Güter kränken zu lassen, welche den Gliedern dieser Kirche teuer sind“. In dem unter das Präsidium des Oberpräsidenten von Bonin gestellten und in seinem Personal veränderten Konsistorium fand sich M. in die Minorität gedrängt. Anfang 1849 erschien: Dr. F. Möllers Wirken im Konsistorium und in der Generalsuperintendentur der Provinz Sachsen. Eine Denkschrift an das Kultusministerium von W. Fr. Sintenis, Leipz. 1849 (vgl. Ev. Kirchenz. 1849, Nr. 15—17), eine Schrift, deren Feindseligkeit durch ihr niedriges Niveau den Eindruck schwächte. M. richtete sich auf an dem mitten unter den Erschütterungen der Zeit erfolgenden engeren Zusammenschluss der positiven erhaltenden Elemente (Wittenberger Tag 1848 und 1849) und begrüßte freudig die wachsenden Bestrebungen der inneren Mission. Entschieden konservativ gesinnt, hat er doch nur einmal, durch das Vertrauen Friedrich Wilhelms IV. berufen zum Erfurter Parlament (Frühjar 1850), Veranlassung gehabt, aktiv an politischen Verhandlungen teilzunehmen, one sich auf diesem Felde heimisch zu fülen. Das Erstarken des kirchlichen Lebens, der allgemeine Umschwung, welcher auch dem Konsistorium der Provinz ein anderes Gepräge aufdrückte, und das woltuende Gefül geistlicher Gemeinschaft mit zalreichen tüchtigen Vertretern der stark anwachsenden konfessionellen Strömung in diesem kirchlichen Leben, bewirkte, wol nicht one Einfluss der alten Erfurter Erfarungen, dass M. für die wachsenden Forderungen von dieser Seite je länger je mehr eintreten zu müssen glaubte, am entschiedensten und beweglichsten in der sog. Monbijou-Konferenz im Spätherbst 1856. Seinen Standpunkt auf dem Boden der Union nicht nur, sondern auch in dem, was ein schnell fertiger Positivismus als „Subjektivismus“ zu beklagen geneigt war, hat er gleichwol entschieden festgehalten, wie namentlich sein Leitfaden und Spruchbuch zum Konfirmandenunterricht nach dem Katechismus Luthers, Magdeburg 1850 (2. Aufl. 1853; ein dritter Abdruck 1861) zeigt, in welchem ausgereift und vollendet erscheint, was in seinen Grundlinien schon früh sich erkennen läßt. Die zweite Auflage hat allerdings die in der ersten versuchte Einordnung der zehn Gebote in den 3. Artikel (Von dem Wandel im Geist oder von der heil. Liebe und dem neuen Gehorsam) zu gunsten der Ordnung des Katechismus aufgegeben, aber was er in der Vorrede zur 2. Aufl. wie zur Entschuldigung der Männer der alten Schule sagt, deren Bildungsgeschichte ein steter Kampf um die innerliche Widergewinnung des Positiven gewesen, von ihrem Streben, die geoffenbarte Warheit des Evangeliums sich immer erst durch Geist und Herz wie durch einen Spiegel gehen zu lassen, das klingt wie ein — allerdings nicht beabsichtigter — Protest. In seines Lebens Herbste reiften auch noch die eigen-

tümlichsten Früchte dieser seiner geistigen Richtung, die zusammengehörigen katechetischen Schriften: Handreichung der Kirche an die Schule zum Eingang in die heil. zehn Gebote Gottes, Magdeb. 1850, 2. Aufl. 1852, und die sehr umfassende katechetisch evangelische Unterweisung in den heil. zehn Geboten Gottes nach dem Katechism. Lutheri, Magdeb. 1854 *). Auch die alte Liederquelle war noch nicht versiegt. Oft hat M. die Gedanken der Predigt in einigen vorausgeschickten Versen betend angekündigt; zum teil aus solchen Predigtmeditationen sind hervorgegangen: Geistliche Dichtungen und Gesänge auf Unterlage der heiligen Schrift, Magdeb. 1852. — Die Gebrechlichkeit des Alters nötigte zum Abschied; im Herbst 1857 weihte er noch in Gegenwart des Königs und einer glänzenden Versammlung die erneuerte Kirche auf dem Petersberg bei Halle ein, mit Beginn des neuen Jares legte M. sein oberhirtliches Amt nieder, blieb aber noch etwas länger in seiner Stellung als erster Domprediger. Nach einer dunkeln Leidenszeit ging er heim am 20. April 1861. Was sich nicht in einer Encyklopädie registriren läſst, die Einwirkung seiner warhaft geistlichen Persönlichkeit auf viele Hörer, viele Kinder und Konfirmanden, die an seinen Lippen hingen, viele Geistliche, welche die Vorbereitung auf die Ordination in seinem Hause zu ihren tiefsten geistlichen Anfassungen rechnen, — das steht in den Herzen geschrieben.

W. Möller.

Mönchtum, s. am Ende des Bandes.

Mörlin (Mörle, Möhrlein, Morlinus, Maurus), Joachim und Maximilian, ein theologisches Brüderpar des 16. Jarhunderts, beide in Wittenberg geboren, Schüler der dortigen Universität, beide der gnesiolutherischen Partei angehörig und an den theologisch-kirchlichen Streitigkeiten des Epigonenzeitalters der Reformation streitend und leidend vielfach beteiligt.

Joachim M., der ältere und berühmtere von beiden Brüdern, ist geboren den 6. April 1514 in Wittenberg, gestorben den 23. Mai 1571 in Königsberg. Der Vater, Jodocus Mörlin, vom Bodensee stammend, bekleidete eine philosophische Professur an der Wittenberger Universität, vertauschte diese aber 1521 aus Armut (pauperrimus vgl. Luthers Brief an Spalatin, de Wette I, 553) und Sorge für seine zalreiche Familie mit der Pfarrstelle zu Westhausen bei Koburg. Aus Armut bestimmte er seinen Son anfangs zum Töpferhandwerk, entschloſs sich aber doch später, ihm eine wissenschaftliche Ausbildung zu geben. Er ging nach Marburg, von da nach Konstanz, 1531 nach Wittenberg, wo er unter Luther, Melanchthon, Bugenhagen rc. Theologie studirte. Durch treuen Fleiß erwarb er sich die Liebe und Achtung seiner Lehrer, erhielt 1536 die Magisterwürde, wirkte als Prediger an verschiedenen Orten, zu Wittenberg, Eisleben, Wollin in Pommern, kehrte aber schon 1539 nach Wittenberg zurück als Diakonus und „Kaplan Luthers“, der seine einfache, populäre und eindringliche Predigtweise schätzte, erhielt den 16. Sept. 1540 unter Luthers Dekanat die theologische Doktorwürde und wurde noch in demselber Jar vom Grafen Günther von Schwarzburg zum Prediger und Superintendenten in Arnstadt ernannt. Doch scheinen auch noch andere Gründe ihn von Wittenberg vertrieben zu haben; wenigstens erzält er selbst später: reliqui Wittebergam 22. Sept. propter non aliam causam quam ardens odium Pharisaicum et veni laetus Arnstadium. Hier war es sein eifriges Bestreben, nicht bloß die reine Lehre zu verkündigen, den Gottesdienst zu ordnen, der Schule fleißig sich anzunehmen, sondern auch strenge Zucht in der Gemeinde zu üben (vgl. seine Predigten aus der Arnstadter Zeit, 21 an der Zal, in seiner 1587 erschienenen Postilla). Er eifert gegen pharisäische Werkheiligkeit, Unbußfertigkeit, gewonheitsmäßigen Gebrauch des Sakraments, gegen Wucher und Geiz, Verachtung der Prediger, gegen gottlose Ehen rc., und bekam deshalb bald Verdrieſslichkeiten mit einem Teil seiner Gemeinde (s. Luthers Brief vom 25. Sept. 1543 bei de Wette V, 589). Als er aber in seinem Eifer so weit ging, daſs er

*) Vgl. Zezschwitz, System der Katech. II, 2, 2, S. 292 f.

das unchristliche Verhalten des Bürgermeisters und einiger Ratsherren von der Kanzel freimütig tadelte, so verklagten ihn diese beim Grafen; dieser mante zum Frieden; die Gegner aber ruhten nicht, bis M., one zur Verantwortung zugelassen zu sein, 1543 seines Amtes entsetzt wurde. Vergeblich machte Fr. Mykonius von Gotha aus einen Vermittlungsversuch, vergebens bemühten sich einige ihm treu ergebene Bürger um seine Widereinsetzung, vergebens verteidigte er sich selbst in einer eigenen Schrift: Obs recht sei, einen Prediger mit Gewalt zu verstoßen ꝛc. (vgl. Walther S. 14). Der Kurfürst von Sachsen ließ ihm eine Hofpredigerstelle anbieten, Luther empfahl ihn an Amsdorf zu einer Pfarrstelle in Naumburg; Mörlin aber folgte, nachdem er Wittenberg noch einmal besucht und hier Luther zum letztenmal gesprochen, einem Ruf nach Göttingen als Pastor zu St. Johannis, Superintendent und Schulinspektor. Am 10. Mai 1544 traf er hier ein, vom Rat aufs ehrenvollste empfangen. Gewissenhaft erfüllte er die Pflichten seines geistlichen Berufs als Prediger (vgl. die gedruckten Predigten aus der Göttinger Zeit in der Postille), als Katechet (vgl. sein in Göttingen 1544 verfasstes, der Herzogin Elisabeth gewidmetes Enchiridion catecheticum), als Inspektor der benachbarten Kirchen (vergl. Stuß S. 241), freilich nicht one Anfechtungen und Kämpfe, in denen Luther ihn tröstet und ihm guten Rat erteilt (s. Brief Luthers an M. vom 2. Okt. 1544 bei de Wette V, 688). Auch an der lateinischen Schule beteiligte er sich durch Unterricht in der Rhetorik und Vorträge über Erasmus copia verborum et rerum und über die loci Melanchthons (s. Göttinger Zeit- und Geschichtsb. III, 1, 6. 8). Aber der schmalkaldische Krieg und das Interim setzten seiner dortigen Wirksamkeit ein unerwartet frühes Ende. Schon im Jar 1548 beteiligt er sich in Gemeinschaft mit seinem Freunde Anton Corvinus an schriftlichen und mündlichen Protesten gegen das Interim; vgl. seinen Brief an seinen Bruder Maximilian in Unsch. Nachr. 1735, S. 409; Planck IV, 227, worin er in den stärksten Ausdrücken gegen jede Einmischung der Fürsten in Glaubenssachen und gegen jede Nachgiebigkeit in rebus adiaphoris sich ausspricht: pereat princeps tuus et omnes ceteri in toto terrarum orbe et fiat voluntas Domini! Am 22. Sept. 1549 aber, als der katholisch gewordene Herzog Erich II. in seinem Lande erschien, wurde ein kaiserliches Mandat in Göttingen angeschlagen, niemand solle hinfort gegen das Interim schreiben, reden oder Schriften dawider verbreiten. Mörlin erklärte öffentlich auf der Kanzel, er werde nicht schweigen; auf eine an ihn ergangene Manung des Göttinger Rats, „sein säuberlich zu thun“, gibt er zur Antwort: „nicht eine Stunde könne er warten, das satanische Werk zu bekämpfen“. Im Dezember 1549 kommt ein Mandat des Herzogs Erich II., das sofortige Ausweisung Mörlins verlangt; Rat und Gemeinde verwandten sich widerholt zu seinen Gunsten, „da die Bürger steif an dem Doktor hingen“. Nicht einmal der erbetene Aufschub wurde gewärt, auch die Bitte um freies Geleit abgeschlagen. Um den Verbannten gegen Vergewaltigung durch die in der Gegend streifenden spanischen Truppen des Herzogs zu schützen, schickte seine Gönnerin, die Herzogin-Witwe Elisabeth, ihren Hofmeister Leopold von Hanstein aus Münden nach Göttingen mit 14 Reitern, die ihn per loca invia über Allendorf und Mühlhausen nach Erfurt sicher geleiteten (Jan. 1550). Mörlins Frau (Anna geb. Cordus aus Themar) musste als Wöchnerin in Göttingen zurückbleiben und konnte erst nach einigen Wochen ihm folgen (vgl. Schlegel K.-G. von Norddeutschland II, 593 ff.; Havemann, Gesch. von Br. Lüneburg II, 330 ff.).

Ein Asyl findet Mörlin für sich und seine Familie (nach kürzerem Aufenthalt in Arnstadt) zu Schleusingen beim Grafen von Henneberg, wo er auf dem Schloss wonte und mehrmals mit Beifall predigte. Dann wandte er sich nach Preußen an Herzog Albrecht, an den er durch seine Schwiegermutter, die Herzogin Elisabeth, aufs wärmste empfohlen war (Brief vom 5. Juli 1550 im Königsb. Archiv). Am 13. Sept. 1550 in Königsberg angekommen, soll er zuerst die Superintendentenstelle zu Preußisch-Holland erhalten, wird aber vom Herzog, der an ihm Gefallen fand, sofort in Königsberg festgehalten als Inspektor und Pfarrer am Kneiphofschen Dom.

Kurz zuvor war in Preußen der Osiandersche Streit ausgebrochen. Wenige

Wochen nach Mörlins Ankunft kam es zu der verhängnisvollen Disputation zu Königsberg den 24. Okt. 1550 über Osianders Propositionen von der Rechtfertigung. Mörlin wonte ihr bei, one aktiven Anteil zu nehmen; ja er trat zunächst in ein freundliches Verhältnis zu Osiander, schrieb eine Darstellung der Rechtfertigungslehre, mit der sich Osiander ganz einverstanden erklärte, ja dieser selbst spricht die Hoffnung aus, es werde zwischen ihnen beiden „ewige Freundschaft“ sein. Mörlin galt eine zeitlang in Königsberg geradezu als Osiandrist und erschien eben darum auch dem Herzog als der geeignetste Mann, um in Gemeinschaft mit dem damaligen Rektor der Universität, dem herzogl. Leibarzt Andr. Aurifaber (s. Band II, S. 7), eine friedliche Beilegung des Streits zu versuchen (Jan. bis Febr. 1551). Mörlin stellte 15 Thesen auf, in welchen er beide Parteien zu vereinigen hoffte, und mit denen auch Osiander seinerseits zufrieden war (s. dieselben bei Möller S. 422). Aber als es darüber zur mündlichen Verhandlung kam (13. Febr.), so sagten Staphylus und seine Kollegen „Nein dazu“, indem sie auf widersprechende Äußerungen Luthers sich beriefen. Aber auch bei Mörlin trat jetzt eine Wendung ein: er fing an, Osianders Lehre „suspekt“ zu finden. Den Hauptanstoß gaben ihm einige Vorlesungen Osianders über den Begriff der Gerechtigkeit (16./17. April), in denen Mörlin angeblich auf Wunsch des Herzogs hospitirte. Er vermisste darin die Hervorhebung des Verdienstes Christi, seines Gehorsams, Leidens und Sterbens und fülte sich verpflichtet, Osiander deshalb durch einen, in sehr demütigem Ton abgefassten Privatbrief einen Vorhalt zu machen (18. April). Osiander, verletzt dadurch, dass M. an demselben Tag die Kontroverse auf die Kanzel gebracht, antwortete in schroffstem Ton: lieber wolle er ihn zum öffentlichen Feinde haben, als zum ungewissen Freunde (s. Planck S. 308; Möller 426 ff.). Nun kam es zum Bruch. Osiander beklagt sich beim Herzog über die Calumnien, die ihm Mörlin wider besseres Gewissen auflege. Ein par weitere Briefe, die zwischen beiden gewechselt werden, erweitern nur den Riss: am 2. Mai übersendet Mörlin dem Herzog die ganze zwischen ihm und Osiander gefürte Korrespondenz abschriftlich. Ein herzogliches Mandat gebietet Ruhe (8.—11. Mai) und verlangt von Osiander binnen 8—14 Tagen eine einfache Darlegung seiner Meinung. Bevor noch die Frist abgelaufen, eröffnet Mörlin wider seine Kanzelpolemik mit zwei maßlos heftigen, zum teil geradezu pöbelhaften Predigten, worin er Osianders Lehre eine Teufelslehre, ihn selbst einen schwarzen Teufel und den rechten Antichrist nennt, seine Anhänger mit Abendmalsverweigerung bedroht. Osiander antwortet mit dem Vorwurf der Verleumdung und Gotteslästerung, nennt seine Gegner Bösewichte und Ehrendiebe, gegen die man zu Spießen und Stangen greifen müsste, und entwirft (in einem Privatbrief an Artopöus in Stettin) von Mörlin ein Bild in den schwärzesten Farben (s. bei Planck S. 312). Mörlin verweigert die Teilnahme an den von Osiander präsidirten Konsistorialsitzungen, da ein Wolf nicht Hirte sein könne, erlaubt sich aber eigenmächtige Eingriffe in die Konsistorialrechte, sendet die ihm mitgeteilte Konfession Osianders uneröffnet an den Herzog zurück und verweigert zuletzt geradezu den an ihn ergangenen herzoglichen Befehlen den Gehorsam. Er wird deshalb vom Herzog verwarnt und mit Absetzung bedroht, wärend seine Renitenz bei einem Teil der Königsberger Bürgerschaft und des preußischen Adels Beifall und Ermutigung findet. Vergeblich blieben alle weiteren Vermittlungsversuche des Herzogs, vergeblich die eingeholten Gutachten auswärtiger Theologen; vergeblich wandte sich seine ehemalige Gönnerin, die Herzogin Elisabeth, mit einer herzbewegenden Friedensmanung an Mörlin wie an Osiander (Münden, 22. Juli 1552). Mörlin weist jeden Vergleich zurück und besteht darauf, dass Osiander seine Irrlehre öffentlich widerrufen solle. Auch der Tod Osianders (17. Okt.) dient nicht dazu, den zum wütendsten Hass entflammten Streit zwischen „Mörlinisten und Osiandristen“ zu beenden. Da erging Mitte Januar 1553 ein neues herzogliches Mandat, dass man sich aller gegenseitigen Verdammung enthalten und nach der württembergischen Deklaration der Rechtfertigungslehre sich richten solle; Mörlin nannte es ein „Teufelsmandat“ und forderte in einer Predigt (14. Febr.) seine Zuhörer zum Ungehorsam auf: Sie sollten tun wie er selbst; weichen wolle

er nicht, das Mandat annehmen wolle er auch nicht, sondern unerschrocken dagegen reden und predigen, wenn ihm auch die Obrigkeit Hab und Gut, Weib und Kind, ja sein Leben nehmen wolle.

Sobald der Herzog von dieser aufrürerischen Predigt Mörlins Kunde erhielt, ließ er Mörlin sagen, dass er sich der Kanzel zu enthalten und das Herzogtum Preußen sofort zu verlassen habe. Mörlin verteidigt sich unter Berufung auf Luther, der in weltlichen Sachen der Obrigkeit, in geistlichen aber Gott allein das Regiment anheimstelle. Seine Freunde suchten ihn zu halten; da bat Mörlin selbst, vor dem Zorn des Herzogs gewarnt, beim Kneiphofschen Rat um seine Entlassung. Der Rat beschloss, ihn bloß zeitweise zu beurlauben, ihn auf gemeine Kosten nach Danzig reisen zu lassen und dort so lange zu unterhalten, bis es gelinge, ihn wider nach Königsberg zu bringen. So zog er von dannen, sein Weib krank zurücklassend, seine Gemeinde dem höchsten Erzhirten befehlend (19. Febr. 1553). Seine Gemeinde, der Adel und ein Teil der fürstlichen Räte verwandten sich vergeblich für seine Rückberufung; auch ein letzter Versuch, durch eine von 400 Frauen der Herzogin überreichte Petition den Herzog zu erweichen, blieb ebenso erfolglos wie Mörlins Bitte, nur auf einige Stunden zum Besuch seiner Frau nach Königsberg kommen zu dürfen. Der Herzog blieb unerbittlich. Bald darauf erhielt Mörlin einen dreifachen Ruf — nach Braunschweig, nach Lübeck, nach der Grafschaft Henneberg. Er nahm seinen Abschied vom Königsberger Rat und zog nach Braunschweig.

Mitten im heftigsten Kriegssturm traf er hier ein — vierzehn Tage nach der Schlacht bei Sievershausen, am Tag Jakobi 1553. Die Stadt wurde von Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig belagert; Mörlin selbst kam in Lebensgefar; eine Stückkugel schlug in sein Haus, one jemand zu verletzen. Nun erst beginnt der wichtigste Abschnitt seines Lebens — seine Braunschweiger Wirksamkeit 1553 bis 1567. Als Prediger und Stadtsuperintendent widmete er sich mit der ganzen Frische männlicher Kraft nicht bloß den nächsten Pflichten seines geistlichen Berufs (in Predigt, Katechismuslehre, Seelsorge, Übung kirchlicher Disziplin wider Sakramentsverächter und Anhänger papistischer Bräuche), sondern nahm auch in engster Gemeinschaft mit seinem Kollegen und Koadjutor, dem 1554 nach Braunschweig berufenen Martin Kemnitz, an allen bedeutenderen theologischen und kirchlichen Streitigkeiten jener Zeit tätigen und einflussreichen Anteil.

Zunächst setzt er seine Polemik gegen die Osiandristen in Preußen fort durch eine Reihe von Streitschriften: Historia Prutenica, wie sich die osiandrische Schwärmerei in Preußen erhoben, Braunschweig 1554, 4°; Treue Warnung und Trost an die Kirchen in Preußen wider den Abschied anno 1554 publicirt, Magdeburg 1555; Daß Osiandri Irrthum in keine Vergessenheit zu stellen oder hinzulegen sei, Braunschweig 1555; Sendschreiben an den Vogel, eingedrungenen Prediger in der Stiftskirche des Kneiphofs 1556; Antwort auf das Buch des Osiandrischen Schwarms ꝛc. 1557; Apologie auf die vermeinte Widerlegung Vogels 1558, 4° (gegen Mörlins Nachfolger in seinem Königsberger Amt, Matthäus Vogel, s. Hartknoch S. 391 ff.). — Im Jare 1556 war Mörlin Konzipient eines Gutachtens der Braunschweiger Prediger über Kaspar Schwenkfeld, in welchem dieser ein „unsinniger toller Teufel“ genannt wird (andere Kraftausdrücke aus diesem über alle Maße groben und unflätigen Aktenstück s. bei Salig III, 1066 f.; das Original vom 14. Febr. 1556 handschr. auf der Wolfenb. Bibl.). — In demselben Jare wurde M. in den hardenbergischen Abendmalsstreit hineingezogen; er beteiligte sich nicht blos an dem Bedenken der Braunschweiger Prediger (abgedr. in der dänischen Bibl. V, 194), sondern goß auch noch durch Privatbriefe Öl ins Feuer (an Syndikus Rollwage, Prediger Segebade ꝛc. in Bremen, s. Planck V, 2, 211), und wirkte später mit bei den weiteren Prozeduren gegen Hardenberg und seinen Gönner Bürgermeister Büren, sowie bei der schließlichen Verurteilung Hardenbergs auf dem Kreistag zu Lüneburg Febr. 1561, s. Salig III, 751 ff.; Planck, V, 2, 234 ff. Aus Anlass des Hardenbergschen Streits schrieb er auch seine bekannte Streitschrift „wider die Landlügen der Heidelberger oder refutatio mendacii theol. Heidelbg. de Luthero“ 1563, über die angebliche letzte Äußerung

Luthers gegen Melanchthon in Betreff des Abendmalsstreits. Mörlin selbst soll seine Ansicht vom Abendmal mit den Worten ausgedrückt haben: „Du musst nicht sagen Mum, Mum; sondern musst sagen, was das ist, was der Priester in der Hand hat" (Adam 455). — Im Jare 1557 spielt Mörlin eine Hauptrolle bei den Vergleichsverhandlungen zwischen Flacius und Melanchthon — der sog. Coswiker Handlung (s. die Acta Coswicensia Corp. Ref. IX, 23 sq.; Preger, Flacius, II, 33 ff.). Er war es, der am 14. Jan. zu diesem Zweck einen Theologenkonvent zu Braunschweig veranstaltete, an welchem Kemnitz, Westfal, v. Eitzen aus Hamburg, Val. Curtius aus Lübeck 2c. sich beteiligten; M. wurde hier zum Hauptsprecher bei der Verhandlung erwält, ging zunächst nach Magdeburg zu Flacius 2c., von da nach Coswik und Wittenberg und legte hier seinem ehemaligen Lehrer Melanchthon die von ihm mitgebrachten 8 Vergleichsartikel vor (21. Jan.), musste aber den 28. Jan. unverrichteter Dinge wider abreisen. Für seine eigene Parteistellung hatte das Scheitern dieses Mediationsversuches die Folge, dass er, unwillig über die unbilligen Forderungen eines Flacius und seiner Genossen, nun selbst von den flacianischen Ultras der gnesiolutherischen Partei sich allmählich abwandte und so zu einer neuen Scheidung der Parteien den ersten Anstoß gab. Auf dem Wormser Gespräch zwar (Sept. 1557) scheint er noch ganz mit Flacius und den Weimarer Theologen zusammenzugehen; er stimmt mit ihnen überein in dem Verlangen einer Verwerfung der mit der C. Aug. streitenden Irrtümer, hat mit Brenz und Andreä heftige Erörterungen in Betreff des Osiandrismus, ja die Philippisten sehen in ihm den Hauptfriedensstörer (D. Morlinus fax praecipua fuit dissidiorum, schreibt Krakau an Bugenhagen). Im Jar 1559 nahm er teil an der letzten Redaktion des Weimarschen Konfutationsbuches und an der Supplikation um eine lutherische Generalsynode, verspricht auch noch 1560 den Jenensern seinen Beistand gegen die neue Weimarsche Konsistorialordnung und den damit drohenden vermeintlichen Cäsaropapismus: „Die Fürsten wollen Christum und sein heilig Ministerium ihrem weltlichen Gutdünken, den Apostel Paulus dem Justinian unterwerfen; der Satan wolle geistliches und weltliches Amt, die Christus von einander gesondert, widerum vermischen" (Salig 646). Und aus demselben Grunde nimmt er 1561 teil an dem Protest des Lüneburger Theologenkonvents gegen den Frankfurter Rezess und die Beschlüsse des Naumburger Fürstentags; insbesondere war er der Verfasser der von dem Lüneburger Konvent im Juli 1561 beschlossenen „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Theologen 2c. 1) was das Corpus Doctrinae belanget, 2) von der Kondemnation streitiger Lehrpunkte und Sekten, 3) von der päpstlichen Jurisdiktion", gedruckt gleichzeitig an drei Orten, zu Magdeburg, Jena und Regensburg 1563 (später der Braunschweiger K.-O. beigedruckt 1564). Mörlin selbst rühmt sich seiner Autorschaft in einem Brief an die Hildesheimer: „ego nomine omnium theologorum et communibus suffragiis scriptum collegi etc. Wie wird Wittenberg toben! Heidelberg rasen! Tübingen sauer sehn!" (vgl. Rehtmeier III, 247; Planck 290). Und als einige Fürsten des niedersächsischen Kreises, durch das Gebahren der Theologen bedenklich gemacht, diese zu einiger Mäßigung veranlassen wollten durch das sog. Lüneburger Kreismandat vom J. 1562, da war es widerum Mörlin, der in seinem Judicium dawider eifert, dass hier den treuen Lehrern das Strafen der Korruptelen verboten, allen Rotten der Eingang eröffnet werde, insbesondere aber, dass hier ärger als im Papsttum geistlich und weltlich Regiment vermengt, das geistliche vom weltlichen unterdrückt werde (Salig III, 770; Planck S. 295). Als dann aber Flacius mit seiner Lehre von der Substantialität der Erbsünde immer offener hervortrat (1566/67), da war es Mörlin vor allem, der sich aus sieben verschiedenen Gründen gegen ihn erklärte und ihm Gottes Gericht weissagte, weil er so viel unnötige und gefärliche Händel angerürt (Planck V, 1, 313; Rehtmeier III, Beil. 111). Und wie dem flacianischen, so tritt M. auch dem antinomistischen Extrem des Luthertums (in Poach, Otto 2c.) entgegen mit der Schrift: Tres disputationes de tertio usu legis, und mit der Erklärung: „Wie es eine Teufelslehre sei, dass die Werke zur Seligkeit notwendig seien, so sei es auch eine Satanslehre, dass das Gesetz nicht lehren soll: gute Werke sind nötig; also

folge immer ein Übel aus dem andern, bis wir endlich durch Zanken gar die Warheit verlieren" (Salig III, 56; Planck S. 530).

Unter allen diesen Arbeiten und Streitigkeiten aber, die ihn wärend seiner Braunschweiger Zeit 1553—67 beschäftigten, hatte Mörlin die Entwicklung der Dinge in Preußen nicht aus den Augen verloren, und auch dort hatten ihm seine früheren Anhänger ein treues Andenken bewart. Kurz nach der blutigen Katastrophe des Osiandrismus in Königsberg (28. Okt. 1566) verlangten die preußischen Stände die Rückberufung des vor 13 Jaren vertriebenen J. Mörlin und seine Ernennung zum Bischof von Samland. Der altersschwache Herzog selbst ließ sich bewegen, an ihn zu schreiben (20. Nov. 1566), ihm für die früher vorgefallenen Irrungen Verzeihung zuzusagen und ihn mit Kemnitz unter glänzenden Bedingungen in seine Dienste zu berufen. Mörlin lehnte zuerst ab, weil er seine Braunschweiger Gemeinde nicht verlassen könne. Der Herzog widerholte seine Bitte den 31. Jan. 1567 und wandte sich zugleich durch eine eigene Gesandtschaft an den Braunschweiger Rat mit der Bitte um seine Entlassung. Mörlin, auch von Venediger aufs dringendste um Annahme des Rufs gebeten, ließ sich endlich bereit finden, mit Kemnitz nach Preußen zu kommen, um die dortigen kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, jedoch one sein Amt in Braunschweig aufzugeben. Mit Jubel wurden beide in Königsberg empfangen (9. April). Sie machten sich sofort an die Arbeit. Nach längerer Beratung mit den fürstlichen Räten, wie man am füglichsten die Wunden der Kirche heilen möchte, gaben sie dem Herzog den Rat, man solle keine neue Konfession stellen, sondern bei der angenommenen Conf. Aug., Apol. und Art. Smalc., wie dieselben in Luthers Schriften ferner erkläret, verbleiben; weil aber nach der Zeit der C. A. mancherlei Irrtum eingerissen, so sollen diese Artikel vorgenommen und diese Corruptelae mit Namen klar und deutlich refutirt werden. Nachdem der Herzog zugestimmt, überreichten die beiden Theologen Mörlin und Kemnitz dem Herzog den 6. Mai eine Lehrschrift in deutscher und lat. Sprache u. d. T.: Repetitio corporis doctrinae christianae oder Widerholung der Summa und Inhalt der rechten allgemeinen christlichen Lehre 2c., die neben den genannten drei Bekenntnisschriften eine Widerlegung der eingeschlichenen Irrtümer, besonders des Osiandrismus, aber auch des Synergismus, Antinomismus, Majorismus 2c. enthielt. Am 26. Mai trat eine Synode zu Königsberg zusammen und genehmigte den Entwurf in vierzehntägiger Beratung; die Landstände gaben ihre Zustimmung den 5. Juli; der Herzog publizirte die neue Kirchen- und Lehrordnung den 9. Juli (gedruckt Königsberg 1567 Fol., lat. Ausg. 1570, 8°; erst später erhielt die Schrift den Namen Repetitio corporis doctrinae Prutenici oder Corpus D. Prutenicum, vgl. Hartknoch S. 426 ff.; Planck 441). Schon am 8. Juli war Mörlin nach Braunschweig zurückgereist mit dem Versprechen, das ihm angebotene samländische Bistum annehmen zu wollen, wenn der Herzog seine Verbindlichkeit gegenüber der Stadt Braunschweig lösen würde. Am 11. August kam deshalb eine stattliche Gesandtschaft des Herzogs in Braunschweig an, um Mörlin und Kemnitz loszubitten. Kemnitz wurde festgehalten; Mörlin aber, der kurz nach seiner Rückkehr aus Preußen einen unangenehmen Konflikt mit dem Braunschweiger Rat gehabt, folgte jetzt bereitwillig dem Ruf und der Rat ließ ihn „one mehrere Schwierigkeit ziehen". Im Sept. 1567 verabschiedet er sich von der Gemeinde und dem Ministerium (vgl. Unsch. Nachr. 1706, S. 191); im Oktober traf er in Preußen ein; im Nov. ließ ihn der Herzog vor sich zu Tapiau predigen, zum Zeichen, dass er allen Groll gegen den alten Widersacher vergessen und vergeben. Schon am 20. März 1568 starb der alte Herzog und an demselben Tage die Herzogin; Mörlin hielt beiden die Grabrede. Erst am 6. Sept. d. J., nach dem Regierungsantritt des Herzogs Albrecht Friedrich, wurde Mörlin von dem Bischof von Pomesanien, Georg Venediger, feierlich zum Bischof von Samland geweiht, und verwaltete nun als solcher mit fast unbeschränkter Vollmacht die Angelegenheiten der preußischen Kirche, freilich nicht one dass der Kardinal Hosius, Bischof von Ermeland, durch Klagen, die er beim König von Polen einreichte, ihm das Recht zur Fürung des Bischofstitels bestritt, da dieser nur vom Papst verliehen werden könne (vgl. Hartknoch 442 ff.).

Auch als Bischof wartete Mörlin mit Eifer des Predigtamtes, unterrichtete die Jugend, beaufsichtigte die Kirchen, leitete die Konsistorialverhandlungen, examinirte und ordinirte Kandidaten, und beteiligte sich auch aus der Ferne noch an den theologischen Streitigkeiten, von denen die lutherische Kirche Deutschlands bewegt wurde (z. B. durch eine Schrift über die Notwendigkeit guter Werke 1567, über die Lehre von der Idiomenkommunikation 1571, über die Wittenberger Grundfeste rc.). Aber auch in Preußen hat er mit Calvinisten zu kämpfen, die zum teil in hohen Würden saßen und den Schutz des katholischen Polenkönigs gegen den lutherischen Bischof anriefen (Hartknoch S. 441 ff.). Auch mit Synergisten und Philippisten gabs zu kämpfen: Mörlin erklärte ihnen rund heraus: „Irrtümer, welche stracks wider das Corpus doctrinae laufen, werde er in seinem Bistum nicht dulden; er habe so manchem schwarzen Wolf in den Rachen gesehen, dass er sich vor keinem mehr fürchte". Aber auch seine Tage waren gezält; er starb im 58. Lebensjar an den Folgen einer unglücklichen Steinoperation den 23. Mai 1571. Mit sterbenden Lippen soll er noch seinen Freund Heßhusius als seinen Nachfolger bezeichnet haben. Von 12 Kindern überlebten ihn 8, darunter ein Son Hieronymus, der des Vaters Psalterpredigten herausgab, später aber (1574) in einen theologischen Streit mit Heßhusius verwickelt wurde (Hartknoch S. 463). Ein Denkmal im Dom zu Königsberg preist J. Mörlins Hirtentreue, seine erschütternde Beredsamkeit, seinen Eifer für die Ehre Christi; seine Gegner jubilirten über den Tod des „Papstes Mörlin, des Abgotts der Flacianer". Von befreundeten Zeitgenossen wird er geschildert als ein „vortrefflicher, eifriger Theologus, der durch Beredsamkeit und Klugheit, Eifer und Treue die braunschweiger wie die preußische Kirche in guten Stand gebracht, seinem Amt mit höchstem Ernst und Feuer vorgestanden, oft scharfe Straf- und Streitpredigten gehalten, wider allerlei schädliche Irrtümer sich gelegt, dabei aber seine Gemeinde und Kirche aufrichtig geliebt, der Armen freundlich und freigebig sich angenommen, Luthers Katechismum fleißig ausgelegt, ja seinen höchsten Ruhm darin gesehen habe, die christliche Lehre recht einfältig vorzutragen". Wie Luther liebte er Gesang und Musik und war im Kreise der Freunde gerne fröhlich, wie er denn oftmals sagte: „Lasset uns fröhlich sein, wenn Gott uns einen fröhlichen Tag gibt, traurige haben wir sonst genug und werden deren mehr haben als wir wünschen". Die jungen Prediger, wenn sie ins Amt kamen, pflegte er also anzureden: „Arbeite redlich, meine es treulich, bete fleißig, so gibt Gott seinen Segen reichlich!"

Solche Züge dienen dazu, mit dem Andenken eines Mannes einigermaßen zu versönen, der gewönlich — und nicht mit Unrecht — zu den leidenschaftlichsten und rohesten Zeloten der lutherischen Streittheologie des 16. Jarhunderts gerechnet wird.

Von seinen Schriften sind die meisten schon genannt. Nach seinem Tod erschienen von ihm noch einige Predigtsammlungen: Postilla, Erfurt 1587 Fol., und Psalterpredigten, I. Theil Königsberg 1576, II. und III. Theil 1580, 4°. Briefe von ihm und an ihn sind gedruckt bei Walther a. a. O; bei Fecht epp. theol. III; in den fortges. Sammlungen 1734 u. ö., in der dänischen Bibl. Stück 4. 5; in den Acta Boruss. t. I u. II; in der Bibl. Lubec. Vol. XII; im Erläuter. Preußen II, 656 rc.; Handschriftliches von ihm in Wolfenbüttel, Braunschweig, Königsberg rc. Sein Bild und Wappen in den Fortges. Samml. 1733.

Quellen für seine Lebensgeschichte sind neben seinen Schriften und Briefen besonders drei alte Lebensbeschreibungen: eine lateinische Autobiographie, abgedruckt in den Fortges. Sammlungen rc. 1734, S. 371 ff., eine Vita Morlini ex MSo., abgedruckt in Acta Boruss. II, 477; eine von J. Wigand verfasste in Acta Boruss. I, 149. Ferner M. Adami Vitae theol. 457 sq.; Rehtmeier, Braunschw. K.G. III, 207 ff.; Hartknoch, Preuß. K.-Historie, S. 318 ff.; Erdmann, Biogr. der Wittenb. Pastoren, S. 12; Stuß, Memoria Berkelmanni, Hannover 1733, S. 239 ff.; Fecht, Suppl. Hist. eccl. Sec. XVI; Salig, Hist. der Augs. Conf. Bd. II, III; Planck, Prot. Lehrbegriff, Th. 4, 5, 6; Schröckh, K.G. s. der Ref. Th. IV; Jöcher-Rotermund III, 577; IV, 1880 ff.; Döllinger, Reformation II, 453; Preger, Flacius, Bd. I u. II; Möller, A. Osiander, S. 410 ff.; Hase, Her-

zog Albrecht und sein Hofprediger, Leipzig 1879, S. 150 ff.; Frank, Gesch. der prot. Theol., I, 98 ff.; Walther, J. Mörlin, ein Lebensbild aus der Reformationszeit, Arnstadt 1856. 63. 4° (2 Programme). **Wagenmann.**

Mörlin, Maximilian, ein jüngerer Bruder des bekannten Theologen Joachim Mörlin, ein Son des Jodocus Mörlin, war geboren zu Wittenberg am 14. Oktober 1516, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Auf dem Wittenberger Gymnasium für die Universität vorbereitet, studirte er Theologie unter der besonderen Leitung Luthers und Melanchthons. Beide Männer haben Mörlin stets hochgeschätzt, wiewol er später zu den Gegnern Melanchthons gehörte. Nach vollendeter Studienzeit wurde er Pfarrer in Pegau, dann in Zeitz. Wann und wo er sein erstes Pfarramt antrat, läſst sich nicht genau angeben, nur das steht fest, daſs er 1543 Geistlicher zu Schalkau in Franken wurde. „Um seines Bekenntnisses willen“ und durch große Gewandheit im Predigen erwarb er sich hier bald die Liebe und das Vertrauen seiner Mitbürger, sowie die Gunst des Magistrates. Daher wollte man ihn nicht ziehen lassen, als er auf Empfehlung der Wittenberger Theologen von Herzog Johann Ernst von Koburg zu seinem Hofprediger berufen wurde (1544), bis der Herzog Bürger und Magistrat von Schalkau durch „ein eigen Handbillet“ beruhigte, „er werde die Stelle mit einem gleich würdigen Geistlichen besetzen“. Nach Antritt seiner Stellung hielt Mörlin im Auftrag des Herzogs mit Eberhard von der Thann und den beiden Geistlichen Johann Langer und Wolfgang Höſler eine Visitation der Schulen und Kirchen des Herzogtums. Im Jare 1546 wurde er von der theologischen Fakultät zu Wittenberg unter dem Dekanate Luthers zum Licentiaten und in demselben Jare unter dem Dekanate Kaspar Crucigers zum Doktor der Theologie ernannt. Auch übertrug ihm bald darauf der Herzog das Amt eines Superintendenten. Als solcher, ein pflichttreuer, praktischer und energischer Kirchenbeamteter, ist er bald in die theologischen Streitigkeiten verwickelt worden, welche besonders in den sächsischen Landen die evangelische Kirche beunruhigten, und ist, ein Vertreter strengen Luthertums, Überschreitungen desselben jedoch tadelnd und zurückweisend, den Irrlehrern nach seiner Überzeugung eifrig, mit unbeugsamer Strenge entgegen getreten. Charakteristisch für seine theologische Richtung und evangelische Gesinnung spricht sich eine Bemerkung in einer Ausgabe der Confessio Augustana vom Jare 1530 dahin aus: „Huic sacrosanctae confessioni et indubitatae assertioni ex verbo Dei toto pectore assentior et subscribo et Deum oro, ut in illius confessione constanti et immutatabili professione per spiritum S. me perpetuo servet etc., ingleichen die Randbemerkung: Ad hanc subscriptionem impulit me impia prophanatio, corruptio et mutatio praecipuorum hujus confessionis articulorum per ipsum autorem in corpore suae doctrinae, quam ut hujus confessionis negationem detestor et abjicio et damno in articulis mutatis!“

Dieselbe Gesinnung hat ihn geleitet nicht bloß in einer Streitschrift wider Andreas Osiander aufzutreten, wenngleich nicht so nachdrücklich wie sein Bruder Joachim, sondern auch mit der größten Bereitwilligkeit die sogenannten „Censurae der fürstlich sächs. Theologen zu Weimar und Koburg auf die Bekenntnisse des Andreas Osiander von der Rechtfertigung des Glaubens“ zu unterschreiben. So gesinnt, versuchte er, ein gleich heftiger Gegner wie Amsdorf, auf der Synode zu Eisenach 1556 die Verdammung des Justus Menius durchzusetzen, und als dies nicht gelang, ist er mit Stolz aus Weimar in den herzoglich sächsischen Landen umhergereist und hat Unterschriften gegen Justus Menius gesammelt. Als er den zum Wormser Colloquium abgesandten sächsischen Theologen auf Befehl des Herzogs nachgereist war, um ihnen als wackerer Streiter für lutherische Rechtgläubigkeit zur Seite zu stehen, ist er zu Worms unter denen gewesen, durch deren allzu großes Eifern das Colloquium one Resultat verlief. Der Rat von Flacius, „sich an Basilius Monner zu halten, der ein braver Mann sei und zelum Domini besitze“, war für ihn maßgebend gewesen. Daher er auch der Satire des Wittenberger Poeten, Johann Majors, nicht entgangen ist. In gleichem Interesse arbeitete er mit Stößel und Musäus, freilich unter dem beherrschenden Einflusse

von Flacius, das Konfutationsbuch aus (1557—8), zu welchem schon Schnepf und Strigel, nur in milderem Geiste, den Grund gelegt hatten, und welches, von Herzog Friedrich dem Mittleren zum Landesgesetze erhoben, viel Unheil angerichtet hat. Um diese Zeit traf der Schwiegervater Joh. Friedrich des Mittleren, Kurfürst Friedrich von der Pfalz, Anstalten, die reformirte Lehre in seinen Landen einzufüren. Sein lutherischer Schwiegerson bot alles auf, ihn von diesem Schritte abzuhalten, reiste deshalb, begleitet von Mörlin und Stößel, nach Heidelberg, und als er den Kurfürsten durch Zureden von seiner Absicht nicht abbringen konnte, setzte er es durch, dass eine Disputation zwischen den beiden sächsischen Theologen und einigen Heidelberger Geistlichen (1560) veranstaltet würde, um den Kurfürsten von seinem Irrtume zu überzeugen. In Gegenwart beider Fürsten disputirten Mörlin und Stößel mit Peter Boquin über 24 Thesen fünf Tage lang, aber one Erfolg *); jede Partei schrieb sich den Sieg zu. Bald nach seiner Rückkehr sah sich Mörlin genötigt, mit Flacius zu brechen. Als derselbe nämlich in der Disputation zu Weimar vom 2.—8. August 1560 mit Victorin Strigel, welchen das Konfutationsbuch eine Zeit lang in Haft auf der Leuchtenburg gebracht hatte, einige unlutherische Behauptungen aufgestellt hatte, auch das Eifern der Flacianer jedes Maß des Anstandes und der Rücksichtnahme überschritt, da erklärte sich Mörlin gegen Flacius und ermante dringend zur Mäßigung. Deshalb ernannte ihn der Herzog 1561 zum geistlichen Assessor des geistlichen Konsistoriums zu Weimar, zu dem Zwecke eingesetzt, die unseligen theologischen Streitigkeiten zu schlichten und besonders das von den Flacianern bis zur Ungebür gehandhabte Bannrecht den Geistlichen zu enziehen. Mörlin stimmte in die Amtsentsetzung des Flacius und in die Vertreibung seiner Anhänger, er unterzeichnete die Strigelsche Deklaration vom 3. März 1562 und sorgte auf einer Visitation mit Stößel, Dr. Klödt, Kanzler Brück u. s. w. in den sächsischen Landen dafür, dass die Deklaration von den Geistlichen unterschrieben und das rohe Schelten gegen die synergistischen Ketzer von den Kanzeln herab eingestellt wurde. Als im Jare 1564 zu Jena das erste theologische Doktorat gehalten wurde, kreirte er, dazu eingeladen, als Prokanzler und Vizedekanus den Johann Stößel zum Doktor. Fünf Jare nachher musste er seine Stellung aufgeben. Als Herzog Johann Wilhelm nach dem unglücklichen Ausgang der Sache seines Bruders, Johann Friedrich des Mittleren, die Regierung über dessen Länder angetreten hatte, betrieb er mit allen Kräften die Rückfürung der Flacianer, daher es nicht wundernimmt, wenn er den entschiedenen Gegner jener Partei und somit auch seiner Bestrebungen seines Amtes enthob (1569). Glücklicherweise wurde Mörlin bald aus der traurigen Lage, in welcher er sich durch die Amtsentsetzung befand, zumal da er eine sehr starke Familie hatte **), befreit, und zwar noch in demselben Jare. Auf Empfehlung des Superintendenten Bernhardi von Siegen berief ihn Graf Johann der Ältere von Dillenburg, zugleich der Bitte seiner Mutter, der Gräfin Juliane von Stolberg, einer eifrigen Lutheranerin, willfarend, zum Hofprediger nach Dillenburg. Auf einer Kirchen- und Schulvisitation, welche er sofort nach Amtsantritt in den Nassau-Katzenellenbogenschen Landen hielt, verfur er streng und legte bei Prüfung der Geistlichen überall den Maßstab strengen Luthertums an, daher dieselben, bis auf eine kleine Zal der reformirten Lehre zugetan ihm abhold waren, und klagte besonders Eobanus Geldenhauer, genannt Noviomagus über die Behandlung von seiten Mörlins in einem Briefe an den Grafen in bitterer Weise. Der Graf, vorher schon im Stillen den Reformirten wolgesinnt, neigte sich jetzt offen dem Calvinismus zu und begünstigte in auffälliger Weise die Bestrebungen der Gegner Mörlins. Mit Freuden folgte daher

*) Die Disputation ist unter dem Titel erschienen: Propositiones, in quibus vera de coena Domini sententia juxta confessionem Augustanam etc. etc., propositae d. 3. et 4. Juni 1560 in Academia Heidelb. Magdeb. 1561.

**) Seine erste Frau, Helene Rosenthaler aus Wittenberg, gebar ihm zwölf Söne und zwei Töchter. Von den Sönen ist nichts bekannt; die beiden Töchter waren mit zwei Geistlichen verheiratet.

Mörlin der Aufforderung, wider in sein Amt nach Koburg zurückzukehren. Johann Friedrich der Mittlere nämlich, welcher Mörlin hochschätzte, und mit demselben einen lebhaften Briefwechsel aus seiner Gefangenschaft heraus unterhielt, ließ, nachdem er den Sturz desselben in Koburg erfaren hatte, nicht ab mit Bitten bei seinem Bruder, bis Mörlin wider in seine frühere Stelle zurückberufen wurde. Im Winter von 1572/1573 reiste er, zum Schmerze der Gräfin Juliane, von Dillenburg ab. In Koburg angekommen schreibt er in einem Trostbriefe an dieselbe: „Ich bin von vielen hohen und andern Personen schriftlich und mündlich bericht worden, wie schädliche Änderungen nach meinen Abreisen eingerissen sind, wie ich leichtiglich abnehmen konnte, da man in Bilderstürmen sobald anfing. Ach mein Gott, das heißt nicht reformiren, sondern deformiren". Von seiten der Geistlichen war freilich sein Empfang kein freundlicher und trat ihm besonders Musäus, der früher als Flacianer abgesetzt worden war, schroff entgegen. Daher begab er sich vorderhand von Koburg hinweg und trieb andere Geschäfte. Endlich erfolgte durch den Tod Herzog Wilhelms 1573, durch die Vormundschaft Kurfürst Augusts über die Kinder des gefangenen Herzogs Joh. Friedrich des Mittleren und durch dessen fortgesetzte Bitten die Entfernung des Musäus und aller Geistlichen, welche gegen Mörlin auftraten, aus ihren Ämtern und die Einsetzung in seine frühere Stellung. In dieser hielt er mit Lindemann, Widebram und Stößel noch eine Kirchen- und Schulvisitation, bei welcher alle Flacianer sowie viele Geistliche, auf welche nur der geringste Verdacht fiel, jener Partei anzugehören, ihrer Ämter enthoben wurden. Auch wonte er dem Lichtenbergischen und Torgauer Konvente bei und hatte großen Anteil an der Abfassung der Konkordienformel 1577. Nachdem er sich 1581 in seinem 65. Lebensjare noch einmal verheiratet hatte, starb er plötzlich am 20. April 1584. Der Superintendent Joh. Frey aus Hildburghausen hielt ihm die Leichenrede und das von Joh. Hofer verfasste Epitaph erzält kurz, in lateinischer Sprache, seinen Lebensgang.

Seine Kraft meist der getreuen Verwaltung seines praktischen Amtes widmend, mit Verwaltungsgeschäften überhäuft, in Disputationen und Kolloquien stets fertig, seinen theologischen Standpunkt zu verteidigen, hat er wenig Zeit gefunden, sich als Theolog litterarisch zu beschäftigen, dies letztere wol der Grund, warum er nicht so häufig in der Kirchengeschichte genannt wird, wie sein älterer Bruder. Nur drei Bücher als von ihm verfasst, aber auch wenig bekannt, finden wir verzeichnet: 1) Trostschrift von den Kindlein, die nicht können zur Tauf gebracht werden, Nürnberg 1575; 2) Lazarus resuscitatus a Moerlino editus, Francofurti 1572. Beide Schriften sind praktisch-theologischen Inhalts. Endlich 3) Apophtegmata s. scite et pie dicta collecta ex Eusebii Historia Ecclesiastica et Tripartita per Max. Moerlinum, Norimb. 1552. Welchen Titel die Streitschrift wider Osiander gefürt hat, ist unbekannt.

Quellen: Aug. Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Bd. I, S. 94. 213 ff., Bd. II, S. 12 ff. 141; Steubing, Biographische Nachrichten aus dem 16. Jarhundert, ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, 1790, S. 57; Jöcher, Gelehrten-Lexikon, Art. „Max. Mörlin"; Zedler, Universal-Lexikon u. e. a.

R. Färber.

Mogilas, Petrus. Die Reformation des 16. Jarhunderts hat sich dadurch als ein universell-kirchenhistorisches Ereignis kundgetan, dass sie diejenigen Teile der Kirche, welche sie nicht umbilden konnte, doch zu einer erneuerten Erwägung und Sicherstellung ihrer bisherigen Grundsätze nötigte. Direkt wirkte diese Erschütterung auf die abendländische Kirche, die sich als römische neu konstituiren muste, um der andringenden Macht gewachsen zu sein, indirekt und später auch auf die entlegenen Gegenden des Ostens. Die griechisch-morgenländische Kirche war allerdings einer durchgreifenden reformatorischen Bewegung damals nicht fähig, sie hatte nicht Empfänglichkeit und Biegsamkeit genug, um lebendige kirchliche Gegensätze in sich zur Ausbildung zu bringen, aber sie besaß auch nicht diejenige Festigkeit, welche die Einflüsse des Neuen oder des Fremden von ihren Grenzen völlig ausgeschlossen hätte. Daher geschah es, dass gerade sie noch in der ersten Hälfte des folgenden Jarhunderts für gewisse Nachwirkungen der Reformation

den Schauplatz darbieten musste. Sie wurde gleichzeitig von beiden Seiten in Versuchung gesetzt; denn wärend der Romanismus mit Eifer in Polen und Rußland eindrang und ganze Gegenden in die feindlichen Parteien der Unirten und Nichtunirten spaltete: fülten einzelne Griechen sich von protestantischem Geiste ergriffen, welchem sie Eingang in ihre Kirche zu verschaffen trachteten. Cyrillus Lukaris wurde der Anfürer, aber auch das Opfer dieses Strebens. Die griechische Kirche empfand eine doppelte Gefar. Von den Nachfolgern des Cyrillus geschah alles, um das Andenken dieses Mannes zu begraben. Aber wenn das Patriarchat zu Konstantinopel sich schon des eindringenden Jesuitismus nicht energisch erwehren konnte, so hatte es noch weniger zu einem Schritt von allgemeinerer kirchlicher Wichtigkeit die Kraft. Wenn daher etwas geschehen sollte, um das über sich selbst in Verwirrung geratene Glaubensbewusstsein der griechischen Kirche aufs neue zu normiren und dem Bekenntnis des Cyrillus ein anderes vom Standpunkt der Überlieferung entgegenzustellen: so erklärt sich leicht, warum dieses Unternehmen leichter von der jüngeren, aber selbständiger dastehenden russischen Kirche als von Konstantinopel ausgehen konnte.

Die russische Kirche besaß bekanntlich seit 1588 ein eigenes Patriarchat und in demselben ein Schutzmittel gegen die unirenden römischen Tendenzen. Diese waren seit 1595 im Süden und in Kleinrußland besonders mit Erfolg eingedrungen. Als daher zu Kiew 1632 in polnischer Sprache ein römisch-katholischer Katechismus erschienen war, vereinigte sich auch die altkirchliche Partei, an deren Spitze Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew, stand, zu Gegenmaßregeln. Mogilas, gestorben 1647, stammte aus einer fürstlichen Familie der Walachei und war gewält durch Theophanes, Patriarchen von Jerusalem; er wird überall gerühmt als ein gelehrter, streng kirchlich und antirömisch gesinnter Mann, der daher auch 1642 der gegen Cyrillus Lukaris zu Konstantinopel gehaltenen Synode beitrat. Nachdem er schon 1629 ein griechisches Liturgiarium herausgegeben hatte, verfasste er jetzt 1638 oder veranstaltete er vielmehr unter Zuziehung dreier ihm untergebener Bischöfe den ersten Entwurf der bekannten Glaubensschrift. Als eigentlicher Verfasser wird Jesaias Trophimowitsch Koßlowski, Abt zu Kiew, genannt. Eine Provinzialsynode von 1640 billigte und besserte das Werk. Es ist streitig, in welcher Sprache diese erste Redaktion ausgearbeitet worden sei. Hofman (Histor. Catech. Russorum als Vorrede seiner Ausgabe, § 8), meint in griechischer, da sie in dieser nachher dem Patriarchen von Konstantinopel vorgelegen. Kimmel dagegen (Prolegg. p. 53) vermutet mit Recht, dass die Urschrift dem Hergang der Sache gemäß russisch oder vielmehr slavonisch abgefasst gewesen, sowie sie auch von Nectarius als *ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥώσων πίστεως*, wenn gleich one Angabe des Urtextes, bezeichnet werde; Mogilas, der nicht lange vor seinem Tode (1647) auch einen kleinen Katechismus zu Lemberg herausgab, habe warscheinlich selbst die griechische Übersetzung hinzugefügt. Um nun für den so redigirten Entwurf die Beistimmung des griechischen Patriarchen zu erlangen, wurde eine Beratung zu Jassy in der Moldau beschlossen. Hier, wo der altkirchliche Sinn sich rein erhalten, begegneten sich Gesandte von beiden Seiten, von Konstantinopel aus Porphyrius, Bischof von Nicäa, und Meletius Syrigus als Vikar des höchsten Kirchenoberhauptes, von Rußland aus Jesaias, Trophimus, Josephus Kononovicz und Ignatius Xenovicz. Von ihnen wurde die Schrift 1642 nochmals durchgegangen, geändert, vielleicht überarbeitet und schließlich genehmigt. Sie gelangte sofort nach Konstantinopel, und nachdem daselbst Nectarius von Jerusalem ein erklärendes Sendschreiben vom November 1642 vorangestellt, der Patriarch Parthenius aber unter Beistimmung seines Klerus und der Oberhirten von Alexandrien und Antiochien die Approbation des griechischen Textes one Rücksicht auf den lateinischen im März 1643 brieflich hinzugefügt hatte: konnte das Ganze als kirchlich gebilligtes Lehrbuch angesehen werden und erhielt den Titel: *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*. Für die Verbreitung und Veröffentlichung der Urkunde wurde ebenfalls gesorgt. Der Dolmetscher der Pforte Panagiotes schickte sie griechisch und lateinisch an den König von Frankreich und veranstaltete in Amsterdam 1662 mit

Beifügung der Briefe des Nectarius und Parthenius die erste Ausgabe, deren Exemplare meist nach Konstantinopel gebracht und unentgeltlich verteilt wurden; eine zweite erschien 1672 auf die Anordnung des Patriarchen Dionysius. Die Übersetzung ins Russische ist nach der Angabe des Adrianus, des letzten russischen Patriarchen († 1702), erst 1695 durch Barlam Jasinski edirt worden. Für das Abendland folgten nachher drei griechisch-lateinische Ausgaben: die erste mit ausfürlicher Einleitung versehene des Laurentius Normann, Professor zu Upsala, Leipz. 1695, auf welche von Leonhard Frisch, Frankf. u. Leipz. 1727, eine deutsche Übersetzung gebaut wurde, eine zweite von C. G. Hofmann (Orthodoxa confessio eccl. — orientalis, Wratisl. 1751), die letzte und brauchbarste von E. J. Kimmel (Libri symbolici etc., Jen. 1843), woselbst der von Hofmann gelieferte Text mehrfach berichtigt wird.

Die Sprache der Bekenntnisschrift ist eine verdorbene, seltsam klingende und dem Neugriechischen schon nahe kommende griechische Vulgärsprache, die wir hier nicht zu charakterisiren haben (vgl. Kimmel, Prolegg. p. 61). Unsere Aufmerksamkeit wendet sich dem Inhalt zu; auch dieser wird nicht sogleich in seiner ganzen Eigentümlichkeit erkannt. Schon der Umfang beweist, dass wir es nicht mit einem eigentlichen Bekenntnis zu tun haben, sondern mit einer vollständigen kirchlichen Lehrschrift, die zwar in ihrer katechetischen Form sich an das Bedürfnis der Schüler und Katechumenen anschließt, aber auch schwierigere und feinere Erwägungen in sich aufnehmen will. Beiderlei Zwecke, die katechetischen und die mehr theologischen, waren in der griechischen Kirche niemals so bestimmt wie in der lateinischen auseinander getreten. Die Richtung des Ganzen erhellt aus der ersten Frage: was der katholische Christ festhalten und befolgen müsse, um das ewige Leben zu erlangen; die Antwort lautet: *πίστιν ὀρθὴν καὶ ἔργα καλά*. In diese beiden Stücke zerfällt die Bedingung der Seligkeit, der Glaube geht voran, die Werke folgen als dessen Früchte (Jak. 2, 24), und es entspricht durchaus dem Geiste des griechischen Kirchentums, dass diese zwei Prinzipien mit antiker Einfachheit neben einander gestellt werden, ein Bedürfnis aber, sie auf Eins zurückzufüren, noch gar nicht empfunden wird. Freilich verwischt sich diese Zweiteiligkeit dadurch wider, dass der Verfasser gleich darauf (S. 57 Kimmel) seiner Ausfürung die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung zu Grunde legt und diesen ebenso drei Stoffe zuordnet: das Glaubenssymbol für den ersten, die Auslegung des Vaterunsers für den zweiten und die der zehn Gebote für den dritten Teil des Werks. Indessen gehört doch das Mittelglied der Hoffnung, indem es Glauben und Liebe verbindet, seinem Inhalt nach mehr dem dritten als dem ersten Teile an. In dieser Weise schreitet die Erklärung wie jedes andere christliche Bekenntnis vom Wissen zum Tun, vom Glauben zum Leben fort. Wenn aber das evangelische Bewusstsein aus der subjektiven Wirksamkeit des Glaubens zugleich die notwendige Frucht der Werke entwickeln will: wird derselbe hier so sehr als Annahme des Objektiven und Geoffenbarten gefasst, dass der Glaubende eine zweite Forderung der Werktätigkeit an sich stellen muss; und wärend jenes erstere den gesetzlichen Standpunkt als solchen überwindet und hinter sich läßt: so leitet die vorliegende Auseinandersetzung zuletzt auf denselben hin, wenngleich immer nur so, dass dem Gesetz durch das Prinzip der Liebe sein absoluter und christlicher Charakter gewärleistet wird. Der angegebenen Scheidung steht aber noch eine andere prinzipielle Zweiheit zur Seite, die von Schrift und Tradition (S. 60). Keine Kirche hat sich traditioneller fortgebildet, keine ist mehr mit der Autorität ihrer Konzilien und Väter verwachsen; indem sie die Tradition behauptet, sucht sie eine apostolische Bürgschaft für das hohe Alter und die Stetigkeit ihres dogmatischen und rituellen Wachstums. Die Homologie kann daher gar nicht umhin, im Verlauf neben den biblischen Citaten zalreiche patristische Belegstellen einzuschalten, unter denen die der Gregore, des Athanasius, Basilius, Dionysius und Damascenus am häufigsten widerkehren.

Für die spezielle Prüfung bietet der erste Hauptteil die meiste Ausbeute. Das vorangestellte Symbol kann natürlich kein anderes sein als das von 381, da die beiden anderen nur im Abendlande ökumenische Geltung erlangt haben.

Der Verfasser hält sich genau an den Text der nicänisch-konstantinopolitanischen Formel, teilt ihn in 12 Artikel und subsummirt unter dieselben mit Geschicklichkeit den übrigen Stoff, wobei allerdings die anthropologischen und soteriologischen Lehren nur eine unselbständige Behandlung erfaren können. Die Erklärung der Trinität (S. 66 ff.) bewegt sich in der Lehrform des Johann von Damaskus und unterscheidet one übertriebene Subtilität die wesentlichen und die hypostatischen Idiome (ἰδιώματα προσωπικὰ καὶ οὐσιώδη). Auch für den Kontroverspunkt vom Ausgang des heil. Geistes vom Vater allein werden die inneren Beweise nur kurz berürt; das Hauptgewicht ruht auf dem urkundlichen Argument, dass der älteste Symboltext den Zusatz filioque nicht kennt, und es wird auf die silbernen Tafeln hingewiesen (S. 142), die nach dem Zeugnis des Baronius (ad ann. 809) unter Leo III. in der Kirche zu Rom aufgestellt sein sollen. Die Anknüpfung der Lehre von der Schöpfung, die in griechischer Weise durch neun Klassen der Engel bis herab zur irdischen Menschheit verfolgt wird, war mit dem Attribut Gottes als des Schöpfers gegeben (S. 76 ff.). Nun aber beachte man wol, wie mitten in diesem gemeinfasslichen kirchlichen Gedankenkreis gewisse feinere Ausdrücke oder Bezeichnungen auftreten, die ganz eigentlich aus dem Apparat der altgriechischen spekulativen Theologie entlehnt sind, damit auch dieser wissenschaftliche Faden nicht verloren gehe. Die Transcendenz der Gottheit fordert die wolbekannten Prädikate ὑπεραγαθός, ὑπερτελής (S. 62). Die Welt soll immer noch in die intelligible (νοερὸς κόσμος), das Reich der Harmonie und des Gehorsams, und in die sichtbare zerfallen, der Mensch aber, weil er mit beiden zusammenhängt und das ganze Universum in sich darstellt, als Mikrokosmus erkannt werden (S. 77). Fragt man, warum die göttliche Eigenschaft der Allmacht alle andern überrage, so dient zur Antwort, weil sie vor allen den Abstand des Absoluten vom Endlichen ausdrückt, welches weder aus sich selbst geworden sein noch Anderes schaffen kann (S. 72). Und wie vereint sich die Allgegenwart Gottes mit dessen Erhabenheit über jedes Örtliche? Dadurch allein, dass er als sein eigener Ort (τόπος αὐτὸς ἑαυτοῦ) die örtlichen Schranken ebenso beherrscht wie von sich ausschließt (73). An einer anderen Stelle bei dem symbolischen φῶς ἐκ φωτός (S. 103) bemerkt der Verfasser, dass man das göttliche „ungewordene" und aus dem Wesen des Vaters aussfließende Licht mit keinem irdischen und geschaffenen verwechseln dürfe. Der Leser erinnert sich leicht, woher diese Denkbestimmungen geschöpft sind. — Im ganzen halten sich auch die nächstfolgenden Abschnitte in den Grenzen der älteren dogmatischen Überlieferung. Über Sünde und Erbsünde (ἁμάρτημα προπατορικόν) entschließt sich das Bekenntnis zu bestimmteren Definitionen, die gleichwol die lateinische und protestantische Schärfe keineswegs erreichen. Was der Urmensch besaß, war ein völliges Nichtwissen der Sünde, verbunden mit ethischer Gerechtigkeit und Reinheit der höchsten Intelligenz; er kannte Gott und die Welt und stand im Gleichgewicht des Willens (S. 84). Dagegen verlor er durch den Ungehorsam die Vollkommenheit der Vernunft und Erkenntnis, und der Wille neigte sich übermächtig (ἔκλινε περισσότερον) zum Bösen. Sein Fall war der der Menschheit überhaupt, one dass jedoch die Fortpflanzung der Seelen anders als creatianisch verstanden werden dürfte (93). Verderbliche Schwächung der Natur hat also wirklich stattgefunden, nicht Zerstörung derselben, denn das sittliche Vermögen blieb so weit zurück, dass die Darbietungen des göttlichen Geistes und der Gnade frei ergriffen werden können. Bekanntlich ist diese letztere gemäßigte Auffassung der griechischen Theologie unentbehrlich, und nur dieser Synergismus macht ihr überhaupt die Probleme von der Freiheit und Erwälung lösbar. Dass sich auch unsere Lehrschrift in den zugehörigen Begriffen sicher und geschickt bewegt, zeigt z. B. die S. 95 gegebene Vergleichung von πρόγνωσις, προορισμός und πρόνοια; das göttliche Vorherwissen geht voran, demnächst und von diesem bedingt folgt das Bestimmen, sodass drittens die Vorsehung beide in sich zusammenfassen, verwalten und in der höchsten Leitung der irdischen Dinge zu ihrem Rechte bringen kann. — Übergehen wir die ziemlich einfach gehaltene Christologie, die dem Symboltext folgt (S. 98 ff.), die Lehre von der Einigung der Naturen und die sehr ungefären Angaben über Christi versönendes und erlösendes Leiden

(S. 114), so verdienen weiterhin hauptsächlich die Artikel über Kirche und Mysterien Aufmerksamkeit. Man würde irren, erwartete man an dieser Stelle eine heftige Polemik gegen Rom und das Papsttum. Statt einer solchen vernehmen wir einfache, mit unerschütterter Gravität aufgestellte Thesen wie aus dem Munde des kirchlichen Altertums, das seine historischen Erinnerungen nicht verleugnen will. Christus allein ist das Haupt der Kirche. Die Mutterkirche ist Jerusalem, obgleich nachher die christlichen Kaiser den höchsten kirchlichen Rang an Alt- und Neu-Rom verliehen haben (S. 154—156). Beide Städte sind also, das ist zu schließen, mehr von den Menschen als von Gott ausgezeichnet und erwält, und Rom besitzt keinen Vorzug vor Konstantinopel. Die Kirche aber ist wesentlich vorhanden, wo ihre Vorschriften und Grundsätze der waren Gottesanbetung, des Fastens, der Anerkennung des Klerus u. s. w. beobachtet werden. Was die Zal der Sakramente oder Mysterien betrifft, so wird durch Mogilas die Siebenzal kirchlich sanktionirt, und diese Entscheidung war nicht neu, aber durch schwankende und ungleichartige Antecedentien erschwert. Wir glauben in diesem Punkt an eine allgemeine Einwirkung des Abendlandes ungeachtet dessen, daſs bisher nicht nur einzelne Latinisirende, sondern auch orthodoxe Griechen sich für die Feststellung von sieben Sakramenten ausgesprochen hatten. Auch die Erklärung des Einzelnen verrät mehrfach den Einfluſs der neueren kirchlichen Entwicklung. Denn wenn wir bei dem über Taufe, Konfirmation, Priesterweihe Gesagten leicht auf ältere Vorstellungen zurückgefürt werden: so geht doch die *μετουσίωσις*, die im Abendmal stattfinden soll, entschieden über die alte *μεταβολή* hinaus; es ist keine Transformation, sondern eine eigentliche Transsubstantiation (*ἡ οὐσία εἰς τὴν οὐσίαν μεταβάλλεται*) und sie hat nur darin wider etwas Eigentümliches, daſs der sakramentlichen Verwandlung ein änlicher innerer Akt der mystischen Einverleibung mit Christus zur Seite steht (S. 178 ff.). Übrigens sind die Mysterien nach griechischer Ansicht Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Kindschaft und Heilmittel des sündhaft erkrankten geistigen Lebens (S. 171).

Der zweite Teil der Schrift hat die Hoffnung zur Überschrift, d. h. das Vertrauen auf die von Christus teils dargebotene, teils verheißene Gnade, und da diese hoffende Zuversicht im Gebet des Herrn und in den Seligpreisungen der Bergpredigt ihren vorbildlichen Ausdruck findet: so knüpft sich die weitere Darlegung an diesen doppelten Text. Die Benutzung der Makarismen war ebenfalls nicht neu, sondern seit Chrysostomus in mystischen und asketischen Schriften des Mittelalters üblich. Indem nun der Inhalt in das Ethische und Praktische übergeht, fehlt es sehr an dem systematischen Zusammenhang des ersten Teils. Die Auslegung wird durch kirchliche und asketische Gesichtspunkte bedingt. An die Stelle der inneren Entwicklung tritt die lose Anreihung und Aufzälung des Gleichartigen, wie sie die späteren Griechen liebten. Wie S. 145 nach Apok. 4, 5 und Jes. 11, 2 sieben Charismen und S. 152 nach Gal. 5, 22 neun Früchte des h. Geistes unterschieden werden: so soll es S. 159 neun kirchliche Vorschriften geben, zu welchen das Fasten, das regelmäßige Sündenbekenntnis (viermal im Jar), die Schonung der Kirchengüter und die Enthaltung von häretischen Büchern gehören. Dagegen sind sieben leibliche und sieben Seelenpflichten der Barmherzigkeit anzunehmen (S. 239 ff.); mit Hilfe einer sehr äußerlichen Teilung wird die Zal wirklich herausgebracht, aber auch der Ernst und Nachdruck ist anzuerkennen, mit welchem die Tröstung der Gebeugten, die Belehrung der Zweifelnden, die Beratung der Unschlüssigen dem Schüler ans Herz gelegt wird. Daſs Gastfreundschaft ausdrücklich in dieser Reihe auftritt, erklärt sich aus der Landessitte. Neun und Sieben erscheinen also neben der Drei als die religiös bedeutsamen Zalen, die erste hat in den Klassen der Engel, die zweite in den Sakramenten und deren Wirkungen ihre vornehmste Darstellung. Die hiermit eröffnete Tugend- und Pflichtenlehre setzt sich ferner im dritten Teil unter dem Titel der Liebe und in der Auslegung des Dekalogs auf änliche Weise fort. Aus den drei christl. Haupttugenden ergeben sich zunächst die Obliegenheiten des Gebets, des Fastens und der Woltätigkeit, dann die wichtigen Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung, ganz nach ihren klassischen Namen. Ihnen stellt sich

sodann die Reihe der Laster und Sünden, der lässlichen wie der Todsünden, gegenüber, das höchste Gebot aber spricht die gemeingültige Norm des Handelns aus. Eine evangelisch-freie Auffassung der christlichen Lebensaufgabe kann sich in den gegebenen asketischen, vorschriftlichen und ceremoniellen Schranken nicht Ban brechen. Indessen finden sich zuweilen tiefer greifende Erwägungen, z. B. S. 296, wo beantwortet wird, wiefern das zweifache Gebot Christi den ganzen Dekalog in sich begreife, oder S. 297, wo erklärt wird, warum das erste Gebot die Erkenntnis Gottes von sich selber ausdrücke. Das erste und zweite Gebot gibt auch Gelegenheit, die kirchlich vorgeschriebene Anrufung der Heiligen und den Gebrauch der Bilder zu rechtfertigen. Die Erledigung dieser Schwierigkeiten ist verständig und naiv zugleich. Die Heiligen werden als Freunde Gottes angerufen, nicht angebetet, und dass sie überhaupt von den irdischen Dingen Kenntnis haben, muss durch Annahme einer göttlichen Gnadenmitteilung erklärt werden (S. 300). Es ist ferner ein großer Unterschied zwischen Idolen (εἴδωλον) und Bildern (εἰκών); jenes sind menschliche Erfindungen, dieses sind Darstellungen wirklicher Dinge und Personen, also wol geeignet, die Anschauung von dem Sinnlichen zum Himmlischen und zu Gott selber emporzutragen. Die Verehrung gilt alsdann nicht ihnen, sondern dem vergegenwärtigten Göttlichen oder Heiligen. Bilder sind das notwendige Hilfsmittel der Anrufung der Heiligen, doch werden sie, wird naiv hinzugesetzt, nur dann ihrem Zweck entsprechen, wenn jedes Bild seine Aufschrift hat. Gewiss ist merkwürdig, dass die griechische Kirche sich dem Bilderdienst mit solcher Unbefangenheit überließ, indem sie durch die Verwerfung aller plastischen Abbildungen und Statuen vor der Gefar der Idololatrie sichergestellt zu sein glaubte.

Wir haben in dieser Übersicht viele Einzelnheiten unberürt gelassen, den Sinn und Geist des Ganzen aber hoffentlich hinreichend kenntlich gemacht. Der Charakter des damaligen griechischen Glaubenssystems und Kultus spricht sich in unserer Lehrschrift rein und richtig aus. Es ist der Standpunkt des alten Katholizismus, wie ihn das griechisch-orientalische Kirchentum Rom gegenüber fortgepflanzt und festgehalten hat. Die griechische Kirche, wie sie in dieser Urkunde erscheint, will die ware orthodoxe sein, one den Partikularismus zu erkennen, in welchen sie durch träge Schonung ihrer Eigenheiten hineingeraten ist. Sie steht dem katholischen Prinzip ungleich näher als dem protestantischen. Aber indem sie die altkirchlichen Erinnerungen inniger und treuer festhält als die römische und überhaupt weit weniger von hierarchischer Klugheit geleitet wird, und indem sie die Fehler nicht merkt noch würdigt, denen der Protestantismus begegnen will, bewart sie sich eine religiöse Simplicität und Aufrichtigkeit, der wir ihren christlichen Wert nicht absprechen dürfen. Man hat der Bekenntnisschrift des Mogilas den entgegengesetzten Vorwurf gemacht, dass sie lutheranisire und romanisire, weil namentlich der lateinisch gesinnte Meletius Syrigus an der letzten Redaktion großen Anteil gehabt habe. Die erstere Anklage kann nur auf Missverständnis beruhen und lässt sich mit keinem sicheren Merkmal belegen. Die andere möchte nur insofern einen Sinn haben, als die griechischen Eigentümlichkeiten in Bezug auf Fegefeuer, Ungesäuertes, Kreuzeszeichen, Ölung, Fasten u. dgl. einfach und one eigentliche Angriffe gegen Rom und das Papsttum festgehalten werden. Die Sakramentslehre hat sich allerdings unter dem Einfluss des Abendlandes ausgeprägt. Sonstige Neigungen nach der lateinischen Seite finden sich nicht, und ob jenes gemäßigte Verhalten erst den Meletius Syrigus zum Urheber gehabt, lässt sich aus den vorhandenen Materialien nicht mehr ermitteln.

An kirchlicher Autorität nimmt die Homologie des Mogilas unter den neueren griechischen Bekenntnisschriften die erste Stelle ein. In Rußland kam dieselbe vollständig zur Geltung; sie wurde von den Patriarchen Joachim und Adrianus genehmigt, Peter der Große, obgleich er mit deren Ausfürlichkeit unzufrieden war, bestätigte sie in der 1723 herausgegebenen Kirchenordnung, ließ sie durch Ausgaben und Auszüge verbreiten und mit der üblichen Liturgie des Chrysostomus verbinden. Für die übrige griechische und orientalische Kirche war ein öffentliches Ansehen durch die Beistimmung der Patriarchen gewärleistet; durchaus

billigend erklärten sich nachher 1672 die Synode von Jerusalem und gleichzeitig der Patriarch Dionysius von Konstantinopel. Indessen darf man nach der ganzen Natur der morgenländischen Christenheit die Gültigkeit dieses Buches wie jedes änlichen keineswegs auf alle Teile dieser Kirche in gleichem Grade ausgedehnt denken.

Vgl. noch Hottinger, Analecta hist. theol. dissert. VII; Zeltneri, Breviar. controvers. cum eccl. Gr. et Ruthen. p. 17. 18; Koecher, Bibl. symbol. et catech. p. 45; Feuerlinus, De Religione Ruthenorum hodierna, 1745, p. 16. Dazu die Prolegomena von Hofmann und Kimmel, welcher S. 62 ff. auch über die vorhandenen Texte und Ausgaben genau und kritisch berichtet. **Gaß.**

Molanus, Gerhard Walther, lutherischer Theologe aus der Schule Calixts, wurde in Hameln an der Weser, wo sein Vater Syndikus und Advokat war, am 22. Oktober alten oder am 1. November neuen Stils 1633 geboren und auf der braunschweigischen Landesuniversität Helmstädt gerade noch unter Calixtus selbst, welcher bis 1656 lebte, und unter dessen Schülern und Kollegen Gerhard Titius, Joachim Hildebrand u. a. gebildet. Dieselbe theologische Schule erhielt gerade damals auf der schaumburgischen Universität Rinteln die Alleinherrschaft, seitdem sie nach dem westfälischen Frieden den reformirten Landgrafen von Hessen-Kassel allein überlassen war und diese die Pflicht hatten, den heftigen gegenseitigen Hass der Lutheraner und Reformirten in ihrem Lande möglichst zu versönen; schon Landgraf Wilhelm VI., der Veranstalter des Friedensgesprächs zu Kassel 1661, und nach dessen frühem Tode 1663 seine Wittwe, Hedwig Sophia, die Schwester des großen Kurfürsten von Brandenburg, sorgten daher, dass nur aus der von Hass gegen die Reformirten befreitesten Schule lutherischer Theologen, also aus der helmstädtischen, die theologischen Professuren zu Rinteln besetzt wurden. So wurde jetzt zu drei unmittelbaren Schülern Calixts, welche nach dem Ausscheiden der strengen Lutheraner Balthasar Mentzer II. und Jos. Gisenius († 1658) die theologische Fakultät ausmachten, Joh. Henichen, Peter Musäus und Heinrich Eckard *), noch im Jare 1659 ein vierter, Molanus, dorthin berufen, anfangs nur als Professor der Mathematik, seit 1664 zugleich als außerordentlicher und bald darauf auch als ordentlicher Professor der Theologie; fünfzehn seiner besten Jare, vom 26. bis zum 41., blieb Molanus in dieser zwiefachen akademischen Wirksamkeit, wurde Doktor und Dekan in beiden Fakultäten, auch dreimal Rektor der Universität und zuletzt Konsistorialrat und Professor Primarius; schon 1663 hatte man ihn auf dem Schlosse zu Kassel eine Gedächtnisrede auf den Landgrafen Wilhelm VI. halten lassen **); seine Schriften aus dieser Zeit ***) waren teils mathematischen Inhalts, wie schon seine Antrittsrede de ineptiis astrologorum gehandelt hatte, teils theologischen; unter den letzteren zeigte seine Inauguralschrift „de communicatione et praedicatione idiomatum, qua inter alia ostenditur humanam Christi naturam extrinsecus omnipotentem appellari posse“ (Rinteln 1665) ganz die Grundsätze und Methode Calixts im Ausscheiden weniger Grundzüge der fraglichen Lehre als dem gemeinsam anerkannten Fundament derselben und im Übergeben aller spezielleren Dissense bloß an die Bearbeitung der Schule, auch in dem Fleiß der dogmengeschichtlichen Erläuterung, in der Anerkennung auch gegen katholische Gelehrte, wie Petavius, und selbst in der Überschüttung mit Reminiscenzen aus den Klassikern, wie sie auch mehrmals in den stärksten Ausdrücken in das Lob des Lehrers ausbricht.

Im Jare 1674 wurde Molanus von dem Herzoge Johann Friedrich nach Justus Gesenius Tode (s. d. Art. Bd. V, S. 143) nach Hannover berufen, um die Direktion des dortigen Konsistoriums und durch diese des Kirchenwesens des

*) Über alle diese s. Anton Dolle, Lebensbeschreibung aller Professorum Theol. zu Rinteln, Hannover 1752, und Strieders Hessische Gelehrtengeschichte.

**) Gedruckt in laudatio posthuma Guilielmi VI. etc. Cassel 1663, Fol. S. 49—74.

***) Das Verzeichnis aller Schriften von Molanus bei Dolle a. a. O. Th. 2, S. 331—38, und in Strieders Hessischer Gelehrtengeschichte Th. 9, S. 136—145.

ganzen Fürstentums zu übernehmen, und wie er schon 1671 zum Konventual im Kloster Loccum und 1672 zum Koadjutor des Abtes gewält war, so trat er nun nach dessen Tode 1677 auch als dessen Nachfolger ein. Das war eine kirchenregimentliche Stellung, wie sie in gleicher Unabhängigkeit und gleich sehr in altkatholischen Formen, zu welchen Molanus selbst noch einen lebenslänglichen Cölibat hinzutat, an keinem andern Orte der lutherischen Kirche Deutschlands möglich war. Dem Cisterzienserkloster Loccum war auch, nachdem es 1593 die Augsburgische Konfession angenommen hatte, von dem braunschweigischen Herzoge das Fortbestehen in alter Unabhängigkeit und Selbstverwaltung zugesichert und seine evangelischen Äbte wurden nun unter den hannöverischen Landständen zugleich Schatzräte und erste Mitglieder der Prälatenkurie *); und diese Stellung, schon an sich politisch bedeutend und one die sonst gewönlich den deutschen Geistlichen durch die Reformation zuerkannte Ärmlichkeit, verband sich hier mit der Übertragung fast des ganzen landesherrlichen Episkopats, dessen Verwaltung zuerst der katholisch gewordene Johann Friedrich und kaum weniger dessen evangelische Nachfolger Ernst August und Georg ihm, der bis 1722 lebte, fast noch ein halbes Jarhundert hindurch beinahe allein überließen. Molanus benutzte diese Stellung diese lange Zeit hindurch zu einer mehr erhaltenden und beruhigenden, mehr erregte böse Leidenschaften beschwichtigenden, als Neues schaffenden, reformatorischen Wirksamkeit; sein Symbolum war Beati pacifici; als Schüler Calixts hielt er bei der Landesgeistlichkeit auf gelehrte Theologie überhaupt und auf die auch auf der Landesuniversität fortgeerbte calixtinische insbesondere **) und bewirkte er schon dadurch eine Verminderung der polemischen Heftigkeit gegen die andern Konfessionen und des Verdienstlichfindens derselben; er tat manches für Schulen und Kirchenzucht und Kultus one Experimentiren und Übertreibung, stritt tapfer für Unabhängigkeit seiner kirchlichen Konsistorialbureaukratie von weltlichen Behörden neben ihr ***) und erhielt sich nach Oben durch verdientes Vertrauen mehr noch als durch Fügsamkeit one viel Kampf die Identität seines eigenen und des landesherrlichen Willens im Kirchenregiment und dadurch den großen Umfang seiner Wirksamkeit †). Aber diese Erfolge und sein Cölibat, seine Würden und sein anwachsender Reichtum wurden ihm dabei zu einer Versuchung, mehr Wert auf dies alles und auf sich selbst zu legen, als nötig, und für die ihm anvertraute Landeskirche heilsam war; wenn er eine Bibliothek sammelte, welche 12,000 Thaler, und eine Münzsammlung, welche 36,000 Thaler wert war, und „fructus sancti coelibatus“ über den Eingang schrieb ††), so war das nützlich und schön, besonders da er sich von Simonie so frei wusste, nur darf man dabei nicht an ein anderes „ehrliches Kapital“ denken, welches um dieselbe Zeit Hermann Franke sammelte und Jesaia 40, 31 über den Eingang des Hauses schrieb, welches er davon baute.

---

*) Weidemann, Geschichte des Klosters Loccum, Göttingen 1822 in 4°, S. 60. 63. 75.

**) Dolle a. a. O. Th. 2, S. 308.

***) Schlegel, Kirchengesch. von Hannover, Th. 3, S. 353. 360. 376.

†) In dem Gutachten über den Übertritt der Prinzessin Elisabeth zur katholischen Kirche sagt Molanus: „Es stehet keinem Priester zu, sich zum Richter über seine Souveränen aufzuwerfen, gegen sie oder ihre actiones invectivas zu halten oder sonst etwas zu thun, dadurch die Affektion und Respekt der Unterthanen gegen ihre hohe Obrigkeit vermindert werden könnte“. Altes und Neues, Jahrgang 1722, S. 556. Nach dem Zeugnis eines Zeitgenossen, Joh. Dav. Köhlers in Göttingen (Münzbelustigungen Th. 9, S. 57) „hat er guten Freunden, die von ihm einen Rath begehrt, wie sie ihr Leben klüglich und glücklich in der Welt einrichten könnten, die drei Regeln angewiesen: 1) superioribus reverentiam et obedientiam praesta, 2) officium tuum fac taliter qualiter, 3) stultum est laborare ubi quiescere possis“. S. auch Tholuck, 17. Jahrh. 2, 57. Aber in seinem Testamente kann er „betheueren, wie er von Anfang seines Kirchendirektorates 1674 viel hundert Candidatos zu Pfarrdiensten — und zum Stück Brot geholfen habe, Gottlob aber ohn alle Geschenke, Corruption oder Simonie“, auch nicht „für die Recommendationes bei meinem gnädigsten Fürsten und darauf allemal erfolgter ohnfehlbaren Beförderung“.

††) Strieder a. a. O. S. 135; Dolle a. a. O. S. 328 ff.

Eine noch bedeutendere kirchliche Wirksamkeit weit über die Grenzen der hannöverischen Landeskirche hinaus schien Molanus durch seine Teilnahme an Unionsverhandlungen mit den Reformirten und mit der katholischen Kirche erhalten zu sollen; doch machte er hier bald die Erfarung, dass der Schmerz über die Zerrissenheit der Kirche und die Anerkennung der Pflicht, an ihrer Heilung zu arbeiten, nicht auch schon die Ausfürbarkeit dieser in einer gegebenen Zeit verbürge.

Über die Union mit den Reformirten sich zu äußern, erhielt Molanus eine erste Veranlassung durch die Aufhebung des Edikts von Nantes und die dadurch veranlasste Aufnahme französischer Flüchtlinge im Hannoverischen, und die im Jare 1690 ihnen dort gewärten Privilegien *); bei dieser Gelegenheit spricht es Molanus in einem auch von Leibnitz mitunterzeichneten Gutachten aus, „dass auch den moderatis, ja moderatissimis, d. i. denjenigen evangelicis, welche die absonderlichen Lehren der Reformirten nicht für fundamental, sondern vielmehr die Reformirten für Brüder in Christo halten, je dennoch vor einer solchen per declarationem publicam einzufürenden Toleranz billig grauet, weil die conditio der evangelischen Kirche dadurch immer schlimmer geworden", hat aber, um dies zu beweisen, bloß seine in Rinteln gemachten Erfarungen anzufüren, wie die hessische Regierung dort nach dem Kasseler Kolloquium vom Jare 1661 reformirte Professoren, Bürgermeister und Ratsherren eingesetzt und für den Gottesdienst der Reformirten eine Kirche eingeräumt und „dann und wann Prediger dahin gesetzt habe, welche die evangelischen Dogmata heftig perstringirten", weshalb denn Musäus nach Helmstädt, Eckard nach Hildesheim gegangen und Henichen früh gestorben sei **). Weitere Veranlassungen, die Union mit den Reformirten zu betreiben gaben die Verheiratung einer Tochter des Kurfürsten Ernst August an den Kurfürsten Friedrich von Brandenburg, dann 1705 Verhandlungen darüber zwischen Anton Ulrich von Braunschweig und dem Könige von Preußen; auch hier wurde Molanus zu Gutachten, zur Kommunikation mit Ursinus u. s. f. herangezogen, und hier scheint er mehr als vorher nachgegeben zu haben, aber die Verhandlungen wurden one Erfolg sehr plötzlich im Jare 1706 durch ein Verbot an Leibnitz abgebrochen ***).

Noch mehr wurde Molanus zu Arbeiten für Herbeifürung einer Union mit der katholischen Kirche herangezogen. Herzog Johann Friedrich wünschte so heftig ihn selbst in die katholische Kirche nachzuziehen, dass er ihm dafür anbot, er wolle ihn dann zu seinem Bischof machen und ihm außer einem dieser Stellung angemessenen Einkommen noch ein Geschenk (oder eine Dotation für das Bistum?) von 100,000 Thalern dazu geben; Molanus schlug statt seiner nach dem Tode des ersten apostolischen Vikars für Norddeutschland Macchioni († 1676) dem Herzoge den Dänen Steno für diese Stelle und zu seinem Beichtvater vor †). Um dieselbe Zeit begannen auch die Unionsverhandlungen des Roxas de Spinola, welcher zum ersten Male unter Johann Friedrich 1676 und zum zweiten Male unter Ernst August 1683 in Hannover erschienen mehr angeboten zu haben scheint, als er wol nachher hätte ratifiziren lassen können, z. B. Abendmal unter beiderlei Gestalt, Priesterehe, vielleicht gar Suspension des Tridentinums, und mit welchem Molanus von beiden Fürsten zu unterhandeln beauftragt war ††). Daran schlossen sich 1691, 1692 und 1693 noch Verhandlungen zwischen Bossuet und Molanus,

---

*) Schlegel a. a. O. S. 291.

**) Das Gutachten ist abgedruckt hinter Neumeisters Schrift, „Daß das itzige Vereinigungswesen mit den sog. Reformirten allen 10 Geboten, allen Artikeln des apostol. Glaubensbekenntnisses, allen Bitten des V.-U. u. s. w. zuwiderlaufe." Hamburg 1721 in 4°, S. 71—76.

***) Schlegel a. a. O. S. 323—26. 699.

†) S. Molanus eigenes Zeugnis vom Jare 1710 bei Schlegel S. 265—66. Über den Vicariat Mejer, Propaganda, Th. 2, S. 248 ff.

††) Schlegel S. 297 ff; Hering, Neue Beiträge zur Gesch. der ref. Kirche in Preußen, Th. 2, S. 352 ff.

welche man näher kennt *), in welchen man aber noch weniger einig wurde, da Bossuet nicht einmal so viel wie Spinola einräumen konnte. Molanus spricht in seinen Erwiderungen die größte Ehrerbietung gegen Bossuet aus und weiß sich fast in allem dem einig mit ihm, was Bossuet für die gegenseitige Annäherung durch seine „expositoria methodus“, d. h. durch die Nachweisung geleistet habe, in wie vielen Lehren der Dissens zwischen Katholiken und Lutheranern nur auf Missverständnis oder verschiedene Bezeichnung eines gleichen Inhaltes hinauslaufe; er hat nichts dagegen, die Eucharistie „quodammodo proprie dici sacrificium“; er gibt ihm auch zu „de conciliis oecumenicis legitime celebratis dico: Christus nunquam permittet ut ecclesia universalis in concilio aliquid fidei contrarium pronuntiet“ u. dgl. **). Aber das Tridentinum, wo die Protestanten nicht gehört und dennoch verurteilt seien und welches auch nicht von der ganzen katholischen Kirche angenommen sei, z. B. vom deutschen Reiche und näher im Erzbistum Mainz nicht, wo noch Kurfürst Johann Philipp dies seinem Rate Leibnitz bezeugt habe, könne deshalb nicht für legitime celebratum gelten, und wenn dessen Geltung, z. B. seine Vorschrift der Kommunion sub una, nicht für die Protestanten suspendirt werde, sei alles weitere Unterhandeln völlig vergeblich, denn in diesem Punkte könnten und würden die Protestanten nicht nachgeben. Auch mit dem Nachfolger Spinolas († 1695), dem Bischof Grafen von Buchheim, welchen der Kaiser Leopold 1698 nach Hannover schickte, scheint Molanus nicht weiter gekommen zu sein ***). In allen diesen Verhandlungen aber bewirkte wol schon der Ton, in welchem Molanus mit den katholischen Bischöfen verkehrte, die Zugeständnisse, welche er ihnen machte, die Art, wie er sich ihnen gern noch als Cisterzienser näher stellte †) u. dgl., dass er sich um diese Zeit gegen das Gerücht, er werde katholisch werden, in Briefen und Schriften verteidigen musste. Vielleicht machte ihn dies auch noch im J. 1705 etwas vorsichtiger und strenger, als ein Gutachten von ihm gefordert ward über den Übertritt, zu welchem Herzog Anton Ulrich von Braunschweig damals seine Enkelin Elisabeth Christine vor und zu ihrer Verheiratung mit dem nachherigen Kaiser Karl VI. zu nötigen beschäftigt war, denn obgleich er hier von seiner gemäßigten Anerkennung der katholischen Kirche nicht abfiel und die Meinung aussprach, „dass die päpstliche Kirche, excepta communione sub una, in der Lehre lange nicht so schlimm sei, als in cultu“, und dass wer „im Papsttum geboren und erzogen sei“, selig werden könne, so sollte doch daraus nicht folgen, dass ein evangelischer Christ one Sünde gegen sein Gewissen oder nach Röm. 14 auch nur mit zweifelndem Gewissen übertreten dürfe.

Molanus starb, 89 Jare alt, am 7. September 1722. Die bezeichnendste Charakteristik desselben, nicht nur durch ein vorangestelltes calixtinisches Glaubensbekenntnis, sondern auch durch eine sehr spezielle Selbstbeschreibung, gibt sein Testament, welches am vollständigsten bei Strieder a. a. O. Th. 9, S. 108—134 abgedruckt ist, abgekürzter bei Dolle und Köhler a. a. O. und in Jos. A. Chr. v. Einem, Das Leben Gerhardi Walteri Molani, Magdeburg 1734 in 8°, dessen Nachrichten durch die ersteren und durch Schlegel a. a. O. ergänzt werden. Vgl. Hering, Geschichte d. kirchl. Unionsversuche, 2. Bd., 1838, S. 214 ff. **Henke †.**

Molina, Ludwig, trat scheinbar vermittelnd, im Grunde aber nur mit Worten den Gegensatz verdeckend, in den Zwiespalt hinein, welcher sich durch die

---

*) Oeuvres de Bossuet, ed. Migne T. 9 (Paris 1856) gibt diese Verhandlungen in Schriften von Molanus und Bossuet S. 809—1070 ausfürlicher und korrekter (die lateinischen Schriften des Molanus meist auch französisch von Bossuet), als sie sich in der Schrift „super reunione prostestantium cum eccl. cath. tractatus inter Bossuetum et Molanum“, Wien 1782 in 4°, finden; dazu noch S. 1070—1260 Leibnitz Briefwechsel darüber mit Bossuet bis zum Jare 1701.

**) Bossuet a. a. O. S. 848. 871. 1042—43.

***) Schlegel a. a. O. S. 314 ff.

†) Er schließt seine zweite Schrift an Bossuet: „Absolutum pridie festi Paschatis 1693, quando ad vesperam ex breviario sancti nostri ordinis Cisterciensis in hunc modum oratur: spiritum nobis tuae caritatis infunde, etc.

ganze Geschichte der Lehre von der Gnade in der katholischen Kirche hinzieht (die controversiae de auxiliis gratiae), wo Augustinus' Autorität ungeschmälert bleiben und dennoch eine semipelagianische Denkweise Geltung behalten sollte. Bajus (s. den Artik. Bd. II, S. 66) war kaum gestorben, als der Streit in anderer Gegend in eine neue Phase eintrat durch ein 1588 zu Lissabon erschienenes Buch: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, welches außerordentliches Aufsehen erregte. Verfasser desselben war der Jesuit Ludwig Molina, welcher, zu Cuenza in Neucastilien 1535 geboren, schon früh in den Jesuitenorden eintrat, mit großer Auszeichnung Theologie studirte und später ein angesehener Lehrer derselben wurde. Er schloss sich hauptsächlich an Petrus Fonseca, den lusitanischen Aristoteles (s. d. Art. Bd. IV, S. 590) an, lehrte auch teils neben, teils nach diesem seinem Lehrer zu Evora 20 Jare hindurch thomistische Theologie; später wurde er Professor der Moraltheologie in Madrid. Hier starb er den 12. Oktober 1600, 65 Jare alt, von seinen Ordensgenossen hochgeehrt wegen seiner Gelehrsamkeit, Demuth und freiwilligen Armut. Seine Schriften de justitia et jure (6 Bände, 1593—1609) und ein Kommentar über den ersten Teil der Summa des Thomas Aquinas (Cuenza 1592 u. ö.), wie auch historische und andere Werke, haben ihm auch auf andern Gebieten einen angesehenen Namen erworben. Hauptsächlich berühmt aber wurde er durch das oben genannte Werk, seine erste größere Erstlingsschrift, die außer der angefürten, jetzt sehr seltnen Lissaboner Ed. princeps bis ins folgende Jarhundert hinein verschiedene neue Auflagen erlebte (z. B. Cuenza 1592, Lyon 1593, Venedig 1594 u. 1602, Antwerpen 1595 u. 1609, auch noch Antw. 1715). Das Buch bildet eigentlich auch einen Kommentar über gewisse Stellen der Summa des Thomas, durch welchen der Verfasser Augustin und die Semipelagianer in einer Weise in Einklang bringen wollte, „wie es bisher noch von niemanden zu stande gebracht worden". Das Wissen Gottes, determinirt durch seinen Willen, sei zwar, wie der Grund aller Dinge, so auch derjenige der freien Handlungen des Menschen. Deus semper praesto est per concursum generalem libero arbitrio, ut naturaliter aut velit aut nolit prout placuerit. In dem Willen entwickelt sich die Freiheit nach vorhergegangenem Urteil der Vernunft formaliter. Durch das Mitwirken (concursus) Gottes kann der Mensch auch one einen besonderen Gnadenbeistand etwas moralisch gutes verrichten, welches seinem natürlichen Endzwecke gemäß ist, wenngleich nicht dem übernatürlichen, d. h. dem, wodurch das Wachstum in der Gnade oder das ewige Leben erlangt werden könnte. So oft aber nun der freie Wille durch seine natürlichen Kräfte bereit ist, alles zu versuchen, was er von sich selbst kann, um dasjenige zu erlernen und anzunehmen, was entweder den Glauben oder den Schmerz über die Sünden und die Rechtfertigung betrifft: so erteilt ihm Gott die zuvorkommende Gnade und jenen Beistand, damit er es so thue, wie es zur Seligkeit nötig ist. Nicht als verdiene er sich dadurch jenen Beistand in irgend einer Art, wenn er gleich one Hilfe der Gnade Versuchungen widerstehen, ja sich zu einem oder dem andern Akte des Glaubens, der Liebe und der Reue erheben könne. Sondern Christus hat uns dies durch sein Verdienst verschafft; um seinetwillen gewärt Gott uns die Gnade, durch welche wir die übernatürlichen Wirkungen der Heiligung erfaren. Allein auch bei diesem Empfangen und Wachsen der Gnade ist der freie Wille unaufhörlich tätig. Es steht doch bei uns, die Hilfe Gottes wirksam oder unwirksam zu machen. Auf der Vereinigung des Willens und der Gnade beruht die Rechtfertigung: beide sind verbunden, wie ein par Männer, die an Einem Schiffe ziehen.

Mit dieser Lehre verträgt sich die unbedingte Vorherbestimmung Gottes, wie Augustin und Thomas sie lehren, offenbar nicht; sie erscheint Molina viel zu hart und grausam. Gott teile vielmehr allen die Kraft mit, zu ihrer Seligkeit frei mitzuwirken, von denen er vorhersieht, dass sie ihren Willen seiner Gnade hingeben würden. Hier tritt die merkwürdige Annahme von einer scientia media ein, die er wol nicht zuerst aufgestellt, sondern von seinem Lehrer Fonseca überkommen, aber zuerst mit jenem Namen benannt und ausfürlich entwickelt und in

Anwendung gebracht hat. Der Zusammenhang, in welchem er diesen Begriff aufstellt, ist folgender. Er wirft die Frage auf, ob Gott eine Kenntnis zufälliger zukünftiger Dinge habe, also wisse, was unter gewissen Umständen hätte geschehen können. Es sei, sagt er, eine dreifache Erkenntnisart zu unterscheiden: 1) eine ganz natürliche, wodurch Gott die Dinge sieht, wie sie durch ihn unmittelbar oder mittelbar hervorgebracht sind, scientia simplex; 2) eine ganz freie, libera, da er uneingeschränkt erkennt, was nach seinem allmächtigen Willen geschehen wird; endlich aber 3) eine scientia media, da Gott aus der höchsten unerforschlichen Übersicht eines jeden freien Willens in seinem Wesen eingesehen hat, was derselbe nach seiner Freiheit tun würde, wenn er in irgend welcher menschlichen Ordnung der Dinge seine Stelle bekäme, obgleich er, wenn er wollte, das Gegenteil tun könnte. Diese dritte Art der Erkenntnis kann weder frei noch natürlich heißen, sie hat aber zum Teil die Bedingungen dieser beiden Arten der Erkenntnis an sich. Dass dies sich so verhalte, wird dadurch begreiflich, weil nichts in der Macht des Geschöpfes sein kann, das nicht auch in Gottes Macht sei. Er kann durch seine Allmacht unsern Willen lenken, wohin er will, nur nicht zur Sünde; diese kann er wol zulassen, nicht aber befehlen oder dazu antreiben. Dass ein Mensch sie tue, kommt nicht von Gottes Vorherwissen derselben, sondern umgekehrt: Gott weiß es, weil das mit freiem Willen begabte Geschöpf unter der Bedingung, dass es in einer gewissen Ordnung der Dinge seinen Stand habe, nicht unterlassen kann, sie frei zu tun. Gott wirkt daher ex consensu hominis praeviso: er beseligt oder verdammt die Menschen, je nachdem er weiß, dass sie unter Umständen treu und fromm oder widerspenstig und böse sein würden. Molina sucht zu zeigen, wie diese Erkenntnis die göttliche Vorsehung so wenig aufhebe oder hindere, dass sie vielmehr ein Licht und eine vorläufige Kenntnis (notitia praerequisita) in Gott von Seiten des Verstandes zur Vollendung der Vorsehung sei. Die Prädestination ist demnach der durch das Vorherwissen Gottes bestimmte, daher auf den menschlichen freien Willen Rücksicht nehmende Gnadenwille Gottes.

Obgleich diese Lehren sich durch Popularität und dadurch empfahlen, dass sie möglichst weit von den Lehren der Häretiker, Luthers und Calvins, sich entfernten, so begegnete dieser Semipelagianismus doch einem allgemeinen Widerspruche. Selbst Jesuiten, wie Professor Henriquez zu Salamanca, Mariana in Toledo, bekämpften Molina anfänglich. Viel heftiger erhoben sich aber die Dominikaner als Ordensgenossen des doctor angelicus gegen ihn, besonders Dominikus Banesius (Bañez) und Thomas de Lemos. Eine öffentliche Disputation zu Valladolid, ja selbst eine Anklage des Buches bei der Inquisition war die Folge davon. Der Streit entbrannte immer heftiger. Dass Molina in der 1595 zu Antwerpen veröffentlichten neuen Ausgabe seines Werkes umfassende Retraktationen aus Anlass der wider ihn ergangenen Angriffe vorgenommen habe, ist zwar seitens späterer Gegner seines Standpunktes, namentlich von dem unten zu erwänenden le Blanc (Serry), behauptet worden; allein genauere Vergleichung der verschiedenen Drucke mit einander lehrt die vorgenommenen Änderungen als ganz unwesentlicher Art kennen. In Warheit ist Molina seinen Lehren bis zu seinem Tode treu geblieben. — Schon längere Zeit vorher war Papst Clemens VIII. zur Entscheidung aufgerufen worden. 1596 wurden demselben, nachdem schon zwei Jare früher alle Streitigkeiten über diese Gegenstände in Spanien verboten worden, bis die Kirche darüber entschieden haben würde, die Akten zum Spruche zugesandt. Er befragte die angesehensten Theologen und Bischöfe darüber, erkannte aber bald, dass die Verwerfung der 60 Sätze Molinas, welche man angeklagt hatte, für die römische Kirche eben so gefärlich sein würde, wie deren Annahme. Daher ward das gewönliche Mittel angewandt, wo etwas in der Schwebe gehalten werden sollte: es ward 1598 eine Kongregation zur Untersuchung der Sache eingesetzt, welche unter dem Namen der Congregatio de auxiliis gratiae berühmt wurde und der streitigen Angelegenheit nach und nach zallose Sessionen widmete. Vor ihr fürten nun Jesuiten und Dominikaner ihre Sache im Geiste ihrer Orden ganz als Parteiangelegenheit.

Unter den Jesuiten oder Molinisten waren es Franz Toletus und Franz Suarez, welche sich besonders hervortaten. Molina selbst sowie P. Clemens VIII. wurden bald vom irdischen Schauplatze abgerufen. Wärend der ersten Jare Pauls V (seit 1605) dauerte der Streit mit Heftigkeit fort. Die Jesuiten wußsten sich der ihnen widerholt drohenden Verdammung durch allerlei Künste und besonders durch ihr politisches Ansehen zu entziehen, indem sie sogar Erscheinungen der Jungfrau Maria vorgaben, die ihre Lehre bestätigt habe; sie behaupteten, es handle sich nicht um Glaubenssätze, drohten mit einem allgemeinen Konzil u. s. w. Eine bereits ausgefertigte Verdammungsbulle wider sie wurde wegen der Verdienste, die sie sich im Kampfe des Papstes mit der Republik Venedig erworben hatten, zurückgehalten und gelangte nicht zur Publikation. Seit 1607 ließ Paul V. die Kongregation ihre Sitzungen einstellen, indem er zu gelegener Zeit eine Entscheidung zu geben versprach. Statt dieser Entscheidung, welche überhaupt niemals erfolgt ist, erließ der Papst im J. 1611 ein Verbot jedes ferneren Streites über die Angelegenheit der auxilia gratiae. Seine Nuntien mußsten den geistlichen Oberen aller Länder ein auf den genannten Gegenstand bezügliches Druckverbot insinuiren (... ne sinant imprimi in materia de auxiliis, etiam sub praetextu commentandi S. Thomam, aut alio modo; et qui volunt de hac materia scribere et imprimere, prius mittant tractatus et compositiones ad hanc S. Inquisitionem).

Nicht ganz ein Jarhundert nach dieser päpstlichen Unterdrückung des Streites schrieb der Dominikaner Hyacinthe Serry, pseudonym als Augustin le Blanc, die Geschichte der Kontroverse in Gestalt eines stattlichen Folianten: Historia congregationis de auxiliis divinae gratiae, Lovan. 1700. Seiner Darstellung trat als Anwalt des molinistischen Standpunktes der Jesuit Livinus Meyer unter dem Namen Theodorus Eleutherius gegenüber mit s. Hist. controversiarum de div. gratiae auxiliis (Antwerp. 1708, fol.). Vgl. noch Gieseler, K.-G. III, 2, 613—623; Hurter, Nomenclator liter. rec. theol. cath. I, 109—112.— Dasſ die semipelagianische Denkweise Molinas über die mehr augustinisch gerichtete Theorie der Thomisten in der neueren römischen Tradition faktisch die Vorherrschaft errungen hat, ist bei mehr als nur Einem Anlasse ersichtlich geworden; so namentlich schon gelegentlich der Streitigkeiten der Jesuiten mit ihren jansenistischen Gegnern im 17. und 18. Jarhundert. Neuestens hat der Jesuit Gerhard Schneemann in den Schriften: „Die Entstehung und Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse“ (Freiburg i. Br. 1879. 1880 — Abdr. aus den Ergänzungsheften zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ Nr. 9—14) und Controversiarum de div. gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (Friburg. Brisg. 1881) zu zeigen unternommen, dasſ Molina sowie die ihm folgenden jesuitischen Theologen die Autorität des heiligen Thomas, ja selbst die des Augustinus, mehr für sich hätten, als die älteren Thomisten im engeren Sinne, z. B. jener Bañez. Auch noch von anderer Seite her hat man in unserem Jarhundert Molinas Lob gesungen. De Maistre (De l'église gallicane I, 1, 9) bewunderte ihn als „un homme de génie, auteur d'un système à la fois philosophique et consolant, sur le dogme redoutable qui a tant fatigué l'esprit humain, système qui n'a jamais été condamné et qui ne la sera jamais“. Und Pater Gury belobt ihn wegen seiner Leistungen auf moraltheologischem Gebiete, als probabilistam rationum et doctrinae soliditate gravissimum (vgl. Hurter, l. c. p. 111). **Pelt † (Zöckler).**

Molinos, der Urheber des Quietismus. In der geistigen wie in der physischen Welt gibt es ein Gesetz der Jareszeiten, nach welchem, wenn die Zeit gekommen ist, one sichtbaren Zusammenhang in den verschiedensten Gegenden verwandte Produkte ans Tageslicht treten. Wie am Ende des 15. Jarhunderts eine kirchlich doktrinelle reformatorische Bewegung teilweise one sichtbaren Zusammenhang durch einen großen Teil Europas ging, so am Ende des 17. eine mystisch-spirituelle. In derselben Zeit, in welche in Deutschland die Bewegungen des Mystizismus und Pietismus fallen, tritt in England das Quäkertum auf, in Frankreich der Jansenismus und Mystizismus, in Italien und Spanien der Quietismus.

Es war im Jare 1669 oder 1670, als der spanische Priester Michael Molinos, Dr. theol., aus vornehmer aragonesischer Familie gebürtig (geb. zu Saragossa den 21. Dezember 1640) durch Privatverhältnisse veranlaſst, in Rom sich niederließ. In der Übung der Beichte und anderen kirchlichen Ceremonieen nicht eben streng, erwarb er sich doch den Ruf ausgezeichneter Frömmigkeit, sodaſs die angesehensten Familien ihm als Beichtvater das Vertrauen, mehrere der vornehmsten Geistlichen ihre Freundschaft schenkten. So zälten zu seinen Freunden die drei nachmaligen Kardinäle Colloredi, Ciceri und Petrucci, auch die Kardinäle Cassanata, Carpegna, Azzolini, d'Estrées (ein Schüler des freisinnigen Launoi), sowie endlich Benedikt Odeschalchi, der nachmalige Papst Innocenz XI (s. d. Art. Bd. VII, S. 350). Kurz vor der Stulbesteigung dieses Letzteren (1676), der auch als Papst den frommen spanischen Priester seines besonderen Vertrauens zu würdigen fortfur, ja ihm einen päpstlichen Palast zur Wonung anwies, hatte Molinos seine Hauptschrift veröffentlicht, den „Geistlichen Wegweiser": Guida spirituale, che disinvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all acquisto della perfetta contemplazione e del ricco tesoro della pace interiore (Roma 1675. 12°). Sowol diese Schrift, zu deren Publikation der Franziskanerprovinzial Giovanni di Santa Maria den widerstrebenden Verfasser gedrängt hatte, als der gleichfalls wider dessen Willen gedruckte Nachtrag dazu über die tägliche Kommunion (Breve trattato della cottidiana communione), welchen ein ungenannter Freund aus dem Spanischen ins Italienische übertrug und zunächst als besonderen Traktat herausgab (bis dann seit 1678 ein der Hauptschrift in der Regel beigegebener Anhang daraus wurde), erregten ungemein großes Aufsehen und fanden Verbreitung in zalreichen Auflagen, seit 1687, wo Franckes lat. Übersetzung erschien (s. u.) auch außerhalb Italiens bei Katholiken wie Protestanten. Für den Verfasser sollte, ungeachtet des Ansehens, welches er als Günstling des Papstes und beliebtester Seelsorger und Beichtvater Roms genoſs, das Büchlein nur allzubald verhängnisvoll werden. Schon längere Zeit vor seinem Bekanntwerden hatte der Jesuitismus in Frankreich seine Tätigkeit gegen den Protestantismus außerhalb der Kirche sowie gegen den Jansenismus und Mystizismus innerhalb derselben zu entwickeln begonnen. Im ganzen einer verständigen traditionellen Theologie zugetan, besaß er allerdings auch Repräsentanten einer inneren Frömmigkeit in seiner Mitte, doch immer unter strenger Zucht der Reflexion und Autorität. Die allein auf die innere Beschaulichkeit gerichtetete, den äußeren Frömmigkeitsübungen, insbesondere auch der Beichte abholde Frömmigkeit eines Molinos, zumal bei dem Einfluſs eines solchen Mannes auf das Oberhaupt der Kirche, konnte diesem Orden nur gefärlich erscheinen. Die vereinzelten Bewunderer, welche Molinos selbst in seinen Kreisen, z. B. an den römischen Jesuiten Appiani und Esparza, gefunden hatte, blieben one Einfluſs auf die Haltung des Ordens im Ganzen. Einer seiner Angehörigen, der fanatische Bußprediger und Asket Paolo Segneri, Verfasser einiger noch neuerdings in katholischen Kreisen geschätzten Erbauungsschriften (vergl. die deutsche Ausgabe derselben von Weiskopf, 1852), trat als erster öffentlicher Ankläger wider die Lehren des Guida auf. Er schrieb dawider, zunächst unter Vermeidung schärferer Polemik, sowie one des Molinos' Namen zu nennen, seine Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione, Bologna 1681). Die dadurch erregte Entrüstung, nicht gegen den Angegriffenen, sondern den Angreifer wurde so groß, daſs die Inquisition eine Kommission zur Untersuchung der Schriften des Molinos und seines Freundes Petrucci (jenes schon oben genannten späteren Bischofs von Jesi und Kardinals, der durch seine Schrift La contemplazione mistica acquistata als Apologet der molinistischen Lehren aufgetreten war) niederzusetzen genötigt war. So stark war indes noch für Molinos die günstige Meinung, daſs die völlige Freisprechung der Angeschuldigten erfolgte und beider Schriften als mit dem Glauben und der Moral der Kirche übereinstimmend bezeichnet wurden (1682). Von dem litterarischen Schauplatze hinweg wurde nun der Kampf auf den politisch-kirchlichen versetzt. Durch den Pater La Chaise wurde Ludwig XIV. bewogen, im Jare 1685 dem Papst die eindringlichsten Vorstellungen zu machen, um ihn zu einem Einschreiten gegen den der Kirche durch

seine Lehren gefärlichen Mann zu bewegen. Wie erzält wird, soll der Papst die Anklage von sich ab an das Inquisitionsgericht verwiesen haben. Sein anfänglich mutiges Zeugnis für den frommen Spanier verstummte nur allzubald, zumal als die Inquisition ihn angeblich „nicht als Papst Innocenz XI., sondern als Benedikt Odeschalchi“ um seinen Glauben zu befragen begann. Molinos wurde noch im Laufe des Jares 1685 verhaftet. Der bei ihm vorgefundene namhafte Briefwechsel — an 20,000 Briefe aus allen Teilen der katholischen Welt — ließ die Inquisitoren einen tieferen Einblick nicht nur in die weite Verbreitung dieser mystischen Lehrweise, sondern warscheinlich auch in die für die herrschende Kirchenpraxis, möglicherweise hie und da auch für die Sittlichkeit bedenklichen Folgen derselben tun. Den anfänglich auch vorgeforderten Petrucci entließ man zunächst wider; Molinos aber wurde im Gefängnis zurückbehalten, um ihn zum Widerruf zu bewegen. Zwei Jare, damit die für ihren Liebling erhitzte Volksgunst sich inzwischen abküle, ruhte scheinbar der Kampf, bis plötzlich im Februar 1687 an 200 Personen, zum Teil vom höchsten Range, wegen „quietistischer“ Grundsätze von der Inquisition eingezogen werden. Mit diesem neuen Ketzernamen wird nämlich jene Richtung auf die „innere Ruhe“ bezeichnet, welche bei Molinos einen besonders kräftigen Ausdruck gefunden hatte, nachdem sie schon längst in der katholischen Mystik als höchstes Ziel der Frömmigkeit betrachtet worden war. Am 28. August 1687 wurde das Verdammungsdekret der Inquisition über die Lehren des Molinos ausgefertigt, 3 Monate darauf vom Papst — sei es weil er seine Privatüberzeugung seinem Amte unterordnen zu müssen meinte, oder weil er wirklich von den naheliegenden Missbräuchen sich überzeugt hatte — bestätigt. Dem Feuertode entging Molinos; denn derselbe Mann, welcher sich jarelang im Gefängnis der Revokation geweigert, entschloss sich dazu, als das Dekret gefällt war! Mit Überzeugung? Ebensowenig lässt sich dies glauben als bei einem Savonarola. Molinos Abschiedsworte an den Mönch, welcher ihn in die Gefängniszelle begleitete, lauteten: „Lebe wohl, mein Vater, wir sehen uns wider am Tage des Gerichtes, und dann wird es sich zeigen, ob die Warheit auf meiner oder auf eurer Seite gewesen!“ Jedenfalls erscheint der vorgehende Widerruf nicht so unbegreiflich bei dem Mystiker, welcher nichts für gefärlicher erklärt, als das fidarsi del proprio giudicio, und der ausdrücklich die Unterwerfung unter den Beichtvater fordert „auch da, wo dessen Ratschläge der eigenen Einsicht am meisten entgegenstehen oder wo dessen Leben die Lehre Lügen straft“ (I. II. c. 9. 10). Wenn vielleicht auch nicht aus änlichem dogmatischem Glauben, wie der Fenelons, mochte er also doch nach ethischer Überzeugung die Unterwerfung für das Richtige ansehen, nachdem das Urteil über ihn gefällt war. Schon im Jare 1693 wurde das Gerücht seines Todes verbreitet, später aber in den Zeitungen die Nachricht gegeben, dass er, nach dreimonatlicher Krankheit, erst am 28. Dezember 1697 gestorben sei. Seine Leiche wurde in demselben Dominikanerkloster, wo sein Gefängnis sich befand, auch beerdigt. Trotz des Widerrufs bezeichnet ihn die Inschrift als haereticus (il gran heretico). — Am Tage nach Molinos Abschwörung wurden zu demselbigen Zweck zwei Brüder, Simon und Anton Maria Leoni, ausgestellt, der ältere Priester, der jüngere ein Schneider; der erstere wurde zu zehnjärigem, der letztere zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Kardinal Petrucci wurde einige Monate später (Februar 1688) durch ein Inqusitionsdekret, welches acht seiner Schriften für verwerflich erklärte, zum Stillschweigen verurteilt. Er durfte sich auf sein Bistum Jesi zurückziehen, wurde später nochmals in Rom unter inquisitorischer Aufsicht festgehalten, dann von Innocenz XII. 1694 wider entlassen. Er starb einige Zeit nach Niederlegung seines Bischofsamts zu Montefalcone am 5. Juli 1701. — Noch ziemlich tief ins 18. Jarhundert hinein dauerten die Verfolgungen einzelner als Molinisten angeklagter Personen, besonders in Oberitalien sowie auf Sicilien. Ein mailändischer Priester, Josef Beccarelli, wurde nach zweijärigem Inquisitionsprozess 1710 in Venedig zur Abschwörung quietistischer Irrtümer gezwungen und dann zu lebenslänglicher Galeerenstrafe begnadigt. Auf Sicilien, wo eine Nonne Theresia seit 1703 (durch Schriften wie Il castello dell' anima, Il labirinto del' Amore) änliche Lehren

wie die des Molinos, jedoch anscheinend gesteigert zu schwärmerischer Überspanntheit, verbreitet hatte, fand noch 1724 zu Palermo ein großes Molinisten-Autodafé statt, vollzogen an einer Nonne und einem Manne, welche sich für absolut sündfrei und vollkommen ausgegeben hatten. Vgl. die ausfürliche Beschreibung ihrer Verbrennung von Antonio Mongitore: L'atto publico di fede etc., Palerm. 1724, sowie die neue Ausgabe dieser Schrift: Bologna 1868.

Der Dokumente, um über die Sache des Quietismus zu richten, liegen verhältnismäßig wenige vor. Von Schriften des Molinos selbst, außer dem Guida spirituale samt jenem Traktat de la cottidiana communione, noch zwei Briefe, enthalten in dem von einem Engländer herausgegebenen Recueil de diverses pièces concernants le quiétisme 1688. In demselben Jare erschienen, ebenfalls von einem Engländer geschrieben, Three lettres concerning the present state of Italy, written in 1687 (als Supplement zu Gilbert Burnets Reiseberichten aus Italien 2c., London 1688; später auch französisch, 2. A., Amsterd. 1696). Hiezu kommen dann noch jene 68 Thesen, auf welchen das Verdammungsurteil fußte und welche sich schon bei A. H. Francke im Anhang zu seiner lat. Ausgabe des Guida (Manuductio spiritualis, Lips. 1687) aus dem römischen Inquisitionsdekret abgedruckt finden; desgleichen deutsch bei Gottfried Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie, III, 17) und öfter; zuletzt bei Scharling und Heppe in den unten anzufürenden Schriften. Noch nicht gedruckt ist ein auf der Münchener Hof- und Statsbibliothek befindlicher Aktenband: Processo di Molinos, mit 263 proposizioni, worin die dem Angeklagten schuldgegebenen Irrlehren samt seiner Gegenrede zusammengesetzt sind. Nach Heppe (S. 273) „beweisen diese Sätze, dass die Inquisition Vieles, was sie dem Unglücklichen anfänglich zum Verbrechen anrechnen wollte, später hat fallen lassen, zugleich aber auch, dass sie damals sich noch tunlichst an das in den Schriften des Molinos Vorliegende hielt, wärend sie hernach, bei Aufstellung ihrer 68 Propositionen, sich die gewissenlosesten Verdrehungen und Lügen erlauben zu können glaubte".

Die Aufmerksamkeit, welche dieser Prozess in einer Zeit, wo Aller Augen sich auf die fortgesetzten Siege der Jesuiten und den damals noch unentschiedenen Kampf der päpstlichen Autorität gegen die gallikanischen Freiheiten richtete, in allen Ländern bei Weltmännern wie bei Geistlichen auf sich zog, war eine außerordentliche. Politische wie literarische Zeitungen waren voll von Nachrichten über den Quietismus. In Deutschland verstärkte sich diese Aufmerksamkeit durch die Verwandtschaft der Verurteilten mit den gleichzeitigen Pietisten, deren Gegner auch nicht verfehlten, diesen Umstand auszubeuten, zumal nachdem Francke zur Rechtfertigung des verurteilten frommen Mannes dessen Schrift in lat. Übersetzung herausgegeben und G. Arnold dieselbe dann verdeutscht hatte. Eine abstrakt verständige lutherische Orthodoxie bei einem Jäger in Tübingen, Fr. Mayer in Hamburg, auch bei dem reformirten Theologen Jurieu in Amsterdam, richtete wie Rom den Irrtum one Verständnis für die zugrunde liegende Warheit. Der Pietismus freute sich der innerlichen Frömmigkeit, erkannte zwar den Irrtum an, fand indes in Molinos doch nur das unschuldige Opfer jesuitischer Intrigue; so Spener in seinem Gutachten an einen katholischen Fürsten (Bedenken I, 317). Ebenso Francke, vorzüglich aber Arnold, der Patron jeder Gattung des Mystizismus, welcher den Gegenstand in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. III, c. 17 mit gewonter Gelehrsamkeit behandelt. Vgl. sonst noch Weismann, H. eccl. XVII. saec. p. 270; C. A. Schmid, De Quietismo, in s. Dissertatt. Decas, 404. Neuerdings ist der Quietismus aufs neue Gegenstand der Forschung geworden in der Abhandlung des Kopenhagener Theologen Scharling (erst dänisch: Mystikeren Molinos Laeren, Kjöbnh. 1852, dann deutsch in Niedners Zeitschrift für hist. Theol. 1854 und 1855), sowie jüngst in H. Heppes „Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche", Berlin 1875 (S. 110—135; 260 bis 282). Der letztgenannte Gelehrte behandelt außer der äußeren Geschichte des Verurteilten auch die Eigentümlichkeiten seiner Lehre nach ihrem Verhältnisse zu den mystischen Vorgängern und Zeitgenossen mit der nötigen Anschaulichkeit.

Die von Molinos in seiner Hauptschrift dargelegte Lehre enthält in keiner Hinsicht Neues, sondern, wie auch schon die Berufungen des Verfassers auf die älteren Autoritäten dartun, durchaus nur diejenigen Anschauungen und Grundsätze, welche, nachdem sie innerhalb der Kirche — auf neuplatonischer Grundlage — zuerst in der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita ausgefürt worden, nachher in unzäligen Variationen von den ersten kirchlichen Autoritäten, ja selbst von Heiligen, in bald mehr bald weniger überspannter Weise verkündigt wurden. An edeln mystischen Erscheinungen und Geisteserzeugnissen war besonders Spanien im 16. und 17. Jarhundert reich gewesen. Die von Molinos unter allen Vorgängern, auf welche er sich beruft, am höchsten gefeierte mystische Autorität ist die Castilianerin Theresia (s. d. Art.). Ihre Schriften nebst denen ihres Mitarbeiters an der Reformation des Carmeliterordens, des tiefsinnigen und tiefinnigen Joh. vom Kreuze, müssen auf die innere Bildung von Molinos von stärkstem Einfluss gewesen sein. Desgleichen weist er selbst u. a. auf den frommen mexikanischen Einsiedler Gregorio Lopez († 1596) sowie auf Frau von Chantal hin. Ob auch Verkehr mit der spanischen Mystikersekte der Alombrados (vgl. d. Art. Bd. I, S. 350) zur Ausbildung seiner Denk- und Lehrweise beigetragen, ist zweifelhaft. Manche möchten ihn one weiteres zum Sprössling dieser Partei seines Heimatlandes machen, ja auch für seine Übersiedlung nach Rom in einer deshalb ihm drohenden Verfolgung den Grund suchen. Hiezu ist jedoch schon darum keine Veranlassung, da die Richtung auf die oratio mentalis und die damit zusammenhängenden Irrtümer in den verschiedensten Zeiten und Abteilungen der Kirche, auch teilweise one allen nachweisbaren Zusammenhang sich finden: bei den Omphalopsychiten des Berges Athos und bei den Beghardeu, bei der Guyon und bei den Quäkern, selbst unter den Mystikern Indiens und Persiens. Überdies war vor der Anklage von jesuitischer Seite seiner Schrift ebensosehr der Beifall des Qualifikators der spanischen Inquisition als der des italienischen Ketzergerichtes zu teil geworden. Non parla heißt es in der Approbation des spanischen Inquisitors, per proprio capriccio, per che segue le vestigie degli antichi, appoggiato sempre ne'loro principii e spirituali fondamenti, quale riduce ad un retto e chiaro metodo, de thesauro suo nova et vetera proferens. Nach Quellen zu fragen bei Anschauungen und praktischen Grundsätzen, welche überhaupt nicht an den Kopf überliefert werden können, sondern auf Erlebnissen ruhen und aus denselben hervorgehen, ist überhaupt verkehrt: nur von sollicitirenden Faktoren kann die Rede sein. Als solche mag man nun die erwänten mystischen Größen seines Vaterlandes ansehen, doch außerdem auch die patristische und mystische Litteratur überhaupt, einen Augustin, Thomas und Bernhard, einen Areopagita und Bonaventura. Die theologische Belesenheit nämlich des Mannes gibt sich in noch viel höherem Grade als in dem Guida, in dem Traktat über die Kommunion zu erkennen. Als Grundlage von Molinos Lehren sind nur jene einfachsten Erfarungen christlicher Frömmigkeit anzusehen, wie er sie im Stile von Augustins Konfessionen und Soliloquien in einem in Petruccis Werken mitgeteilten Briefe von 1676 an jenen seinen Freund ausspricht. Er will „die Mittel angeben, welche die unerschaffene Liebe, die nicht den Tod des Sünders will, sondern dass er sich bekehre und lebe, gebraucht hat, um den Briefschreiber von dem Elende der Sünde zu der Ruhe und Stille des Herzens, welche er nun genießt und allein der göttlichen Barmherzigkeit verdankt, zu füren". „Eine der Grundregeln, färt er fort, „welche dazu dienen, meine Seele in innerem steten Frieden zu bewaren, ist diese: ich darf nicht Neigung für dieses oder jenes einzelne Gute hegen, sondern nur für das Gute, welches das höchste von allen ist; und ich soll zu dem allein bereit stehen, was jenes höchste Gut mir verleiht und von mir fordert. Es sind wenige Worte, aber sie enthalten Vieles. Daraus folgt, dass ich zwar immer mit etwas Nützlichem mich zu beschäftigen strebe, aber deshalb auch immer zugleich bereit bin, um diese oder jene nützliche Sache unbekümmert zu sein, wenn Gott der Herr es so fügt, dass ich sie nicht erreichen kann, oder dass das Erzielte mir nicht gelingt. Ich denke so: ich begehre nichts von Gott, als was er mir geben will, und ich will ihm nichts geben, als was er von mir verlangt". Von

dieser einfachsten religiösen Mystik, der Grundlage aller Frömmigkeit, gehen verschiedene Richtungen aus, welche sich zunächst durch die verschiedene Stellung zum praktischen Leben, sodann durch das Überwiegen entweder des sittlichen oder des spekulativen Interesses, endlich durch den Grad der kontemplativen Abstraktion unterscheiden, sich indes auch in diesen Hinsichten durchkreuzen. Bei der Mehrzal der Marthadienst des praktisch-sittlichen Lebens, verbunden mit dem Mariadienst der Kontemplation; bei andern völlige Abstraktion vom äußeren Leben bis zu einer kontemplativen Verdumpfung in der ἅπλωσις der dionysischen Mysteriosophie des Orients! Bei Einigen die asketische Kontemplation nur im Dienst der Spekulation, wie in der Schule von Eckart, bei der Mehrzal im Interesse religiös-sittlicher Vervollkommnung. Bei der überwiegenden Mehrzal nur die Abstraktion von Vorstellung und von Begierde nach dem Endlichen in zurückgezogener Meditation, bei den andern auch Abstraktion von der Vorstellung der göttlichen Dinge selbst und von dem Verlangen nach ihnen in Kontemplation.

Molinos, nicht nur belesen, sondern auch stilistisch gebildet, ein Mann der höheren Gesellschaft, wie er denn auch der damals in Rom weilenden Königin Christina gesellig und seelsorgerlich zur Seite stand, gehört zu denjenigen, welche den Marthadienst mit dem Mariensinn verbunden wissen wollen. Der Zweck seines Büchleins ist die Wegweisung zum innern Frieden. Zu diesem fürt ein vierfacher Weg: Gebet, Gehorsam, die häufige Kommunion, die innere Mortifikation. Vor den Abwegen auf diesem vierfachen Wege will der Guida warnen. Zur Abstraktion von dem äußeren Berufe ermant er aber so wenig, dass er vielmehr die Ausübung des gewönlichen Berufes, wofern sie nur mit der rechten innern Sammlung und Hingabe in den Willen Gottes geschieht, als virtuale oratione bezeichnet (l. l. c. 13). Was dagegen die innere Abstraktion betrifft, so folgt Molinos denjenigen, welche darin den höchsten mystischen Grad erblicken — die Abstraktion auch von den theoretischen Vorstellungen der Gottheit und von dem praktischen Verlangen nach ihr. Er beruft sich auf Bonaventura in dessen mystischer Theologie: non ibi oportet cogitare nec de creaturis, nec de angelis, nec de trinitate, quia haec sapientia per affectus desideriorum, non per meditationem praeviam habet consurgere. Die gewönliche mystische Ansicht hatte das fromme Leben in einen Wechsel von Meditation und Kontemplation zerfällt: die erstere, welche sich durch den discursus mit den göttlichen Dingen beschäftigt, die andere, welche sie genießend anschaut. Dieser Ansicht tritt Molinos entgegen: wer einmal zur Kontemplation gelangt, habe nicht mehr auf die Meditation zurückzugehen. Dies bildete den Angriffspunkt in jener ersten polemischen Schrift gegen ihn von Segneri. Doch erklärte auch Molinos für die principianti die Meditation als den notwendigen Weg, sodass also sein Irrtum nur darin besteht, dass er die Notwendigkeit verkennt, das ganze Leben hindurch jene Vermittelung zu erneuern. In dem Verhältnisse, welches er zwischen Kontemplation und Meditation setzt, unterscheidet er sich nicht wesentlich von den meisten seiner Vorgänger: Richard a St. Victore, Bonaventura, Gerson u. a. Sie ist nicht memoria, nicht giudicio, nicht discorso, besteht aber in der vornehmsten Wirkung des intellectus, in der semplice apprensione illuminata della santa fede e ajutata da' divini doni dello Spirito Santo. „Die Meditation säet, die Kontemplation erntet, die Meditation kauet die Speise, die Kontemplation genießt sie.“ Nichts anderes versteht Molinos unter der „einfachen Apprehension“, als was wir im Schleiermacherschen Sinne das Gefül oder unmittelbare Bewusstsein nennen würden, doch so, dass ihm das von Schleiermacher „zuständlich, sinnlich und gegensätzlich“ genannte Gefül mit dem unmittelbar gegenständlichen nicht nur zusammenfällt, sondern — dem subjektiven Charakter der Mystik entsprechend — auch in dem Begriffe bei weitem überwiegt. Mit diesem unmittelbaren religiösen Bewusstsein soll auf praktischer Seite Hand in Hand gehen die fortgesetzte Resignation in den göttlichen Willen. Diese Gemütsstimmung soll ein ununterbrochener Akt des inneren Lebens werden; „den ganzen Tag, das ganze Jar, das ganze Leben“ soll jener actus fidei et amoris festgehalten werden. Ein Nachbild ist dieser Zustand des reinen Glaubensaktes und der vollkommenen Liebe, „jenes actus purus, wel-

chen die Seligen im Himmel genießen one anderen Unterschied, als daſs sie von Angesicht zu Angesicht schauen, wir dagegen in dunklem Glauben" (I, 13, 93). So verstanden verliert jene potenzirte Forderung der Abstraktion von bestimmten Vorstellungen der Gottheit und bestimmtem Verlangen nach ihr das Anstößige; diese Kontemplation ist nicht mehr jene dionysische ἄπλωσις, jenes schwärmerische Hinstarren, wie auch ein Ruysbroek es beschreibt: „hier begegnet ihm Gott one Mittel. Aus Gottes Einheit strömt ihm ein einfaches Licht, das sich als Dunkel, Nacktheit, Nichts darstellt. Im Dunkel verliert der Mensch allen modus und schweift wie irrend. In der Nacktheit verliert er alle Betrachtung und allen Unterschied". Auch ist sie nicht jene spekulative Identifizirung des Seins der Gottheit mit dem Nicht — ichts = Nichts in der deutschen Mystik. Molinos hat gleichsam den Hypermysticismus raisonnabel gemacht, wie auch der römische Inquisitionsqualifikator ihm nachrühmt: con uno metodo semplice tocca la crina della contemplazione. Am Schlusse des Werkes erhebt sich der Verfasser allerdings noch zu einer abstruseren Höhe, indem er von der erworbenen Kontemplation den Beschaulichen zu der contemplatio passiva infusa aufsteigen läſst, welche er so beschreibt: „Hier bringt der göttliche Bräutigam, indem er die Seelenkräfte suspendirt, die Seele in einen überaus süßen und friedlichen Schlaf; hier sinkt sie in Schlummer, empfängt und genießt one zu verstehen, was sie genießt, in einer allersüßesten und lieblichsten Windstille. Erhoben und verklärt zu diesem passiven Zustand findet sie sich mit dem höchsten Gute vereinigt, one daſs ihr diese Vereinigung ferner Mühe macht". Ein anderer Begriff der Kontemplation liegt indes auch hier nicht zugrunde: er spricht nur von dem Zustande, wo die Kontemplation habitual geworden.

Da bei Molinos wie bei den übrigen nicht spekulativen Mystikern es nur das zuständliche Gefül ist, auf welches reflektirt wird, so beschäftigen ihn vorzüglich die Zustände der aridità und oscura fede, welche auf dem Wege zu dieser Kontemplation eintreten. Jener gusto celeste hält nicht an. Er rät auch hier, sich im Seelenfrieden nicht stören zu lassen, sondern mit Resignation in Gottes Willen sich zu unterwerfen. Ja, die Lüste der Welt finden wider Zugang: ihre Lockungen sind Lockungen des Satans, an sich böse, aber zum Heil der Seele von seiten Gottes, sodaſs auch sie mit Resignation zu ertragen. Auch Augustinus sermo III. de ascensione, den er als Autorität anfürt, spricht: adscendamus etiam per vitia et passiones nostras. — Was den Gehorsam betrifft, so verlangt Molinos und mit ihm unzälige andere zur Ertötung des Eigenwillens, wie schon erwänt wurde, die absolute Unterwerfung unter den Beichtvater. Die äußeren Mortifikationen läſst er ebenso wie die Meditation nur für die principianti gelten, indem er zugleich aufmerksam macht, wie häufig sich dabei der eigene, Gott noch nicht ergebene Wille einmische. Dagegen spricht er von zwei ungesucht sich einstellenden inneren Mortifikationen, deren sich Gott als Reinigungsmittel bediene: einerseits den Beängstigungen der Seele, andererseits der quälenden „Ungeduld der habenden und doch auch verlangenden Liebe". Die Beichte betrachtet er unter demselben Gesichtspunkt, wie die äußeren Mortifikationen; sie sei für die anime esteriori ein Vorbereitungsmittel für den inneren Frieden (II, 13, 99). Die häufige Kommunion aber empfiehlt er unter dem Gesichtspunkte des wunderbaren Mysteriums, daſs der unendliche Gott dem endlichen Geschöpf sich hier einleben wolle. „Groß war die göttliche Liebe in der Menschwerdung, größer die, indem er für die Welt den schmachvollen Tod übernimmt, außer Vergleich größer aber die, wenn er sich selbst den Seinigen im Sakramente zum Genusse gibt".

Und diese Lehre, welcher auch der spanische Inquisitor das Zeugnis nicht versagen kann: „sie entfernt sich nicht von den Zeugnissen der heiligen Schrift, von den Lehren der heiligen Väter, noch auch von den Dekreten der Konzilien oder der Reinheit der Sitten", konnte doch ein Verdammungsurteil des päpstlichen Stules hervorrufen? Scharling hat, im Interesse der Billigkeit selbst gegen ein Inquisitionstribunal, eine ausfürliche Untersuchung anstellen zu müssen geglaubt: ob für die dem Verurteilten schuldgegebenen crimes enormes ein realer Grund

vorliege. Böte nun nicht die Geschichte der römischen Verurteilungen mehrfache Beispiele derart dar, wo die Motive für das Urteil ganz wo anders zu suchen sind, als in der Sache selbst, wären nicht oft genug solche als Ketzer verdammt worden, die unter andern Umständen die Heiligsprechung erlangt haben dürften, so möchte man eher in dieser Verdammung ein Rätsel sehen. Aber jener hochbegabte Seelenfreund der heil. Theresa, Johannes a Cruce, wärend seines Lebens verlästert, verfolgt, 9 Monate zu schwerer Kerkerhaft verurteilt — wenige Jare nach seinem Tode wird er heilig gesprochen! Eckart 1329 durch die Verdammungsbulle für einen Ketzer erklärt, wird 1440 von Kardinal Nikolaus von Cusa als die Hauptquelle seines eigenen philosophischen Systems gepriesen! Statt eines Bossuet ein Fenelon im Vertrauen des Königs von Frankreich: und — die Guyon, statt in den Kerkern der Bastille zu büßen, hätte sich der Kanonisirung erfreuen können! Überdies ist indes auch alles Fragen nach etwaigen Verbrechen des Quietistenstifters vergeblich, denn die Akten des Prozesses haben nie das Tageslicht gesehen.

Indes reichen auch jene 19 Anklageartikel, welche 1687 von der Inquisition veröffentlicht wurden, und jene 68 Propositionen, auf welche sich die Verurteilung gründete, einigermaßen hin, um über die Grundlage zu urteilen, auf welcher das Verdammungsdekret basirte. Dass ein Mann, welcher die Meditation, die Beichte und die äußere Mortifikation nur für Anfängerwerke erklärte, sich auch selbst 12 Jare lang der Beichte enthalten, auf dessen Rat, wie die Visitatoren der Klöster 1687 berichten, unzälige Mönche und Nonnen die Rosenkränze, Bilder und Reliquien weggeworfen, um Gott innerlich zu dienen, welcher zunächst in der vornehmen Welt, dann in allen Ständen vieler katholischer Länder einen begeisterten Anhang, ja selbst das Vertrauen des Oberhauptes der Kirche erworben hatte, dass dieser Mann der jesuitischen Partei als ein dem traditionellen Kirchentum höchst gefärlicher, dem Protestantismus den Weg bauender Ketzer erscheinen musste, ist klar. Und war dies klar, so galt es ja nur, die Mittel zum Zwecke zu finden. Wol mag es sein, dass manche Schüler noch über den Lehrer hinausgingen, wie jener Leoni, welcher die Notwendigkeit einer Kirchenreformation unter einem neuen Papst predigte; auch mögen unter den 20,000 aufgefundenen Briefen wol manche entdeckt worden sein mit dieser und jener übertriebenen Äußerung. Sowol jene 19 Sätze als die 68 Propositionen sind jedoch der Art, dass wer die Schriften des Mannes vor sich hat, den Anstoß entweder nur in dem Ausdrucke finden wird, oder die Missdeutung von der waren Meinung unschwer zu unterscheiden vermag. Eine Apologie, wie die Fenelons zu gunsten der Guyon in seinen maximes des saints, kommt eigentlich viel mehr noch als jener überspannten Frau dem besonnenen Molinos zu gute. Die 15. Proposition lautet: „Gott um etwas bitten oder für etwas danken, ist Handlung des Eigenwillens", sie verliert aber den Anstoß, wenn man weiß, dass nach Molinos alle einzelnen Bitten in der fortgehenden Gebetsstimmung der oratio mentalis sich auflösen sollten. Die 11.: „Man braucht auf die Zweifel darüber, ob man richtig oder falsch wandele, nicht zu achten", hat zur Voraussetzung, dass man bereits zur rechten Gebetsstimmung gelangt sei. Am bedenklichsten könnten Thesen wie die 44. Proposition erscheinen: „Hiob verspottete Gott mit seinen Lippen one zu sündigen"; aber ist es nicht nach der katholischen Dogmatik nur der consensus, welcher die concupiscentia zur Sünde macht? Oder die 41.: „Um uns zu demütigen, läßt Gott dem Teufel zu, dass einige vollkommene Seelen gewisse fleischliche Taten begehen, indem sie ihre Hände wider ihren Willen physisch bewegen". Man kann erraten, auf welche Handlungen hier hingewiesen wird; aber wie viele katholische Beichtväter würden auch auf solche Fälle das consensus parit culpam angewendet haben! — Vgl. überhaupt noch Heppe, S. 113—129 und S. 272—281.

Tholuck † (Zöckler).

Moll, Wilhelm, wurde am 28. Februar 1812 in Dordrecht geboren, wo sein Vater Tabakshändler war. Als Schüler der lateinischen Schule daselbst stand er am meisten unter dem Einfluss des tüchtigen Präceptors Dr. J. W.

Grimm, eines Anverwandten der berühmten Brüder Jakob und Wilhelm Grimm. Nachdem er, der belgischen Revolution wegen, von 1830 bis 1831 als Freiwilliger die Waffen für sein Vaterland getragen hatte, widmete er sich der Theologie an der Universität zu Leyden. Seine einflussreichsten Lehrer waren der berühmte Redner van der Palm, der ausgezeichnete Exeget van Hengel, der vorzügliche Kirchenhistoriker Kist und besonders der encyklopädisch gebildete Johann Clarisse, ein Mann von seltener Belesenheit und ausgebreiteter Gelehrsamkeit, dessen dauernde Freundschaft er schon durch seine im Jare 1833 gekrönte akademische Preisschrift: De musica sacra in ecclesia Protestantium ad exemplum veterum Christianorum emendanda, Lugd. Bat. 1834, gewann. Als er 1836 seine Studien vollendet hatte, trat er im folgenden Jare das Pfarramt zu De Vuursche, einem Dorfe in der Provinz Utrecht, an. Kaum hatte er daselbst zwei Jare als glücklicher Gatte und gesegneter Pastor zugebracht, als eine Kehlkopfentzündung ihn zwang, nach seiner Vaterstadt heimzukehren. Einige Monate nachher, im Sommer 1839, begab er sich zur völligen Widerherstellung nach Heidelberg, wo er den anregenden Verkehr mit Ullmann, Umbreit, Bähr und Rothe häufig genoss. Im Herbste kehrte er nach seinem Dörfchen zurück, körperlich gekräftigt, geistig völlig durchgebildet. Nun entschloss er sich, eine Archäologie der christlichen Kirche zu schreiben, deren erster Teil 1844, der zweite 1846 zu Amsterdam erschien, wärend die zweite verbesserte Auflage 1855 und 1857 in Leyden folgte. Schon der Titel dieses schönen und inhaltreichen Werkes: Geschiedenis van het kerkelijke leven der Christenen gedurende de zes eerste eeuwen, ist bemerkenswert, da er ein Protest ist gegen den herkömmlichen Namen „Kirchliche Archäologie“ oder „Kirchliche Altertümer“, wodurch diese Wissenschaft auf eine falsche Spur und innerhalb unsicherer Grenzen gebracht worden war (vgl. den Art. „Archäologie, kirchliche“, Bd. I, S. 606). Moll war überzeugt, dass das kirchliche Leben der Christen wärend aller Jarhunderte untersucht und beschrieben werden müsste. Die Kenntnis der kirchlichen Verfassung, des Kultus, der christlichen Sitten u. s. w. des 10., 16. und 19. Jarhunderts achtete er nicht weniger bedeutend als die der früheren Zeiten. Die Aufgabe, die er sich stellte, erstreckte sich darum bis in die Gegenwart. Hätten äußere Umstände ihn nicht in andere Banen gezogen, so wäre er der erste gewesen, der eine vollständige Geschichte des kirchlichen Lebens geschrieben hätte. — Kaum war der erste Teil dieses Werkes erschienen, als Moll einen Ruf nach der Stadt Arnheim empfing. Nur ein Jar war er da wirksam. Am 11. Juni 1846 trat er die Professur der Theologie am städtischen Athenaeum Illustre zu Amsterdam an. Einen späteren Ruf nach der Universität Leyden (1860), wo man ihn als Nachfolger seines Lehrers Dr. N. C. Kist wünschte, lehnte er ab. Bis zu seinem Tode ist Amsterdam seine Werkstatt gewesen; da hat er seine Werke geschrieben; da gründete er eine kirchenhistorische Schule. Obgleich er Jare lang auch Exegese und Dogmatik zu lesen hatte, war doch die Kirchengeschichte sein wares Studium, und wärend er mit ausgebreitetster Sachkenntnis und anregendstem Enthusiasmus die allgemeine Kirchenhistorie docirte, widmete er sich als Autor fast ausschließlich der niederländischen Kirchengeschichte, besonders dem vorreformatorischen Teile derselben. Denn, seines echt protestantischen Geistes ungeachtet, fülte seine feine und reine, friedliche und fromme Seele sich viel mehr durch die zarte mittelalterliche Frömmigkeit, als durch die oft rohe Großartigkeit der reformatorischen Zeiten angezogen. Selbst da, wo er sich bisweilen an letztere wagte, waren es nur Märtyrer, welche ihn recht begeistern konnten. Ein solcher war Angelus Merula, dessen tragische Geschichte er in seinem 1851 zu Amsterdam erschienenen Werke: Angelus Merula, De hervormer en Martelaar des geloofs, meisterhaft beschrieb; ein solcher Johannes Anastasius Veluanus, dem er im ersten Teile des seit 1857 von ihm und Kist redigirten Kerkhistorisch archief einen gründlichen Aufsatz widmete. Seine besten und am meisten epochemachenden Werke aber bewegen sich auf dem vorreformatorischen Gebiete. Mit seinem Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw, Amst. 1854, 2 Theile, bante er einen neuen Weg, indem er nicht weniger als die äußere Geschichte auch die innere in Betracht nahm und das gei-

stige Leben der Väter aus handschriftlichen Andachtsbüchern und der ganzen reichen erbaulichen Litteratur des fünfzehnten Jarhunderts zeichnete. Nachdem er also einen wichtigen Teil der niederländischen Kirchengeschichte sehr gewissenhaft durchgemacht und allerlei kleinere, jedoch stets auf das sorgfältigste ausgearbeitete Aufsätze aus demselben Gebiete geliefert hatte, machte er sich mit vollem Bewusstsein der Größe seines Unternehmens an seine, zwei Teile in 6 Bänden umfassende Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming, Arnh. u. Utr. 1864—1871. In diesem Werke, das ein Muster von gründlichstem Quellenstudium, allesumfassender Belesenheit, sorgfältiger Bearbeitung und klarer Darstellung genannt zu werden verdient, ist die innere Seite der Geschichte ebensosehr als die äußere zum vollen Rechte gebracht. Nebst der Historie der Missionäre, der Bischöfe, der Mönchsorden, der Kirchenverfassung, der Kirchenlehre, des Kultus u. s. w. findet man hier eine treffliche Charakteristik der Mission, des Klosterlebens, des Schulwesens, der erbaulichen Litteratur, des sittlich-religiösen Lebens des Volkes u. dgl. Diesem so vieles umfassenden Werke legte er noch größere Bedeutung bei durch ein am Ende des ausfürlichen Registers beigefügtes Verzeichnis der mehr als hundert gelegentlich genannten Gegenstände, die eine genauere wissenschaftliche Untersuchung verdienen und brauchen. So viel bekannt, ist dies das erste Beispiel eines solchen Verzeichnisses. Dass es anregend gewirkt hat, ist schon offenbar, denn mehrere daselbst genannte Gegenstände sind seit dem Erscheinen dieses Werkes in meistenteils gründlichen Monographieen behandelt worden. — Nach dieser Riesenarbeit, die er zwischen seinem 50. und 60. Lebensjare in den Druck gab, schrieb Moll nur noch kleinere Aufsätze, deren aber zwei ihn lange beschäftigt haben und von großem und bleibendem Werte sind. Beide waren für die königliche Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam, deren Mitglied und Vicepräsident er wärend vierundzwanzig Jaren war, bestimmt und sind in die Werke der Akademie aufgenommen. Der eine, Gozewijn Comhaer, een Nederlander aan het hoofd der kerk van Ysland, ist von ihm selbst herausgegeben, Amst. 1877; der andere, Geert Groote's Dietsche vertalingen, ist, seinem Auftrage auf dem Krankenlager zufolge, nach seinem Tode vom Unterzeichneten besorgt, Amst. 1880. — Moll war nicht nur ein außerordentlich fleißiger und tüchtiger Gelehrter, er war auch ein ausgezeichneter Docent. Seine künstlerische Anlage erhöhte noch den Zauber seiner Gelehrsamkeit. Sein Unterricht war sauber und klar. Er wirkte beseelend und anregend auf seine Schüler. Desto weniger kann es wundern, dass sehr viele von ihnen sich der Kirchengeschichte, besonders der Kirchengeschichte der Niederlande, zuwandten. Mit diesen gründete er (1853) zur Bearbeitung dieser letzteren eine Gesellschaft, die aber 15 Jare später aufgehoben ist. Diese Gesellschaft hat unter seiner Leitung 8 Jargänge eines Kalender voor de Protestanten in Nederland (Amst. 1856—1863) und zwei mit verändertem Titel von Kerkhistorisch jaarboekje (Schoonh. 1864, 1865) herausgegeben. Obwol eine Nachamung des Piperschen, ist dieser Kalender mehr wissenschaftlich bearbeitet. Die Aufsätze sind viel ausfürlicher und reicher an Quellengehalt als die des deutschen Vorbildes. Außerdem haben viele Mitglieder dieser Gesellschaft in akademischen Dissertationen und anderen selbständigen Schriften zalreiche Arbeiten auf kirchenhistorischem Gebiete geliefert. Wir nennen nur in Zeitfolge: Rogge, Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten, Amst. 1856 u. 1858, 2 Theile; Derselbe, Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, Amst. 1874—1876, 3 Theile; Acquoy, Gerardi Magni epistolae XIV, Amst. 1857; Derselbe, Jan van Venray (Johannes Ceporinus), 'sHert. 1873; Derselbe, Het klooster van Windesheim en zijn invloed, Utr. 1875—1880, 3 Theile; Roodhuyzen, Het leven van Guilhelmus Gnapheus, een' der eerste hervormers in Nederland, Amst. 1858; Wiarda, Huibert Duifhuis, de prediker van St. Jacob, Amst. 1858; Assink Calkoen, Georgii Cassandri vitae atque operum narratio, Amst. 1859; Paris, Disquisitio de Ludgero Frisiorum Saxonumque apostolo, Amst. 1859; Vos, De leer der vier uitersten, Amst. 1866; Pool, Frederik van Heilo en zijn schriften, Amst. 1866; van Otterloo, Johannes Ruysbroeck, Amst. 1874; Geesink, Gerard Zerbolt van Zutfen, Amst. 1879; Wybrands, Gedenk-

schriften van de abdij Mariëngaarde in Friesland, Leeuw. 1879. Zu allem diesem füge man mehrere wissenschaftliche Aufsätze, besonders vom erst- und vom letztgenannten, in historischen Zeitschriften, wie auch manche Arbeit von Schülern im weiteren Sinne, die nur kurz oder gar nicht Molls Unterricht genossen, jedoch von seinem Geiste zu geschichtlichen Studien angeregt worden sind, und man wird eine kleine Übersicht haben von dem Einflusse, den er nicht nur in seiner Blütezeit, sondern auch noch später auf diesem Gebiete ausgeübt hat. — Moll, der so viel beigetragen hat zum Glanze des i. d. 1632 gegründeten Athenaeum Illustre zu Amsterdam, hat den stets von ihm gewünschten und fast geprophezeieten Tag erlebt, dass diese rühmlich bekannte Lehranstalt zur städtischen Universität erhoben ward. Er selbst hielt am Einweihungstage die Festrede (15. Okt. 1877). Da hörte man ihn noch einmal in der vollen Kraft seiner seltenen Beredsamkeit. Jedoch trug er schon damals den Keim des Übels, das ihn ins Grab bringen sollte, in sich. Er starb an einer Herzkrankheit, die ihm große Schmerzen verursachte, seine christliche Geduld aber auf das herrlichste offenbarte, am 16. Aug. 1879, von Frau und Kindern, von zalreichen Freunden und dankbaren Schülern beweint, ein durchaus braver und liebenswürdiger Mann (s. für weitere Nachrichten meinen Levensbericht van Willem Moll im Jaarboek van de Koninklijke Akademie van wetenschappen voor 1879, Amst. S. 66—137; Rogge, Willem Moll in der Zeitschrift Mannen van beteekenis in onze dagen, Haarl. 1879, mit Porträt; vgl. auch Nippold, Die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande, Leipzig 1877, S. 486—489).

Dr. J. G. R. Acquoy.

Moller oder Möller, gewönlich Heinrich von Zütphen genannt, einer der ersten Blutzeugen für die Reformation, wurde geboren im Jare 1468 in der niederländischen Grafschaft Zütphen, wohin seine Familie aus Deutschland eingewandert war. Im Alter von 16 Jaren trat er in den Augustinerorden und gab sich mit großem Eifer den philosophischen und theologischen Studien hin; er besuchte 1515 die Universität Wittenberg, wo er mit Luther bekannt wurde, von welchem er lebhafte Anregung empfing. Nach der Rückkehr in seine Heimat wurde er (1516) Prior des Augustinerklosters in Dordrecht, dessen Reformation er vergeblich versuchte. Als nach Luthers Auftreten eine große zustimmende Bewegung durch den Augustinerorden ging, stand in den Niederlanden Moller an der Spitze, musste aber darüber seine Stelle als Prior (1520) und bald darauf die eines Subpriors im Kloster zu Antwerpen aufgeben, und sich der von der spanischen Regierung ausgehenden Verfolgung durch die Flucht entziehen. Er kam 1521 wider nach Wittenberg, wo er unter dem Vorsitz Melanchthons zum Magister promovirt wurde, kehrte aber im folgenden Jare in seine Heimat zurück, wo er zu Dordrecht und Antwerpen die reformatorische Bewegung leitete und der Lieblingsprediger des Volkes war. Abermals musste er flüchten, und zwar aus demselben Augustinerkloster, welchem Heinrich Voes und Johann Esch angehörten, die ihm im Märtyrertod vorangehen sollten. Mit Hilfe evangelischer Bürger aus Bremen, die sich gerade in Antwerpen aufhielten, entkam er den Verfolgern als Kaufmann verkleidet und reiste zunächst nach Bremen, von wo er sich abermals zu Luther nach Wittenberg zu begeben gedachte.

In Bremen, unter dessen Bürgerschaft das Evangelium schon Anhänger gefunden hatte, kehrte Moller in der Herberge des Martin Hemeling am Markte ein und erhielt auf die Nachricht von seiner Ankunft bald den Besuch angesehener Bürger, welche ihn bewogen, mit Genehmigung des Rats in der Kapelle der St. Ansgarikirche zu predigen. Auf seine Predigt hin wurde er von der Gemeinde zum Prediger gewält, und er nahm die Wal mit Zustimmung des Generalvikars seines Ordens an. Einem Freund in Antwerpen schrieb er damals: „Ich rufe Gott um das Wachstum des Wortes inbrünstig an. Ich werde Bremen nicht verlassen, wenn sie mich nicht mit Gewalt austreiben. Des Herrn Wille geschehe! Ihm befehle ich mich allezeit, er wolle mir gnädig sein. Lebet wol und betet für mich!" Auch hier wie in seiner Heimat drängte sich das Volk um den populären

Prediger, und trotz aller Machinationen des Erzbischofs und der Domgeistlichkeit gelang es ihm, die Reformation des Gottesdienstes durchzufüren und zu bewirken, dass seine Freunde Jakob Sprenger oder Propst aus Antwerpen und Johann Timan aus Amsterdam zu Predigern, jener an Liebfrauen und dieser an Martini, berufen wurden.

Sein Ruf verbreitete sich bald in ganz Niedersachsen und ein Pastor Nikolaus Boje zu Meldorf im Dithmarschen bat ihn inständig, auch dort das Evangelium zu predigen und demselben in jener Landschaft, damals ein Freistat, Ban zu brechen. Nach längerer Beratung mit seinen Freunden in Bremen, welche ihn nicht ziehen lassen wollten, entschloss er sich zur Reise, verließ am 29. Nov. 1524 in aller Stille Bremen und wurde mit großer Freude in Meldorf empfangen. Alsbald erhob sich auch hier gegen ihn die römische Priesterschaft, an deren Spitze der Augustinerprior Torneborch stand. Dieser verklagte ihn wegen Ketzerei bei den 48 „Regenten" des Landes in Heide und wusste dieselben gegen ihn einzunehmen, sodass sie nach Meldorf den Befehl erließen, bei Strafe von 100 Gulden den ketzerischen Mönch fortzujagen. Weder Boje noch Moller ließen sich dadurch einschüchtern, da in Kirchensachen jede Gemeinde selbständig war und die Regenten nichts darein zu reden hatten. Heinrich erklärte: „Ich will meinem Beruf nachkommen, will predigen so lange es der Gemeinde gefällt, denn man muss Gottes Wort und Gebot höher achten als das der Menschen. Will Gott, dass ich im Dithmarschen sterben soll, so ist der Himmel mir hier so nahe als anderswo, — ich muss doch um des Wortes Gottes willen mein Blut noch vergießen".

Nachts war der Befehl eingelaufen; am andern Morgen, einem Sonntag, bestieg Heinrich mit großer Freudigkeit die Kanzel und predigte über das Evangelium des 2. Advent, Luc. 16, 25—36, von der Zukunft des Menschensones. Auch an Wochentagen predigte er und ließ sich darin durch den inzwischen erneuerten Befehl der Regenten nicht stören. Eine Gesandtschaft der Meldorfer an die letzteren brachte es nun dahin, dass man den Mönch bis auf weiteres sollte gewären lassen. Aber die Feinde ruhten nicht, und auf einer willkürlich von Mönchen und Bauern abgehaltenen Versammlung wurde auf Torneborchs Betrieb beschlossen, sich Heinrichs mit Gewalt zu bemächtigen und ihn zu verbrennen, ehe das Volk und die Regenten es gewar würden. So kam am Abend des 10. Dez. in Hemmingstedt ein Haufe bewaffneten Gesindels, bei 500 Mann stark, zusammen; sie zogen nach Meldorf, das sie von allen Seiten umringten, um ihr Schlachtopfer nicht entrinnen zu lassen. Um Mitternacht überfielen sie das Pfarrhaus, rissen zuerst den Pastor Boje und dann Heinrich aus den Betten, schlugen diesen und banden ihm die Hände auf den Rücken. So schleppte man ihn, one dass er sich ankleiden durfte, unter beständigen Misshandlungen nach Heide, wo er ganz erschöpft und mit blutenden Füßen ankam. Man warf ihn hier in einen Keller, in welchem er von den Bauern bewacht wurde, welche die ganze Nacht hindurch ihn verspotteten und verhönten. Von einem Magister Günther wurde er gefragt, ob er lieber an den Erzbischof von Bremen ausgeliefert oder im Dithmarschen gerichtet werden wolle. Darauf antwortete Heinrich: „Habe ich etwas Unchristliches gelehrt oder gehandelt, so könnten sie mich wol darum strafen; der Wille Gottes geschehe!" Darauf rief Günther laut: „Hört, lieben Freunde, er will im Dithmarschen sterben!" So wars ja schon beschlossen und so sollte es auch geschehen.

Die Mönche hatten den Bauern mehrere Fässer voll Bier zum besten gegeben und diese hatten die ganze Nacht durchgezecht, sodass der fanatische Haufe nun ganz trunken und toll war und zu allem gebraucht werden konnte. Am 11. Dezember, morgens um 8 Uhr, wurde auf dem Marktplatz der Form nach Gericht gehalten, und, von den Mönchen aufgehetzt, schrie der ganze Haufe der Bauern: „Immer verbrennt! Zum Feuer mit ihm! Was hilft lang Bedenken? Er muss doch sterben!" Nun wurde Heinrich, an Hals, Händen und Füßen gebunden, unter großem Geschrei und Getümmel des Pöbels fortgeschleppt nach einem Platz östlich von Heide, wo das Feuer schon angezündet war. Als man dort an-

gekommen war und Heinrich vor Mattigkeit sich niedersetzen musste, trat der Vogt von Heide vor und sprach, mit Geld dazu erkauft, das Urteil mit den Worten: „Dieser Bösewicht hat gepredigt gegen die Mutter Gottes und gegen den Christenglauben, aus welcher Ursach ich ihn verurteile, von wegen meines gnädigen Herrn des Bischofs von Bremen, zum Feuer". Darauf antwortete der gute Bruder Heinrich: „Das hab ich nicht getan; doch, Herr, dein Wille geschehe". Dann hob er seine Augen auf gen Himmel und sprach: „Herr, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun; dein Name ist allein heilig, himmlischer Vater!" Da trat eine Frau, Wiebke Junge mit Namen, die Schwester des Peter Nanne, des Anfürers der Rotte, vor das Volk und erbot sich, an Stelle des Gefangenen alles zu leiden; auch wollte sie ihnen tausend Gulden geben, wenn sie ihn nur bis zum folgenden Montag frei ließen, damit er vor dem ganzen Lande verhört und geurteilt werden könnte. Aber die Rasenden schlugen die Frau zur Erde und traten sie mit Füßen, begannen auch aufs neue den Bruder Heinrich zu misshandeln. Einer schlug ihm mit einem Stoßdegen in den Hirnschädel, ein anderer schlug ihn mit einem Fausthammer, andere stachen ihn in Seite, Rücken und Arme, wie sie zukamen, so oft er reden wollte. Dabei hetzte Magister Günther beständig das Volk: „Frei zu, liebe Gesellen, hie wonet Gott bei!" Einem Mönch, dem er beichten sollte, antwortete Heinrich: „Bruder, habe ich dir etwas zu leide getan?" Auf die verneinende Antwort erwiderte Heinrich: „Was soll ich dir denn beichten, das du mir vergeben sollst?" Da trat der Mönch beschämt zurück.

Das Feuer wollte nicht brennen, so oft man es auch anzündete. Unterdessen schlug man mit Spießen und Hellebarden auf den Märtyrer ein. Das dauerte wol zwei Stunden lang, wärend welcher Zeit er im bloßen Hemde vor den Bauern stand; er sprach kein Wort und hob nur seine Augen auf zum Himmel. Zuletzt banden sie ihn an eine große Leiter, um ihn in das Feuer zu werfen. Als Heinrich anfing laut den Glauben zu sprechen, schlug ihn einer mit der Faust auf den Mund und sagte, erst solle er brennen, dann könne er reden was er wolle. Ein anderer trat ihm mit dem Fuß auf die Brust und band ihn am Hals so fest an eine Sprosse der Leiter, dass das Blut aus Mund und Nase quoll. Nun wurde die Leiter mit ihm aufgerichtet und dieselbe mit einer Hellebarde gestützt. Diese glitt aus und durchstach den Leib des Märtyrers. Man warf ihn mit der Leiter auf den Scheiterhaufen, aber sie sprang zur Seite wider herab. Da schlug ihn ein Bauer Johann Holm so lange mit einem Fausthammer auf die Brust, bis er sich nicht mehr regte. Als das Feuer immer noch nicht auflodern wollte, hieb man dem Leichnam Kopf, Hände und Füße ab, welche man verbrannte, der Rumpf aber wurde an einer Stelle begraben, welche den Namen Mönchberg erhielt. Die Dithmarschen wurden wegen der an Heinrich begangenen Greueltat noch lange Zeit „Müncheschmäucher" genannt und als göttliches Strafgericht wurde es betrachtet, als im Jare 1559 gerade bei Heide die Dithmarschen von Friedrich II. von Dänemark so geschlagen wurden, dass über 3000 Tote auf dem Schlachtfelde blieben und das Land seine Freiheit verlor.

Im Jare 1824 wurde auf dem Felde bei Heide, wo Heinrich verbrannt ist, ein Begräbnisplatz für die Gemeinde eingerichtet und dem Märtyrer ein Denkmal in der Gestalt eines Obelisken gesetzt.

Quellen: Luthers Werke, Erlanger Ausg. Bd. 26: Vom Bruder Heinrich, in Ditmar verbrannt, samt dem 10. Psalm, ausgelegt durch M. Luther 1525 (Ausg. v. Walch, 21. Teil). — Paul Crocius, Das große Martyrbuch und Kirchenhistorien, Bremen 1682. — Klaus Harms, Heinrich von Zütphen in Piper's Evang. Kalender 1852. **O. Thelemann.**

Moloch, genauer Molech, Molek (הַמֹּלֶךְ, nur 1 Kön. 11, 7 one den Artikel) wird eine von den abgöttischen Israeliten verehrte Gottheit genannt. Der Name bedeutet one Zweifel wie das Appellativum melek „König", eigentlich als Abstraktum „Herrschaft". Die LXX schreiben, den Vokal der zweiten Sylbe wie änlich in anderen Fällen dem der ersten gleichmachend, ὁ *Μολόχ* (2 Kön. 23, 10. 13 Vat. [vgl. Am. 5, 26]; Jer. 32, 35: ὁ *Μολὸχ βασιλεύς*, sonst *ἄρχων* Lev.

18, 21; 20, 2 ff.; *Μολόχ* auch bei Aquila Lev. 18, 21, Symmachus Lev. 18, 21; 2 Kön. 23, 10, Theodotion Lev. 18, 21, Moloch bei Hieronymus). Daher die herrschende Aussprache „Moloch" im Deutschen.

1) Molek im Alten Testamente. Abgesehen von zwei Stellen des B. Leviticus, deren Abfassungszeit verschieden bestimmt wird, und von 1 Kön. 11, 7, wo Molek ungenau für Milkom steht, ist von dem Dienste des Molek in Juda erst seit der Zeit des Ahas die Rede. Dieser König brachte nach 2 Kön. 16, 3 seinen Son im Feuer dar; Molek wird nicht ausdrücklich genannt; es scheinen aber zu jener Zeit bei den Israeliten Kinderopfer nur im Dienste dieses Gottes üblich gewesen zu sein, wie aus der Vergleichung der anderen Aussagen über diese Opfer hervorgeht. Deutlich weist auf den Molek als den von Ahas durch Kinderopfer verehrten Gott 2 Chr. 28, 3, indem hier von dem Thale Ben-Hinnom (s. unten) als der Kultusstätte die Rede ist, wobei übrigens der ältere Bericht des Königsbuches übertreibend gesteigert wird („seine Söne"). In der Stelle Jes. 8, 21 aus Ahas' Zeit ist bei מַלְכּוֹ nicht an Molekdienst des Volkes zu denken; vielmehr ist damit, was der Zusammenhang nahe legt, Jahwe gemeint (nach anderen der irdische König). Auch von Manasse wird das Opfer eines Sones ausgesagt 2 Kön. 21, 6, auch hier indessen Molek nicht genannt. Zur Zeit des Jeremia muss der von dem Propheten ausdrücklich als solcher bezeichnete Molekdienst vielfach geübt worden sein (Jer. 32, 35; vgl. c. 19, 5); im deuteronomischen Gesetze wird er verboten (Deut. 18, 10). Auf noch unter Josia herrschenden Molekdienst verweist wol auch Zeph. 1, 5 (Malkam). — In Ephraim scheint ebenfalls Molekkultus geübt worden zu sein (2 Kön. 17, 17; Ezech. 23, 37). Amos 5, 26 ist nicht sicher von diesem Dienste (מלככם) zu verstehen, obgleich LXX und darnach Apostelgesch. 7, 43 ihn hier gefunden haben; deutlich scheint uns jedesfalls dies, dass es sich hier nicht handelt um Abgötterei wärend des Wüstenzuges, sondern um solche zur Zeit des Propheten. — Jene Kinderopfer des Ahas und Manasse, bei welchen die Gottheit nicht genannt ist, lassen sich als Bestandteile des Jahwedienstes höchstens insofern verstehen, als dieser mit fremder Zutat vermengt war; denn dass Menschenopfer im Jahwedienste bis zum Exil legal gewesen sein sollten, ist aus Ezech. 20, 26 nicht zu erweisen und nach der religionsgeschichtlichen Entwickelung Israels unglaublich (gegen Smend, Ezechiel 1881, S. XX). — Neben anderen abgöttischen Kultusformen machte auch dem Molekdienste Josia in Jerusalem ein Ende (2 Kön. 23, 10). Schwerlich ist wider wärend des Exils dieser Kultus von den Judäern geübt worden, was aus Jes. 57, 5 sich nicht ergibt. Das energische Verbot des Molekdienstes Lev. 18, 21; 20, 2 ff. mit Androhung der Todesstrafe (Lev. 20. 4) möchte noch aus der Königszeit herrüren, jedenfalls nicht aus nachexilischer Zeit, wo sich von diesem Kultus keinerlei Spur mehr findet. — Der Gottesname Molek wird ausdrücklich im Alten Testamente nur achtmal (davon viermal Lev. 20, 2 ff.) genannt (abgesehen von Milkom, Malkam und מלך mit Suffix [Am. 5, 26]; eingeschlossen aber 1 Kön. 11, 7, wo Molek statt Milkom: Lev. 18, 21; 20, 2—5; 1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 10; Jer. 32, 35).

Von welchem Volke die Israeliten diesen Kultus entlehnten, wird nicht angegeben. Da unter Ahas die Judäer zum ersten Male mit Assyrien in Berürung kamen, so liegt die Vermutung nahe, dass dieser zu fremdländischen Kultusformen geneigte König (der Altar von Damask 2 Kön. 16, 10 ff.) jenen Dienst von den Assyrern überkam. Bei den Assyrern kommt nun allerdings das dem hebräischen Molek oder Melek entsprechende Wort malik als Gottheitsepitheton vor und zwar, wie es scheint, besonders häufig von dem Gotte Adar, nicht aber als Eigenname dieses oder eines anderen Gottes (anders Friedr. Delitzsch [„Wo lag das Paradies?" 1881, S. 210. 223]; er berichtet von Fällen der Verehrung des Sonnengottes Samas und des Malik als Schutzgötter einer und derselben Stadt — ein Verhältnis, aus welchem doch wol eher zu schließen sein wird, dass malik eben ein den Sonnengott bezeichnendes Epitheton war). Dass den Göttern der mesopotamischen Stadt Sepharwajim Adrammelech (s. d. Art. Bd. I, S. 159 f.) und

Anammelech (ebend. S. 368 f.) Menschenopfer verbrannt wurden (2 Kön. 17, 31) wie ebenso dem Molek, kann nicht für die Herleitung des letzteren aus Assyrien entscheiden, da einmal Sepharwajim nicht eine Stadt der Landschaft Assyrien, sondern eine von den Assyrern eroberte Stadt war (deshalb wurden ihre Bewoner nach Samarien deportirt, 2 Kön. 17, 24) und weiter deshalb, weil Menschenopfer in den semitischen Kulten vielfach vorkommen auch außerhalb Assyriens. Es muss aber bemerkt werden, dass nach Friedr. Delitzsch (a. a. O. S. 210) Samas oder Malik die inschriftliche Bezeichnung für den Gott gerade von Sippara = Sepharwajim ist. Es besagt dies indessen wol nach dem oben Bemerkten nicht mehr, als was man schon aus den Namen Adrammelech und Anammelech entnehmen konnte, nämlich dass der Gott oder die Götter jener Stadt wie auch die Götter anderer Städte das Epitheton malik = melek fürten. — Warscheinlicher ist, dass der von den Israeliten verehrte Molek eine kanaanitische Gottheit war, deren Kult in Israel vielleicht (vgl. 2 Kön. 17, 17, in einer Klage über das Gesamtverhalten Ephraims) schon vor Ahas geübt wurde und aus irgend welchem uns unbekanntem Grunde seit jener Zeit nur besonders in Aufnahme kam. Dafür spricht allerdings nicht deutlich der Umstand, dass dieser Gott auch „der Baal“ genannt wird, indem von den Kinderopfern des Molek auf den Bamoth des Baal oder geradezu von den Kinderopfern des Baal die Rede ist (Jer. 19, 5; 32, 35); denn obgleich Baʿal zunächst kanaanitischer Gottesname ist, mochte dies Wort später in appellativem Sinne jeden Götzen bezeichnen. Sicherer aber ist entscheidend für Molek als kanaanitischen Gott, dass die Phönizier, deren Kulten doch zumeist die israelitische Abgötterei entspricht, wirklich einen Gott dieses Namens verehrten, inschriftlich מלך genannt, was nach den Umschreibungen der Griechen und Römer Malk oder auch Melk, Milk, Malik, Milik auszusprechen wäre und dem hebräischen melek, dem gewönlichen Worte für „König“ gleichzusetzen ist. — Von einem nichtsemitischen Ursprunge des Molek (Selden, vgl. Movers, worüber s. meine Dissertation Jahve et Moloch S. 49, Anm. 1) kann bei seinem unverkennbar semitischen Namen nicht geradezu die Rede sein. Höchstens könnte man mit Tiele annehmen, dass eine „akkadische“, d. h. vorsemitisch-babylonische, Gottheit in dieser Gestalt semitisirt worden sei (nach Tiele ein „akkadischer“ Feuergott); da sich in Mesopotamien, einen besonderen assyrischen Gott Malik vorausgesetzt, und in Kanaan derselbe semitische Name für diesen ursprünglich nichtsemitischen Gott fände, wäre er nach Kanaan auf jeden Fall nicht durch die Vermittelung eines fremden Volkes gekommen, sondern durch Semiten, also etwa schon bei der Einwanderung der Phönizier von Osten her oder durch die Assyrer. Jene Annahme ist aber durchaus nicht warscheinlich, da sich der phönizisch-hebräische Gott מלך von den anderen phönizischen Bealim nicht unterscheidet. Wir müssten andernfalls die gesamte phönizische Religion als ursprünglich „akkadisch“ ansehen. — Die eigentümliche Aussprache Molek, welche nicht die der Phönizier war, mögen die Punktatoren des Alten Testamentes nur deshalb gewält haben, um den Götzennamen von dem Appellativum für „König“ zu unterscheiden.

Wie die Phönizier ihren Malk, so verehrte ein anderer kanaanitischer Stamm, die Ammoniter, den Milkom (1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13) oder Malkam (Jer. 49, 1. 3; Zeph. 1, 5; vgl. Am. 1, 15), ein Name, der offenbar mit jenem identisch ist und nur den Zuwachs einer Nominalendung erhalten hat (Jahve et Moloch S. 29 f.). Dieser ammonitische Milkom verstärkt die Warscheinlichkeit eines kanaanitischen Ursprungs für den Molek der Judäer. Der Kultus des ammonitischen Gottes soll schon durch Salomo in Jerusalem Aufnahme gefunden haben (1 Kön. 11, 5 und v. 7, wo ungenau Molek statt Milkom) und scheint neben dem eigentlichen Molekdienste bis auf die Zeit des Josia dort bestanden zu haben (2 Kön. 23, 13). — Auch die Edomiter mögen nach einem allerdings unsicheren Eigennamen einen Gott Molek oder Malik verehrt haben (ein edomitischer König wird keilschriftlich Malikrammu oder aber Aburammu genannt, s. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 1872, S. 57. 171). In dem philistäischen Eigennamen Abimelek möchte ebenfalls dieser Gottesname zu finden sein („Vater ist Melek“).

Molek wurde von den Judäern und, wie es scheint, auch von den Ephraimiten durch Kinderopfer verehrt (Knaben oder Mädchen: 2 Kön. 17, 17; 23, 10; Jer. 7, 31; 32, 35; vgl. Deut. 12, 31; 18, 10; Ps. 106, 37 f.). Ständiger Ausdruck für die im Kultus der Abgöttischen mit den Kindern vorgenommene Opferhandlung ist הֶעֱבִיר mit und one בָּאֵשׁ (Lev. 18, 21; Deut. 18, 10; 2 Kön. 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; Jer. 32, 35; Ezech. 16, 21; 20, 31; 23, 37; 2 Chr. 28, 3), was kaum vom Hindurchgehenlassen durchs Feuer bei lebendigem Leibe zu verstehen ist, also etwa von Feuerlustrationen (Jahve et M. S. 42 f.), sondern eher von der Darbringung im Feuer nach vorausgegangener Schlachtung, denn von einer Schlachtung der Kinderopfer des Molek ist an einigen Stellen ausdrücklich die Rede (Ezech. 16, 20 f.; 23, 39; vgl. Jes. 57, 5; Ps. 106, 37 f.; der Schlachtung gedenken nicht, sondern nur des Verbrennens die Stellen Jer. 7, 31; 19, 5). Das Verbum העביר wird auch sonst im Sinne „darbringen“ auf Opfergaben angewandt, wo von einem Hindurchgehenlassen nicht die Rede sein kann (allerdings nur von der Darbringung der Erstgeburt Ex. 13, 12; Ezech. 20, 26). Abraham Geigers Korrektur הבעיר „verbrennen“ statt העביר für den Molekdienst ist demnach nicht erforderlich (s. Jahve et M. S. 42, Anm. 3). Über die Bedeutung und über die Veranlassungen dieser Kinderopfer erfaren wir aus dem Alten Testamente nichts. — Der Ort dieses Kultus bei Jerusalem war das Topheth (תֹּפֶת, vielleicht „der Ort des Abscheus“, eigentlich „das Ausspeien“, schwerlich eine aus dem Persischen entlehnte Bezeichnung für die Feuerstätte) im Thale Ben-Hinnom (2 Kön. 23, 10; Jer. 7, 31; 19, 6; 32, 35; 2 Chr. 28, 3; doch lautet Jer. 19, 6 allerdings, als ob topheth nicht ein Spottname für die Opferstätte wäre). Einige haben gemeint, das Thal habe diesen Namen gefürt von dem Molekkultus, als ob derselbe anspiele auf das Wimmern der geopferten Kinder (von arab. hanna „seufzen, wimmern“, so unter Anderen Graf zu Jer. 7, 31); warscheinlicher, da das ben in dem Namen sich bei dieser Deutung nicht recht verstehen läßt, fürte das Thal unabhängig von dem Kultus diesen Namen, etwa nach einem so benannten Manne. Deutlich aber ist der von Ge-ben-Hinnom abzuleitende spätere Name der Hölle Gehenna dem unterirdischen Reiche beigelegt worden als dem Urbilde der greulichen Kultusstätte des Molek: hier und dort herrschen die Feuerqualen.

2) **Malk und Melqarth bei den Phöniziern.** Der phönizische Gottesname, welchen wir als Vorbild des hebräischen Molek ansehen, kommt für sich allein als Eigenname eines Gottes nicht vor; höchstens könnte dies in der schwer zu entziffernden zweiten Inschrift von Umm-al-'awâmîd der Fall sein (s. Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, Taf. III, vgl. S. 48); doch scheint hier מלך Gottheitsepitheton zu sein. Als solches kommt sonst das Wort in den Inschriften noch einige Male vor, nämlich vor dem Gottesnamen Ba'al und einmal vor Osir (s. Phil. Berger, L'ange d'Astarté, Étude sur la seconde inscription d'Oum-el-awamid, in: La Faculté de Théologie protestante de Paris à M. Édouard Reuss, Paris 1879, S. 41, wo indessen מלך nicht von dem Gotte Malk, sondern in dem Sinne von מלאך „Engel“ ausgelegt wird, was uns unannehmbar scheint [s. Theolog. Literaturzeitung 1880, K. 384 f.]; ob in diesen Inschriften מלכבעל und מלכאסר Bezeichnung eines Gottes oder, wie Andere annehmen, Name eines Menschen sind, ist hier gleichgültig, da auch der menschliche Eigenname zeigen würde, daß man dem Baal und dem Osiris das Prädikat מלך beilegte). Ferner kommt מלך als Gottesname vor in zusammengesetzten menschlichen Eigennamen, wie Malkjathon „M. hat gegeben“, 'Abdmalk oder Bodmalk „Diener des M.“ (s. M. A. Levy, Phönizisches Wörterbuch 1864, S. 28. 35. 9; Ders., Phönizische Studien IV, 1870, S. 82; vgl. Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta 1837, S. 409 ff.). Daß Malk einen Spezialgott bezeichnete, ergibt sich aus diesen Eigennamen ebensowenig als für Ba'al aus Eigennamen wie Hannibal u. s. w. Vielmehr ist warscheinlich, daß Malk ebenso wie Adon und Ba'al an verschiedenen Orten jeweils dem höchsten Gotte beigelegtes Epitheton war, sodaß dann nur der Malk des und des Ortes eine Besonderheit darstellte. Auch einen Spe-

zialgott des Namens Adon oder Adoni hat es bei den Phöniziern nicht gegeben, und obgleich die Griechen die allerdings sehr bestimmt individualisirte Gestalt des Adonis von den Phöniziern entlehnten, so beweist das doch nichts für den Namen, sondern zeigt nur, dass das Epitheton Adoni von den Griechen angesehen wurde als der Eigenname des Adon von Gebal, welchem ihr Adonis zumeist entspricht. Der, wie es demnach scheint, allgemeine Gottesname Malk ist zu Tyros mit einem Zusatze versehen worden, welcher zunächst nur auf den Ort der Verehrung hinweist. Mit diesem Zusatze verbunden ist Malk allerdings Eigenname eines von Tyros aus weithin verbreiteten Gottes geworden. Der Gott von Tyros wird nämlich inschriftlich מלקרת (s. Levy, Phöniz. Wörterb., S. 29), bei den Griechen *Μελκάρθος* genannt, eine Bezeichnung, welche one Zweifel entstanden ist aus מלך קרת „König der Stadt". Doch scheint der Gott von Tyros und von da aus auch von Karthago daneben einfach als Malk oder Milk bezeichnet worden zu sein; denn vermutlich haben wir ihn zu erkennen in dem Milichus, welcher bei Silius Italicus III, 104 als phönizischer Gott in Spanien erscheint (über den Zeus Meilichios des Philo Byblius s. Jahve et M. S. 28, Anm. 4). Es müssen aber schon frühzeitig der Gottesname und jene nähere Bezeichnung wie zu einem einzigen Worte verschmolzen sein; das geht hervor aus dem Meergott Melikertes bei den Griechen, welcher unverkennbar der in alter Zeit durch Kolonisten von Tyros bei ihnen eingefürte Melqarth ist (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 174. 215).

Sofern die Israeliten ihren Molek von den Phöniziern entlehnten, wird derselbe also wol anzusehen sein als der Gott von Tyros, da die alttestamentliche Bezeichnung des Molek als „der Baal" (bei Jeremia) und die Besonderheit seines Kultus jedenfalls darauf verweist, dass unter dem Molekkultus nicht allgemein die Verehrung irgend eines phönizischen oder kanaanitischen Gottes zu verstehen ist wie unter dem Baalkultus. Auch Melqarth wird inschriftlich als „der Baal von Tyros" bezeichnet. Die Judäer nannten den Gott nicht Melqarth, sondern einfach מלך, weil er für sie eben nicht in seiner Beziehung zu der „Stadt", d. h. zu Tyros, in Betracht kam. Die Richtigkeit dieser Kombination vorausgesetzt, wäre der Molekdienst der späteren Königszeit nur eine Wideraufnahme des schon unter Ahab in Ephraim eingefürten Baaldienstes; denn Ahabs Baal war one Zweifel der Schutzgott von Tyros, woher Ahabs Gemalin Isebel stammte (ihr Vater Ethbaal war Priesterkönig von Tyros nach Menander bei Josephus, Contr. Ap. I, 18; „Sidonier" 1 Kön. 16, 31 ist allgemeiner Name der Phönizier). Das Neue des späteren Molekkultus seit Ahas wären also etwa nur die Menschenopfer, und diese könnten vielleicht auf einer Nachamung assyrischer Kultussitte beruhen. Da aber gerade dem Melqarth (dem Herakles der Phönizier) Menschenopfer gebracht wurden und da das Alte Testament diese Opfer bei den Israeliten ausdrücklich als eine Nachamung kanaanitischer Sitte bezeichnet, so ist viel warscheinlicher assyrischer Einfluss auch hierbei nicht im Spiele. Das Königsbuch berichtet von Ahas, er habe seinen Son im Feuer geopfert „gemäß den Greueln der Völker, welche vertrieben hatte Jahwe vor den Kindern Israel" (2 Kön. 16, 3; vgl. 2 Chr. 28, 3 und besonders Deut. 12, 31; 18, 9 f.; auch Ps. 106, 34 ff.). Es mag nur zufällig sein, dass unsere alttestamentlichen Quellen über die früheren Zeiten der Königsherrschaft von Menschenopfern schweigen. Warscheinlich beruht dies darauf, dass solche Opfer in der früheren Zeit nicht gerade von Königen zu berichten waren.

Es gab nach Josephus (C. Ap. I, 18) zu Tyros einen Tempel des Herakles und einen anderen des Zeus. Herakles ist hier Bezeichnung des Melqarth: Melit. I, eine bilingue Inschrift setzt *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης* identisch mit „Melqarth, Baal von Tyros"; Philo Byblius: *Μελκάθρος* [sic] *ὁ καὶ Ἡρακλῆς* (weitere Belegstellen s. Artikel „Baal" Bd. II, S. 30). Von Menschenopfern im Dienste des Melqarth ist nicht ausdrücklich, wol aber vielfach bei Griechen und Römern von phönizischen Menschen-, namentlich Kinderopfern für den Kronos oder Saturn die Rede. Doch redet Plinius (Nat. hist. XXXVI, 5 [4], 12) von Menschenopfern des Hercules bei den Puniern, womit Melqarth gemeint sein wird.

Aber auch Kronos-Saturn kann bei den Abendländern sehr wol Bezeichnung für Melqarth sein, da die Bezeichnungen der Griechen und Römer für phönizische Gottheiten sehr durcheinander gehen. Die Abendländer nennen den durch Kinderopfer verehrten Hauptgott von Karthago Kronos-Saturn (Diodorus Siculus XX, 14 freilich erwänt neben dem Kronos einen Herakles, d. i. Melqarth, von Karthago); da Karthago eine Kolonie von Tyros war, so hatte es one Frage den Hauptgott mit dieser Stadt gemein, und Kronos-Saturn wäre also hier = Melqarth. Philo Byblius allerdings unterscheidet den phönizischen Kronos bestimmt von dem Melqarth-Herakles und gibt jenem den phönizischen Namen El. Er konnte aber seinerseits eben diesen Gott dem Kronos entsprechend finden, Andere einen anderen damit vergleichen, da alle diese Gleichsetzungen willkürlicher Art sind. Die Verehrung durch Kinderopfer mochte in verschiedenen phönizischen Kulten vorkommen und so zur Gleichsetzung verschiedener Götter mit dem seine Kinder verschlingenden Kronos Anlaß geben.

Die nach Movers' Vorgang bisher meist beliebte Unterscheidung des Molek oder Malk als eines durch Menschenopfer zu versönenden verderblichen Gottes von Baal als dem woltätigen (so auch Jahve et M. S. 34 ff.) läßt sich nicht rechtfertigen, da sicher Ba'al und vielleicht auch Malk gar nicht göttlicher Eigenname war. Es ist demnach eine unbegründete Annahme (Movers, Duncker, so auch Jahve et M. S. 39), daß der tyrische Gott die Doppelbezeichnung Melqarth und Ba'al deshalb trage, weil in ihm die Natur des Baal und des Malk zusammengefaßt sei, insofern man ihn als eine das Verderbliche überwindende Gottheit zu denken habe. Die phönizische Religion weist überhaupt nirgends in ihren Göttergestalten (auch nicht in den weiblichen, s. d. Art. „Astarte" Bd. I, S. 724) den Dualismus des Woltätigen und Verderblichen, noch weniger den des Guten und Bösen auf, sondern lediglich den geschlechtlichen Dualismus. Eine und dieselbe männliche oder auch weibliche Gottheit wird in einem Fall als Heil bringend, in dem anderen als Verderben bringend gedacht, ist gnädig und furchtbar zugleich. Das gilt von dem tyrischen Melqarth, also nach unserer Kombination von dem alttestamentlichen Molek, ebenso wie von den anderen Göttern. Die Unterscheidung der Göttergestalten bei den Phöniziern beruht überhaupt kaum auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der ihnen zugeschriebenen Wirksamkeit, sondern zunächst lediglich, so scheint es, auf der lokal verschiedenen Verehrung des gemeinsamen Himmels- oder Sonnengottes, welche dann durch den Austausch der einzelnen Städte zur Verehrung dieser lokalen Besonderheiten neben einander fürte, sodaß sie nunmehr wie verschiedene Götter erschienen. Es mochte dann etwa in dem einen Gott die verderbende, in dem anderen die woltätige Macht als überwiegend gedacht werden, so letztere in dem Gotte der üppigen Frühlingsvegetation zu Byblos, dem Adonis der Griechen, und in dem Heilgott Esmun-Asklepios, erstere, wie es scheint, in dem von den Abendländern als Kronos-Saturn bezeichneten Gott oder genauer in den verschiedenen unter diesem Namen zusammengefaßten Göttergestalten. In Melqarth hat die woltätige Natur nicht gefehlt; es kommt der Eigenname Gadmelqarth „Glück des M." inschriftlich vor, und der allerdings unzuverlässige Nonnus preist den Herakles Astrochiton von Tyros als den Spender der Fruchtbarkeit (Dionys. XL, 369 ff.). Überhaupt bezeichnet das allgemeine Epitheton Malk auch woltätige Götter, wie der Eigenname Malkjathon „M. hat gegeben" zeigt; auch Gadmalk „Glück des M." weist ein in Jerusalem gefundener Stein auf (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 138). Der inschriftliche Name eines Königs von Gebal (Byblos) יחומלך Jechawmalk scheint zu bedeuten „M. schenke Leben", schwerlich „es lebt M." (s. de Vogüé, Stèle de Yehawmelek roi de Gebal, Paris 1875, S. 6).

Melqarth war sicher ein Sonnengott, also — die Identität vorausgesetzt — auch Molek (so Abravanel, Deyling, Münter, Creuzer, Duncker, J. G. Müller, de Vogüé, Kuenen, wärend andere den Molek für den Gott des Planeten Saturn, so Gesenius, Gramberg, oder für einen Feuergott, so Movers, Planck, halten, s. Jahve et M. S. 41, Anm. 1; als Feuergott will den Molek neuerdings wider

Schrader verstehen, indem er ihn bestimmt von Baal unterscheidet als den aus Assyrien nach Kanaan gekommenen Gott des Planeten Saturn, Adar-Malik, s. Theol. Stud. u. Kritik., 1874, S. 328 ff., Jenaer Literaturzeitung 1874, S. 482 f.; vgl. Tiele, Religionsgeschichte S. 98). Daſs Melqarth-Herakles ein Sonnengott war, geht hervor aus dem Feste seiner Auferstehung, worunter sich auf dem Gebiete der Naturreligion unter Berücksichtigung des im weiteren Sinne astralen Charakters der phönizischen Religion wol nur das Neuerstehen der Sonne nach dem winterlichen Todesschlafe verstehen läſst (s. d. Art. „Baal“ S. 30 f.). Der Hauptgott von Karthago, also doch wol Melqarth, fürt inschriftlich die Bezeichnung Ba'al Chamman „Sonnenbaal“ und wird mit einem Strahlenkranze abgebildet. Nonnus (Dionys. XL, 370 ff.) bezeichnet den Herakles von Tyros als Helios. Für die solare Bedeutung des als Malk oder Melek bezeichneten Gottes spricht auch der Parallelismus mit der Meleketh ha-schamajim als Mondgöttin (s. d. Art. „Astarte“ S. 722). Molek speziell als die versengende Kraft der Sonne zu bestimmen und in Melqarth eine Zusammenfassung dieser Seite und der lebenschaffenden Kraft der Sonne zu erkennen (Duncker, ebenso Jahve et M.), sind wir nach dem oben über Bedeutung und Verhältnis der Gottesnamen Ba'al und Malk Bemerkten nicht berechtigt. — Übrigens scheint Melqarths Naturgrund nicht nur die Sonne, sondern der Himmel überhaupt gewesen zu sein; denn es ist inschriftlich von einem Melqarth Reçeph (רֶצֶף) die Rede, wo 'ר die im Gewitter herniederfallende Gluthkohle bezeichnen könnte (Jahve et M. S. 43). Doch ist eher רֶצֶף ein selbständiger und von Melqarth verschiedener Gewittergott, welcher mit diesem trotzdem lokal verschmolzen wurde (vgl. den Gott רֶשֶׁף, Rescheph oder Raschschâph „Blitz, Blitzer“, in Ägypten Reshpu, s. Ed. Meyer in Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. XXXI, 1877, S. 719), ebenso wie Esmun mit Melqarth (s. Phil. Berger, L'ange d' Astarté, S. 41). Daſs Melqarth speziell das Sonnenfeuer (Jahve et M. S. 43) oder das Feuer überhaupt repräsentire, ist weder aus den Feueropfern des Molekkultus zu schlieſsen, da sie nichts diesem Kultus vor anderen Eigentümliches sind, noch aus der ewigen Flamme auf den Altären des phönizischen Herakles, da nicht verlöschendes Altarfeuer auch sonst auſserhalb des eigentlichen Feuerdienstes vorkommt. Aber, von Haus aus ein Himmelsgott, mag Melqarth, was jene Bezeichnung מ' רֶצֶף vielleicht an die Hand gibt, auch über das himmlische Feuer, den Blitz, geboten haben. — Die Identifizirung des phönizischen Gottes mit Kronos, zunächst wol auf der Vergleichung des phönizischen Kinderopfers mit der Kinderverschlingung des griechischen Gottes beruhend, mag später, nachdem Kronos wegen irgend welcher Änlichkeit auch mit dem babylonischen Gott des Planeten Saturn identifizirt worden war, dazu gefürt haben, daſs der phönizische Gott ebenfalls auf den Planeten Saturn bezogen wurde. Philo Byblius stellt seinen El-Kronos geradezu als den Planetengott dar. Ursprünglich aber, das ist kaum zu verkennen, war die Verehrung der fünf anderen Planeten neben Sonne und Mond bei den Phöniziern nicht zu Hause und ist erst durch Berürung mit Babylonien, dem Lande der Sternkundigen, zu ihnen gekommen.

Daſs Melqarth in Stiergestalt oder doch mit Stierhörnern dargestellt wurde, scheinen einige Angaben der Abendländer vorauszusetzen; anderwärts aber ist von bildlosem Kultus dieses Gottes die Rede (Jahve et M. S. 45 f.), oder auch sein Zeichen sind zwei Säulen, welche nach Herodot im Tempel zu Tyros standen und in den Säulen des Herakles zu Gibraltar wie an anderen Orten des phönizischen Heraklesdienstes widerkehren. Von sehr zweifelhaftem Werte sind die aus dem spät (13. Jarhundert) redigirten rabbinischen Sammelwerke, dem Jalkut Schimeoni entnommenen Angaben über das eherne Molekbild mit ausgestreckten Menschenarmen, auf welche die Kinderopfer gelegt worden sein sollen (s. Andr. Beyer zu Selden; Jahve et M. S. 42, Anm. 2).

Über die Opfer des phönizischen „Kronos“ wird wol übertreibend von Klitarch und solchen, welche ihm sich anschlossen, berichtet, daſs sie lebendig verbrannt worden seien, wie ebenso die rabbinischen Angaben über Lebendigverbrennen der Kinder im Molekdienste (s. Jahve et M. S. 41 f.) durch das Alte Testament nicht

gestützt werden. Die Menschenopfer wurden dem „Kronos" dargebracht bei Bedrängnissen des States, so in Kriegsgefaren, ferner bei anderen Kalamitäten wie Pest oder Dürre. Doch fanden auch one besondere Veranlassung järlich Kinderopfer statt. Das Menschenopfer galt als die kostbarste Gabe, welche man der Gottheit darbieten konnte. Man wälte dazu vorzugsweise den einzigen Son und Kinder vornehmer Abkunft. Große Massenopfer kamen vor. Als die Karthager von Agathokles besiegt waren, opferten sie — so wird erzält — zweihundert Kinder der ersten Familien (Belegstellen s. Jahve et M. S. 50 ff.). In allen diesen Fällen sollte die Gunst der Gottheit erhalten oder widergewonnen werden durch die teuere Dahingabe. Dass die Kinder als die Unschuldigen die Schuld der Erwachsenen sühnen sollten, wird nirgends angedeutet, mag aber doch nicht auszuschließen sein. Keinesfalls aber wurde „das Verbrennen der Kinder als ein Durchgang (העביר) betrachtet, wodurch die Kinder nach Auflösung der irdischen, unreinen Schlacken des Körpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten" (Movers S. 329); denn von einem beseligenden Jenseits ist dem semitischen Altertum (abgesehen von einigen Ansätzen dazu in der späteren alttestamentlichen Zeit) überhaupt nichts bekannt, und der Dualismus von Seele und Leib ist der semitischen Anschauung völlig fremd, nach welcher das Leben nur zu denken ist als das des beseelten Leibes.

3) Jahwe und Molek. Die von verschiedenen (auch von dem Unterzeichneten in Jahve et M.) behandelte Frage, ob Jahwe eine veredelte Form des Molek sei, beruht auf einer irrigen Anschauung wie von dem Gotte Molek, so von den westsemitischen Religionen überhaupt. Die ursprüngliche Identität der beiden Gottheiten ist in überaus oberflächlicher und verständnisloser Auseinandersetzung behauptet worden namentlich von Daumer und Ghillany (1842), deren Schriften nur deshalb noch zu erwänen sind, weil sie nicht ganz one Einfluss geblieben sind auf spätere erstere Darstellungen. Weit einsichtsvoller ist die verwandte Auffassung von Planck (1843). Schon früher hatte ein beachtenswerter Forscher, Vatke (Die bibl. Theologie, Bd. I, 1835, S. 190—199), zwar nicht den Molek, aber den Planetengott Saturn in einer der gewönlichen Vorstellung vom Molek nahe stehenden Auffassung zum Gott der alten Hebräer gemacht. In eigentümlicher Weise unter Molek nicht einen Gott, sondern ein Kultusbild verstehend, lässt Oort (1865) den Molekkultus eine volkstümliche Form des Jahwekultus sein, wogegen Kuenen die nicht mehr bestreitbare Anschauung restituirt hat, dass Molek allerdings ein Gottesname sei.

Wenn Molek nur eine besondere Form der mit dem Namen Baʿal allgemein bezeichneten männlichen Gottheit und das Verderbenwirken nur eine Seite seines Wesens und nichts ihn von anderen Göttergestalten Kanaans Unterscheidendes ist, so kann gar nicht gefragt werden, ob der Gott der alten Hebräer mit dem Spezialgott Molek, dessen etwaige Besonderheiten die spätere Bildung eines Lokalkultus waren, in Zusammenhang stehe, sondern nur, ob die althebräische Religion nicht außer Verbindung ist mit den Religionen der benachbarten und verwandten Völker überhaupt. Auf jeden Fall war die von Einigen gegebene Antwort unrichtig oder doch nicht erschöpfend, dass der alte Hebräergott wie angeblich auch der Molek ein verderblicher, dem Leben feindlicher Gott gewesen sei. Der Gott der Hebräer war dies wo seine Erhabenheit von Seiten seiner Verehrer verkannt und durch Ungehorsam gereizt oder von deren Feinden durch Verletzung des gotterwälten Volkes angetastet wurde; er war aber zugleich ein das Leben setzender und fördernder Gott. Ebenso ist auch von dem Molek die letztere Seite nicht auszuschließen, wie überhaupt nicht von der ganzen Reihe der Bealim. Das uns geläufige Bild des „Moloch" als eines blutdürstigen Scheusals ist entstanden durch die Polemik der späteren israelitischen wie griechischen Religionsauffassungen, welche in dem phönizischen Gott über den für ihren höheren Standpunkt verabscheuenswerten Zügen die damit kontrastirenden milderen übersahen. Doch mochten wirklich diese in der Praxis des volkstümlichen Kultus von den Verehrern des Molek vergessen werden. Nach einzelnen phönizischen Götterbildern zu urteilen, tut die Auffassung ihres Kultus als eines überaus rohen demselben nicht

Unrecht, aber nur dem entarteten Kultus nicht, welcher nicht mehr dem ursprünglichen noch jetzt durchsichtigen Gottesbegriffe entsprach.

Es ist nicht zu verkennen, daſs uns aus dem ältesten Glauben und Kultus der Hebräer Züge berichtet werden, welche an Vorstellung und Dienst des Molek erinnern, wie vor allem die auch bei den alten Hebräern bestehende Sitte der Menschenopfer, welche weniger durch Jephtas Opfer bezeugt wird, weil dieses auf Synkretismus beruhen konnte, als durch die Abweisung der Opferung Isaaks, worin der Sieg der geläuterten Gottesidee über eine ältere rohere zu erkennen ist. Auch die Lösung der menschlichen Erstgeburt scheint uns nicht nur eine theoretische Konsequenz zu sein aus der Sitte, die thierische Erstgeburt darzubringen, sondern vielmehr ursprüngliche wirkliche Opferung derselben vorauszusetzen. Es geht dies hervor aus der jedenfalls alten Beziehung des Passahs auf ein Ereignis der Verschonung von Israels Erstgeburt bei göttlicher Vernichtung der ägyptischen, wonach das Passahopfer erscheint als ein Ersatz für die eigentlich der Gottheit verfallene menschliche Erstgeburt der Israeliten. In alter Zeit wurde diese, so scheint es, gleichzeitig dargebracht mit der am Passah fälligen Erstlingsgarbe. In dem ephraimitischen Stierdienste, der alten Form des Jahwedienstes, scheinen Menschenopfer noch bis in die prophetische Zeit hinein üblich gewesen zu sein (Hos. 13, 2). Diese verschiedenen Fälle des Menschenopfers müssen indessen nicht auf einer der Molekidee verwandten Anschauung von dem verderbenden Zorne der Gottheit beruhen, scheinen vielmehr wenigstens teilweise, so das Erstgeburtsopfer in Parallele mit den dargebrachten Erstlingen der Früchte, ein Tribut des Dankes zu sein an die lebenspendende Gottheit. Wol aber erscheint in den Sagen nicht nur der patriarchalischen und mosaischen, sondern noch der späteren Zeit bis in die Königsherrschaft hinein, wie bei der Volkszälung Davids, der Hebräergott als ein furchtbar und verderblich zürnender, als ein das Irdische, wo es unberufen vor ihn tritt, vernichtender und deshalb dem Menschen unnahbarer Gott, dessen von Hagar und Manoah gefürchtetes, dem Mose und Elia nur annähernd gewärtes Anschauen den Tod bringt — eine Vorstellung, welche in ethisch gefärbter Modifikation noch in der Furcht des Jesaja bei der Vision der Prophetenweihe nachklingt. Eben diese Vorstellung ist die Grundlage für die Idee der Kappara im Opferdienste, d. h. der Bedeckung des irdisch-sündigen Menschen vor der Gottheit mittelst der Opfergabe, welche als von Gott verordnet ihm die Befugnis verleiht, vor die andernfalls unnahbare Gottheit zu treten.

Diesen Zügen der Furchtbarkeit wird aber ein Gegengewicht gegeben in anderen, welche den Hebräergott darstellen als den Werkmeister Himmels und der Erde, ihm den Segen der Fruchtbarkeit zuschreiben, in Erzälungen, welche ihn unter den Lebenssymbolen, den grünenden Bäumen, wie an den Lebenskraft spendenden Quellen verehrt werden lassen (s. Baudissin, Studien II, S. 168 ff., 223 ff.; vgl. Artikel „Haine“ Bd. V, S. 550 ff.).

Dies alles sind Vorstellungen und Kultusformen, welche das hebräische Altertum mit dem nichthebräisch-semitischen teilt. Sein Gott war einstmals ein den phönizischen Bealim, nicht aber speziell dem Molek oder Melqarth, nahe verwandter Gott. Auch daſs Israels Gott bis in späte Zeiten das Epitheton Melek fürt, ist für einen solchen speziellen Zusammenhang nicht beweisend, sondern nur für jenen allgemeinen, herrürend aus einer Zeit, wo Melek noch so wenig als Baʿal Name eines Spezialgottes war, sondern einer der vielen Namen des einen von allen semitischen Stämmen als Herr und König seines Volkes verehrten Himmelsgottes. Ebenso wurde der Gott Israels in der älteren Zeit Baʿal genannt (s. Artikel „Baal“ Bd. III, S. 34). Auch das Stierbild, in welchem der Gott der alten Hebräer dargestellt wurde, ist nicht beweisend für eine Berürung speziell mit dem Molek, sondern nur für eine solche mit dem Dienste der kanaanitischen Bealim überhaupt, worin das Stierbild mehrfach vorkommt (s. Artikel „Kalb, goldenes“ Bd. VII, S. 396 ff.).

Der alte Hebräergott als Himmelsgott war — wie dies nach einigen oben angefürten Andeutungen Molek neben seiner solaren Bedeutung auch gewesen sein

mag — ein Gebieter des himmlischen Feuers, in welchem er sich offenbart, so dem Abraham in der zwischen den Stücken des Bundesopfers wandelnden Flamme. Er sendet Feuer herab, um sündige Städte zu zerstören; er entzündet mit Himmelsfeuer das wolgefällige Opfer auf dem Altare. Er wandelt als Feuersäule vor dem Heere seines Volkes. Ihn umgeben die Seraphim „die Brennenden", welche doch wol Personifikationen sind des zündenden Blitzes in seinen Schlangenlinien, vorgestellt als ein den Himmel durchfarendes geflügeltes Schlangenwesen (vgl. Studien z. semit. Religionsgeschichte I, 1876, S. 285 f.). — Diese Feuernatur des Hebräergottes aber ist nur eine Seite seiner Bedeutung als Himmelsgott, vermöge deren er an anderen Stellen im Lichtglanze wie nicht minder im Wolkendunkel sich offenbart. Nirgends erscheint der Naturgrund in der althebräischen Gottesidee in der Weise spezialisirt, daſs die Gottheit geradezu als die Sonne vorgestellt würde. Darin unterscheidet sich der Terachidengott von Molek nicht nur, sondern von den kanaanitischen Bealim überhaupt. An den phönizischen Göttern läſst sich nur noch dunkel als ältester Naturgrund vor dem Sonnendienste die Bedeutung von Himmelsgöttern allgemeiner Art erkennen. Die Hebräer sind bei dieser weiteren Auffassung stehen geblieben. Auch bedurfte ihr Gott nicht der Ergänzung durch eine weibliche Paredros, wie die Baalath des Baal, die Meleketh des Molek. Sie haben, sofern sie nicht zu fremden Kulten abfielen, die Gottheit, so scheint es, niemals so tief hinabgezogen in das Einzelleben der Natur wie ihre Nachbarn es taten. So konnten an den althebräischen Gottesglauben die Propheten, denjenigen, welcher an ihre Spitze gehört, Mose nicht ausgenommen, ihren ethischen Gottesbegriff anknüpfen, wärend die phönizische Götterwelt einer solchen Vergeistigung unzugänglich bleibend, in immer widerwärtigere Verzerrungen der menschenartig aufgefaſsten Naturkräfte ausartete.

Litteratur: Selden, De dîs Syris, I, 6 (1. Aufl. 1617) mit den Additam. Andr. Beyers in den späteren Ausgaben; Herm. Witsius, De cultu Molochi, in desselben Miscellanea sacra l. I, diss. 5, Bd. I, 3. Aufl., Herborn 1712, S. 608—617; M. Cramer, De Molocho, Wittenb. 1720 (bei Winer); C. F. Rivinus, Teknothysia Judaeorum, Leipz. 1735; Salom. Deyling, Tabernaculum Molochi, Actor. VII vers. 43, in desselben Observationes sacrae, Bd. II, 3. Aufl., Leipz. 1737, S. 444—456; in Ugolinos Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bd. XXIII, Venedig 1760, die Abhandlungen von J. G. Schwab, De Moloch et Remphan, K. 631—644, von Dan. Dietzsch, De cultu Molochi, K. 861—886, von Christ. Sam. Ziegra, De crudelissima liberorum immolatione Molocho facta, K. 887—924; Münter, Religion der Karthager, 2. Aufl., Kopenhagen 1821, S. 5—61; Movers, Die Religion der Phönizier, 1841, S. 322—498; v. Lengerke, Kenáan, 1844, S. 249—251; Winer, RW. Artikel „Milcom" und „Molech" 1848; Schwenck, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 277—318; J. G. Müller, Artikel „Moloch" in Herzogs R.-E., 1. Aufl. Bd. IX, 1858; Kuenen, Jahveh en Molech in: Theologisch Tijdschrift, Bd. II, 1868, S. 559—598; Ders. De Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f., Cap. IV, Anm. I (englische Übersetzung Bd. I, S. 249—252); Tiele, De Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1872 (franz. Übers. Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, Paris 1882, S. 281 ff., 311 ff.); Derselbe, Kompendium der Religionsgeschichte, übers. von Weber, 1880, S. 97 f., vgl. S. 95 f.; Baudissin, Jahve et Moloch sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente, Leipzig 1874; Merx, Artikel „Saturn" in Schenkels B.-L. V, 1875; Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, Haarlem 1876, S. 174—182; Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 182—217; Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. I, 5. Aufl., 1878, S. 330—336; Schlottmann, Artikel „Moloch" in Riehms HW., 11. Liefer., 1879; Hitzig, Biblische Theologie, 1880, S. 19; Ph. Berger, La Phénicie (Extrait de l'Encyclopédie des Sciences religieuses), Paris 1881, S. 19 f. — Vgl. die Litteratur zu Artikel „Baal", Bd. II, S. 37 f.

Zu Nr. 3: Daumer, Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus der Nation, 1842; Ghillany, Die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842; K. Chr. Planck, Die Genesis des Judenthums, 1843; H. Oort, Het menschenoffer in Israël, Haarlem 1865 (bei Kuenen). Gegen die Identifizirung von Jahwe und Molek: Ernst Meier, Theol. Stud. u. Kritiken, 1843, S. 1007—1053 (Recension der Schriften Daumers und Ghillanys); Löwengard, Jehova, nicht Moloch, war der Gott der alten Hebräer 1843 (bei J. G. Müller); Baudissin a. a. O., S. 54 ff.; vgl. auch Duncker a. a. O. S. 373 Anmerkung. **Wolf Baudissin.**

Monarchianismus. Bis gegen das Ende des zweiten Jarhunderts ist die Logoslehre, aber auch die Vorstellung von Christus als dem vorweltlichen Sone Gottes Eigentum einzelner kirchlicher Theologen geblieben. So fest es im allgemeinen stand, dass man über Christus denken müsse *ὡς περὶ θεοῦ* (II Clem. ad Cor. 1), weil er der „Herr“, der „eingeborene Son Gottes“, der „von dem heiligen Geist Gezeugte“, der „Richter der Lebendigen und Toten“ sei, so selten fürte diese Anerkennung, von den philosophisch geschulten Apologeten abgesehen, zu Spekulationen über den Begriff Gottes. Was wir über diesen und über den „Son Gottes“ im Hirten des Hermas lesen (z. B. Mand. I. Sim. V, IX), einem Buche, das sich um das Jar 200 noch hohen Ansehens erfreute, mag ungefär als der Ausdruck einer weitverbreiteten Meinung gelten. Es lässt sich durchaus noch nicht auf die Formeln bringen, in welchen man späterhin die Natur und Würde des Erlösers und die Seinsweise Gottes gefasst und auszugleichen versucht hat. Auf eine Ausgleichung waren überhaupt die wenigsten damals bedacht; denn zu einer solchen bedurfte es philosophischer Reflexionen, die den meisten als Enthusiasten oder Idioten ferulagen. Sie war aber auch nicht gefordert. Denn selbst die Anerkennung der Präexistenz des Erlösers in beliebiger Form verhielt sich so lange gleichgültig zu dem Begriffe, den man sich von der Gottheit machte, als man den präexistenten Christus für ein geschaffenes Wesen hielt und dazu noch unbefangen von einer Vielheit himmlischer Geister und personifizirt zu denkender Kräfte redete. Zwar ist schon einem Justin die alexandrinisch-jüdische Streitfrage über die selbständige Qualität der von Gott ausgehenden Kräfte wichtig und er hat zu ihr Stellung genommen (Dial. 128); aber es ist bezeichnend, dass er sie nicht als eine christliche Kontroverse dem Tryphon vorgestellt hat. Was man in den entscheidenden Jaren zwischen 140 und 180 in Bezug auf die Persönlichkeit des Erlösers verteidigte und sicherstellte, fiel noch immer in den Rahmen des kurzen Bekenntnisses, welches auf Grund der Formel Matth. 28, 19 erwachsen war. Die Anerkennung der übernatürlichen Geburt Jesu, durch welche eine gewisse Präexistenz allerdings bereits vorausgesetzt ist, ist das für ausreichend gehaltene Minimum gewesen, durch welches man sich von den strengen Judenchristen und denen unterschied, welche in Christus nur einen zweiten Sokrates bewundern wollten, wärend die Anerkennung der wirklichen Geburt aus dem Weibe und eines wirklichen menschlichen Lebens, wie es nach den Weissagungen der Propheten verlaufen ist, hier die Schranke gegen den Gnosticismus bildete. Welche Mühe es gekostet haben muss, auch nur dieses Minimum in den Gemeinden, bei Gebildeten und Ungebildeten durchzusetzen, darüber können die jetzt als doketisch oder gnostisch geltenden apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, sowie die Hypotyposen des Clemens belehren. Es ist trotz der so lückenhaften Überlieferung noch nachweisbar, dass in dieser Zeit, im Laufe des zweiten Jarhunderts, innerhalb der durch das Gemeindebekenntnis Verbundenen sowol solche Christologieen friedlich neben einander gestanden haben, welche als Vorstufen der späteren monarchianischen als solche, welche als Keime der arianisch-athanasianischen zu betrachten sind. Ja bei demselben Schriftsteller (s. z. B. den 2. Clemensbrief, aber auch noch die testamenta XII patriarcharum) finden sich Formeln, in welchen die göttliche Würde des Erlösers bald auf eine besondere Erwälung durch die Gottheit, bald auf die Einwonung des h. Geistes, bald auf eine himmlische Hypostase oder auf eine Incarnation der Gottheit zurückgefürt wird, wärend der liturgische

Sprachgebrauch unbefangen einen Teil der Prädikate Gottes auf ihn, seiner persönlichen Erlebnisse und Taten auf Gott übertrug *).

So kann man einen „naiven Modalismus“ statuiren; aber es gibt keine Beweise dafür, dass man Christus in jener Zeit für die Gottheit selber gehalten habe, wol aber galt er als der Mensch, in dem die Gottheit oder der Gottes Geist gewont hat, oder als das himmlische Geistwesen, welches Fleisch angenommen hat und erschienen ist. Was den entscheidenden Zeitpunkt und Vorgang betrifft, von welchem man seine außerordentliche Würde ableitete und in welchem man sie gewärleistet sah, so war es gestattet, bei dem Ereignis der wunderbaren Entstehung stehen zu bleiben, oder unter Anerkennung derselben nach vorwärts oder rückwärts vorzuschreiten. Für die, welche in Christus ein himmlisches Geistwesen incarnirt sahen, lag der Vorgang, durch welchen er Alles geworden ist, was er ist, in seiner vorweltlichen Erschaffung, und die wunderbare Geburt war nur die selbstverständliche Folge derselben. Die aber, welche ihn als den Menschen verehrten, mit dem der Gottes Geist sich in besonderer Weise verbunden hat, durften noch immer an den Vorgang bei der Taufe denken, um das Walten des Geistes in Christus an ein entscheidendes Ereignis zu knüpfen, wobei dann die wunderbare Entstehung nur als ein Vorbereitendes galt. Aber sie durften auch noch von einer Bewärung Christi und einer fortschreitenden Erfüllung des Menschenson mit dem Geiste und einer wirklichen Erhöhung desselben durch die Auferstehung predigen. Die Reste der später freilich unterdrückten vorkatholischen Litteratur machen dies zweifellos.

Auf die beiden genannten Formeln lassen sich die verschiedenen christologischen Anschauungen in den unter sich verbundenen Gemeinden des zweiten Jarhunderts zurückfüren. Sie konnten in der Predigt, in den Gesängen, in den Gebeten so verwertet werden, dass ein Unterschied zwischen ihnen wenig oder gar nicht empfunden wurde, aber darüber darf nicht übersehen werden, dass ein solcher wirklich bestand. Allerdings ist er bereits als ein theoretischer, ein theologischer bezeichnet, wenn es richtig ist, dass er religiös nicht empfunden zu werden brauchte. Aber es kann doch nicht auffallen, dass die Theologen sich nicht über ihn hinwegzusetzen vermochten, und das öffentliche Bekenntnis hat je und je durch die Strupel der Theologen seine Ausbildung erfaren. Aber es waren nicht nur die Theologen, welche an dem Streite teilnahmen. Auch die Massen wurden aufmerksam und traten mit ihrem Schwergewicht auf die eine Seite. Für beide Formeln ließen sich die heiligen Schriften anrufen. Aber entschieden waren unter den damaligen Zeitverhältnissen die im Vorteil, welche die Incarnation eines besonderen göttlichen Wesens in Christus erkannten, so gewiss es in Warheit angesichts der synoptischen Evangelien diejenigen waren, welche in Jesus den vom Geiste erfüllten Menschen sahen. Doch jene Auffassung entsprach der Deutung der alttestamentlichen Theophanien, welche von den Alexandrinern übernommen war und die sich im apologetischen Beweise als so überzeugungskräftig erwiesen hatte (die christliche Son-Gotteslehre konnte den gebildeten Heiden durch die Logoslehre am leichtesten annehmbar gemacht werden; s. das denkwürdige Geständnis des Celsus II, 31: „Ist wirklich nach euerer Lehre das Wort der Son Gottes, dann stimmen wir euch bei“); sie ließ sich stützen durch das Zeugnis einer

*) Für den Zustand des christologischen Dogmas in der Zeit bis zum Jare 180 ist vielleicht kein Zeugnis lehrreicher und entscheidender als das des Celsus. Dieser scharfe Beobachter belehrt darüber, wie schwankend die Formeln damals in der Großkirche noch gewesen sind. Man vergl. folgende Stellen: I, 57: „Wenn du sagst (Anrede an Jesus), dass jeder Mensch, den die göttliche Vorsehung geboren werden ließ, ein Son Gottes ist, was hast du dann vor einem anderen voraus?“ II, 30: Christus nach der Meinung der Christen Gott und Gottes Son. II, 31: „Die Christen verschmähen Scheingründe und Trugschlüsse nicht, um damit ihre Angabe zu stützen, es sei der Son Gottes zugleich dessen leibhaftiges Wort“. IV, 18: „Entweder verwandelt sich Gott wirklich, wie diese meinen, in einen sterblichen Leib“. VI, 69 gibt Celsus den christlichen Gedanken so wider: „Da Gott groß und der Anschauung nicht leicht zugänglich ist, legte er seinen Geist in einen Leib, der uns änlich ist und sandte ihn herab, damit wir uns von ihm unterweisen lassen könnten“.

Reihe von apostolischen Schriften, deren Autorität mehr und mehr eine absolute wurde, und endlich — was nicht das geringste war — sie ließ sich mit wenig Mühe den kosmologischen und theologischen Sätzen einordnen, die man als das Fundament für eine rationale christliche Theologie von der religiösen Philosophie der Zeit entlehnte hatte. Wo man den Glauben an den göttlichen Logos zur Erklärung der Welt-Entstehung und -Geschichte aufnahm, da war es schon entschieden, durch welche Mittel auch die göttliche Würde und die Gottessohnschaft des Erlösers allein zu bestimmen seien. Bei diesem Verfaren hatten die Theologen selbst für ihren Monotheismus nichts zu fürchten — auch dann nicht, wenn sie den Logos mehr sein ließen als ein aus dem Schöpferwillen Gottes hervorgegangenes Produkt; — Justin, Tatian, die anderen Apologeten zeigen nicht die geringste Besorgnis um ihn. Denn die unendliche, hinter der Welt ruhende Substanz, als welche die Gottheit gedacht wurde, kann sich in verschiedenen Subjekten darstellen und entfalten; sie kann ihr eigenes, unerschöpfliches Wesen verschiedenen Trägern mitteilen, one deshalb entleert zu werden oder in ihrem Sein zu zersplittern (*μοναρχία κατ' οἰκονομίαν* — wie der Kunstausdruck lautet). Aber die Theologen hatten letztlich auch für die „Gottheit" des Christus nicht zu fürchten, in welchem die Incarnation jenes Logos angeschaut werden sollte. Denn der Begriff des Logos war ja des mannigfaltigsten Inhaltes fähig, und für seine virtuose Behandlung hatte man bereits die ausgiebigsten Vorarbeiten. Dieser Begriff konnte jeder Wandlung und Steigerung des religiösen Interesses, jeder Vertiefung der Spekulation, aber auch allen Bedürfnissen des Kultus, ja selbst den neuen Ergebnissen biblischer Exegese angepaßt werden. Er offenbarte sich allmählich als die bequemste Variable, die sofort sich bestimmen ließ durch jede neue Größe, die in den theologischen Ansatz aufgenommen wurde. Ja es ließ sich ihm sogar ein Inhalt geben, der im schärfsten Widerspruche stand zu den Denkoperationen, aus welchen der Begriff selbst entsprungen war, d. h. ein Inhalt, welcher die kosmologische Entstehung des Begriffes fast vollständig verdeckte. Aber es dauerte lange, bis dies erreicht war. Und so lange es noch nicht erreicht war, so lange der Logos auch noch als die Formel verwendet wurde, unter welcher man, sei es nun das Urbild der Welt, sei es das vernünftige Weltgesetz, begriff, so lange hörte auch das Mißtrauen in Bezug auf die Zweckmäßigkeit des Begriffs zur Feststellung der Gottheit Christ nicht ganz auf. Denn die Gottheit selbst wollten die Frommen in dem Erlöser anschauen und nichts weniger. Erst Athanasius hat ihnen das durch seine Deutung der Formel vom Logos ermöglicht, aber damit zugleich auch den ganzen Begriff zwar nicht zu nichte gemacht, aber doch faktisch zurückgestellt. Und die Geschichte der Christologie von Athanasius bis Augustin ist die Geschichte der Substitution des Logosbegriffes durch den des „Sones" (als des alter ego Gottes), der freilich noch manche Züge des alten Logosbegriffes trägt.

Aber es ist doch nicht die Besorgnis um die göttliche Würde Christi gewesen, welche den ersten formulirten Widerspruch gegen die Logos-Christologie im zweiten Jarhundert hervorgerufen hat; vielmehr war es die Besorgnis um den Monotheismus, die sich wider die durch die Apologeten vertretene Theologie richtete; in der ersten Phase des Streites aber lediglich das Interesse an der Menschheit des Erlösers. Damit verband sich der Angriff auf die Verwendung der platonisch-stoischen Philosophie in der christlichen Glaubenslehre. Die ersten öffentlichen und litterarischen Widersacher der christlichen Logosspekulationen sind dem Vorwurfe nicht entgangen, die Würde des Erlösers herabzusetzen, wenn nicht aufzuheben. Erst in der Folgezeit, in einer zweiten Phase, haben die Gegner der Logoschristologie den Vertretern dieser jenen Vorwurf zurückgeben können. Zunächst handelte es sich um den Menschen Jesus, dann um den Monotheismus und die göttliche Würde Christi bei den Monarchianern. Von hier aus wurde aber allmählich die gesamte theologische Deutung der zwei ersten Artikel der regula fidei wider kontrovers. Ihr Verständnis war gegen den Gnostizismus sicher gestellt. Aber enthielt nicht die Lehre von einem himmlischen Äon, der in Christus incarnirt sei, noch einen Rest des alten gnostischen Sauerteigs? Erinnerte nicht

die *προβολὴ τοῦ λόγου* an die Emanation der Äonen? War nicht der Ditheismus aufgerichtet, wenn zwei göttliche Wesen angebetet werden sollten? Nicht nur die ungebildeten Laienchristen musſten so urteilen — was verstanden sie von der „ökonomischen Seinsweise Gottes"? — sondern auch alle diejenigen Theologen, welche von der platonisch-stoischen Philosophie in der christlichen Dogmatik nichts wissen wollten. Ein Kampf begann, der mehr als 150 Jare gedauert hat. Wer ihn eröffnet hat und zuerst aggressiv geworden ist, wissen wir nicht. Der Kampf nimmt in verschiedener Hinsicht das höchste Interesse in Anspruch und kann unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben werden. Zwar nicht als ein Kampf der Theologie gegen eine noch enthusiastische Religionsauffassung — denn Enthusiasten sind auch die litterarischen Gegner der Logoschristologie nicht mehr gewesen, vielmehr gleich anfangs erklärte Gegner derselben —; wol aber als das Ringen des stoischen Platonismus um die Herrschaft in der Theologie, als der Sieg Platos über Zeno und Aristoteles in der christlichen Wissenschaft, als die Geschichte der Verdrängung des historischen Christus durch den präexistenten, des lebendigen durch den gedachten, in der Dogmatik, endlich als der siegreiche Versuch, den christlichen Glauben der Laien durch eine ihnen unverständliche theologische Formel zu bevormunden und das Mysterium der Person an die Stelle der Person zu setzen. Das Erste aber, was dem entgegentritt, welcher die Geschichte dieses Streites überschaut, ist die Beobachtung, dasſ sich die Gegner bald wechselweise, wenn auch nicht gleichzeitig, dieselben Vorwürfe zuschleudern und jeder den anderen wirklich zu widerlegen vermag. Die Lehre aus dieser Beobachtung ergibt sich von selbst. Indem aber die Logoschristologie zu vollem Siege gelangte, wurde mit der Vorstellung von der Einpersönlichkeit Gottes auch jeder Gedanke an die wirkliche menschliche Persönlichkeit des Erlösers als kirchlich unerträglich verdammt. Die „Natur" trat an die Stelle, die one die Person ein Nichts ist. Unsere Sympathie wendet sich hier dem Unterliegenden nicht zu, weil er unterliegt, sondern weil er Richtiges vertreten hat. Aber der Historiker kann auch Sympathie gewinnen für einen ihm fremden Gedanken, wenn er konstatiren musſ, dasſ er die passende Formel für den gesamten religiösen Inhalt des Bewusſtseins einer Zeit gewesen ist. Welcher Wert diesem Inhalt zukommt, ist freilich eine zweite Frage.

Mit einem Ausdruck, den Tertullian geprägt hat, versteht man unter Monarchianern die Vertreter des strengen, nicht ökonomischen Monotheismus in der alten Kirche, d. h. eben diejenigen Theologen, welche die Erlöserwürde Jesu festhielten, aber zugleich den Glauben an die persönliche (numerische) Einheit Gottes nicht aufgeben wollten und daher Gegner der Spekulationen wurden, die zu der Annahme der zwei- resp. Dreieinigkeit der Gottheit gefürt haben *). Für das

---

*) In Warheit ist diese Definition zu eng; denn ein Teil der älteren sog. dynamist. Monarchianer hat neben Gott als ewigen Son Gottes den h. Geist anerkannt, also zwei Hypostasen angenommen. Sie haben aber in Jesus keine Incarnation dieses heil. Geistes gesehen und sind daher als Christologen monarchianisch. Übrigens ist der Name „Monarchianer" in der alten Kirche nicht für diese gebraucht worden, sondern allein für die Theologen, welche in Christus eine Incarnation Gottes des Vaters selber lehrten. Auf die älteren dynamistischen Monarchianer ist er nicht ausgedehnt worden, weil im Kampfe mit ihnen, so viel wir wissen, die Frage nach der Ein- oder Mehrpersönlichkeit Gottes überhaupt nicht kontrovers geworden ist (dies gegen sämtliche neuere Darstellungen, auch gegen die von Nitzsch). — In einem weiteren Sinne könnte man auch die Arianer und alle diejenigen Theologen zu den Monarchianern rechnen, welche die persönliche Selbständigkeit eines Götlichen in Christus zwar anerkannten, aber dasselbe für ein Produkt der Schöpfertätigkeit Gottes des Vaters hielten. Indessen empfiehlt es sich nicht, dem Begriffe so weite Grenzen zu geben; denn erstlich entfernte man sich damit von der alten Klassifizirung, sodann ist doch nicht zu verkennen, dasſ auch bei den radikalsten Arianern die Christologie auf die Gotteslehre zurückgewirkt hat und der strenge Monotheismus irgendwie eingeschränkt ist. So bleibt es aus sachlichen und geschichtlichen Gründen das Zweckmäßigste, unter Monarchianern lediglich solche Theologen zu verstehen, welche in Jesus einen geisterfüllten Menschen oder eine Incarnation Gottes des Vaters erkannten, wobei vorbehalten bleibt, dasſ die ersteren in einigen Gruppen den heil. Geist als göttliche Hypostase beurteilt haben, also eigentlich nicht mehr Monarchianer im

richtige Verständnis ihrer Stellung in der Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Dogmatik ist es, wie bereits aus dem Obigen deutlich sein wird, entscheidend, dass sie erst hervorgetreten sind, nachdem das antignostische Verständnis der regula fidei im wesentlichen in der Kirche gesichert war. Hieraus ergibt sich, dass sie selbst im allgemeinen als Erscheinungen auf dem Boden des Katholizismus zu würdigen sind, und dass somit, abgesehen von den deutlichen Kontroverspunkten, Übereinstimmung zwischen ihnen und ihren Gegnern vorauszusetzen ist. Es ist nicht überflüssig, daran von vornherein zu erinnern. Zu welchen Konfusionen die Missachtung dieser Voraussetzung gefürt hat, darüber kann z. B. der betreffende Abschnitt in Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi belehren. Indessen so gewiss es in der Hauptsache richtig ist, die Geschichte des Monarchianismus one Rücksicht auf die alten vorkatholischen Gegensätze darzustellen, aber auch die Geschichte des Montanismus nur sehr behutsam herbeizuziehen, so scheinen doch manche Beobachtungen in Bezug auf die ersten uns deutlichen Gruppen der Monarchianer zu beweisen, dass sie Merkmale trugen, die man als vorkatholische — aber nicht akatholische — zu bezeichnen hat. Es gilt dies namentlich von ihrer Stellung zu gewissen neutestamentlichen Schriften. Allerdings haben wir schon hier die Dürftigkeit und Unsicherheit des geschichtlichen Materiales zu beklagen. In ebenso hohem Maße, wie die kirchlichen Berichterstatter die ware Geschichte des sog. Montanismus verschwiegen und verdunkelt haben, haben sie auch die des Monarchianismus zu begraben oder zu entstellen versucht. Sie haben bereits sehr frühe, wenn auch nicht in den ersten Stadien des Streites, in die Thesen der Gegner Ebionitismus und Gnostizismus securinterpretirt, sie haben versucht, die theologischen Arbeiten derselben als Produkte spezifischer Verweltlichung des Christentums oder als Fälschungen zu diskreditiren und die Monarchianer selbst als Abtrünnige, welche die Glaubensregel und den Kanon preisgeben, darzustellen. Durch diese Art der Polemik haben sie der Folgezeit unter Anderem das Urteil darüber erschwert, ob gewisse Eigentümlichkeiten monarchianischer Gruppen in Bezug auf den neutestamentlichen Schriftenkanon aus einer Zeit herrüren, in welcher es überhaupt noch keinen neutestamentlichen Kanon im strikten, katholischen Sinne gab, oder ob sie als Abweichungen von dem bereits Gültigen, also als Neuerungen zu beurteilen sind. Indessen unter Rücksicht auf den katholischen Gesamtcharakter der monarchianischen Bewegungen, weiter auf die Tatsache, dass, nachdem der neutestamentliche Schriftenkanon in seinem wesentlichen Umfange und seinem Ansehen fixirt erscheint, auch von keinem Widerspruch gegen denselben mehr seitens der Monarchianer berichtet ist, endlich in Erwägung, dass auch den Montanisten, ja selbst den Marcioniten und Gnostikern sehr bald Attentate auf den katholischen Kanon vorgeworfen worden sind, wärend dieselben doch bei ihrem Auftreten einen solchen noch gar nicht vorfanden, wird man nicht mehr zweifelhaft sein können, dass Abweichungen der Monarchianer von dem katholischen Kanon uns lediglich auf eine Zeit weisen, wo es einen solchen noch nicht gab, und dass auch sonstige „Häresien", die bei den ältesten Gruppen uns entgegentreten, unter Voraussetzung der werdenden, nicht der gewordenen katholischen Kirche zu beurteilen sind.

---

strengen Sinne des Wortes sind. Übrigens ist der Ausdruck „Monarchianer" insofern unzweckmäßig, als ja auch die Gegner die Monarchie Gottes festhalten wollen (s. Tertull. adv. Prax. 3 sq.; Epiphan. h. 62, 3: *οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα, ἀλλὰ μοναρχίαν κηρύττομεν*), ja ihrerseits den Monarchianern den Vorwurf, die Monarchia zu zerstören, zurückgeben. „*Ἡ μοναρχία τοῦ θεοῦ*" war im 2. Jarh. ein stehender Titel in der Polemik der Theologen gegen Polytheisten und Gnostiker (s. die Stellen aus Justin, Tatian, Irenäus u. s. w, welche Coustant zu ep. Dionys. Rom. adv. Sabell. [Routh, Reliq. S. III p. 385 sq.] gesammelt hat). Tertullian hat den Namen „Monarchiani" darum keineswegs im Sinne der direkten Bezeichnung einer Häresie seinen Gegnern gegeben (adv. Prax. 10), sondern sie vielmehr nach dem von ihnen ausgegebenen Stichwort ironisch benannt. Der Name ist auch in der alten Kirche nicht eigentlich Ketzername geworden, wenn er auch hie und da für die Gegner der Trinitätslehre gebraucht worden ist.

Nicht durchsichtiger als das Emporkommen des Monarchianismus in der Form einer besonderen theologischen Richtung ist seine Geschichte. Auch hier liegen uns heute nur dürftige Fragmente vor. Selbst die jetzt durchgehends beliebte feste Unterscheidung zwischen einem dynamistischen und einem modalistischen Monarchianismus — jener läſst die Kraft oder den Geist Gottes dem Menschen Jesus einwonen, dieser sieht in ihm eine Inkarnation der Gottheit selber —, kann, so berechtigt sie in mancher Hinsicht ist, doch nicht one Gewaltsamkeit durchgefürt werden. Gewiſs liegt das Gemeinsame der monarchianischen Richtungen, soweit ein solches überhaupt vorhanden, in der Fassung des Gottesbegriffes, das Unterscheidende im Begriffe der Offenbarung; aber für eine reinlichere Sonderung in zwei Parteien ist in den Quellen kein Anhalt, abgesehen davon, daſs die meisten und wichtigsten „Systeme" in der unsichersten Überlieferung vorliegen. Eine verläſsliche Einteilung des Monarchianismus, der in allen seinen Formen die Vorstellung von einer physischen Vaterschaft Gottes abgelehnt und in dem historischen Jesus den Son Gottes gesehen hat, ist auf dem Grunde der bisher bekannten Quellenschriften nicht möglich. Von ein par Fragmenten abgesehen, besitzen wir nur Berichte von Gegnern. Eine besondere Schwierigkeit macht noch die Chronologie. — Man hat sich seit der Entdeckung der Philosophumena viel Mühe um dieselbe gegeben; aber im Detail ist das Meiste unsicher geblieben. Über die Daten für die Aloger, Artemas, Praxeas, Sabellius, die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata u. s. w. schwanken noch die Urteile. Was darüber im folgenden in Kürze bemerkt ist, beruht auf selbständigen Bemühungen. Endlich auch über den geographischen Umfang der Kontroversen sind wir schlecht unterrichtet. Wir können aber mit einiger Warscheinlichkeit vermuten, daſs in allen Centren der Christenheit des Reiches zeitweilig ein Kampf stattgefunden hat. Im folgenden soll auch der Schein vermieden werden, als lieſse sich hier eine zusammenhängende Geschichte schreiben. Über die Litteratur im Allgemeinen s. Nitzsch, Dogmengesch. I, § 20—22, namentlich § 23.

I. Die sog. Aloger in Kleinasien. Aus dem Syntagma des Hippolyt kennen Epiphanius (h. 51; nach ihm Augustin h. 30, Prädest. h. 30, Isidor h. 26, Paul. h. 7, Honorius h. 41, Joh. Damascenus —; die Angabe des liber Praedest., daſs ein Bischof Philo die Aloger widerlegt habe, kommt natürlich nicht in Betracht. Ob der Name in Rücksicht auf den alexandrinischen Juden gewält ist, steht dahin) und Philastrius (h. 60) eine Partei in Kleinasien, welcher der Erstere den Spottnamen „Aloger" angehängt hat. Hippolyt berichtete von ihr, daſs sie das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwerfe, indem sie diese Schriften dem Cerinth zuschriebe — über die Briefe hat er nichts berichtet. Epiphanius wird wol im Rechte sein, wenn er auch sie verworfen sein läſst, s. c. 30; vielleicht aber war von denselben überhaupt noch nicht die Rede —; sie erkennt aber auch nicht den Logos Gottes an, welchen der hl. Geist in dem Johannesevangelium bezeugt habe. Hippolyt, der fruchtbarste Ketzerbestreiter, hat gegen diese Leute außer seinem Syntagma ein besonderes Werk zur Verteidigung der johanneischen Schriften geschrieben (s. das Schriftenverzeichnis auf der lateranischen Hippolytstatue: *υπερ του κατα ιωαν[ν]ην ευαγγελιου και ἀποκαλυψεως*, und Ebed-Jesu, catal. c. 7 [Assemani, Bibl. Orient. III, 1,15]: „apologia pro apocalypsi et evangelio Johannis apostoli et evangelistae") und vielleicht auch noch in einem Werke gegen alle Monarchianer sie bekämpft. Gewiſs ist, daſs Epiphanius außer dem betreffenden Abschnitt aus dem Syntagma mindestens noch eine zweite Schrift wider die „Aloger" ausgeschrieben hat, und warscheinlich ist, daſs diese ebenfalls von Hippolyt herrürt. Die Zeit ihrer Abfassung läſst sich aus Epiphan. h. 51, c. 33 noch genau bestimmen. Sie ist geschrieben um das Jar 234; denn der Gewärsmann des Epiphanius, Hippolyt, berechnet das Zeitalter der Apostel auf einen Zeitraum von 93 Jaren von der Himmelfart ab und bemerkt, daſs seitdem 112 Jare verflossen seien (zu einem anderen Resultate ist Lipsius gelangt, aber nur durch eine Texteskorrektur, die unnötig ist; s. Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 109 f.). Hippolyt hat in seiner Schrift seine unbenannten Gegner als Zeitgenossen behandelt; aber eine

genauere Prüfung zeigt, daſs er dieselben lediglich aus deren eigenen Schriften (es waren deren mehrere; ſ. c. 33) kennt und daher von den Verhältnissen, unter denen sie aufgetreten sind, aus eigener Anschauung nichts weiß. Ein gewisser Anhaltspunkt für das Alter dieser Schriften und somit der Partei selbst ergibt sich aus der Thatsache, daſs zu der Zeit, als dieselbe blühte, nach ihrem eigenen Zeugnis zu Thyatira lediglich eine montanistische Gemeinde existirte, wärend der Gewärsmann bereits von einer aufstrebenden katholischen Kirche und anderen christlichen Gemeinschaften daselbst berichten kann. Bestimmter aber läſst sich die Blütezeit dieser kleinasiatischen Bewegung durch Kombination der Angaben des Hippolyt mit den Nachrichten des Irenäus III, 11, 9 ermitteln, eine Kombination, deren Berechtigung Zahn (Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1875, S. 72 f.) erwiesen hat. Darnach war die Partei gewiſs schon zwischen den Jaren 170 und 180 in Kleinasien vorhanden. Ihr Charakter läſst sich in den Hauptzügen nach den Zeugnissen des Irenäus und Hippolyt noch bestimmen. Um das christologische Problem handelte es sich in erster Linie nicht. Vielmehr um die „Stellung zur Prophetie". Die Namenlosen, die Aloger, sind eine Partei der radikalen antimontanistischen Opposition in Kleinasien (Lydien) innerhalb der Kirche gewesen — so radikal, daſs sie die montanistischen Gemeinden nicht mehr als christliche anerkannten. Sie wollten alles Prophetentum von der Kirche fern gehalten wissen; in diesem Sinne waren sie entschiedene Verächter des Geistes (Iren. III, 11, 9; Epiph. 51, c. 35). Diese Stellung veranlaſste sie zu einer historischen Kritik an den beiden johanneischen Schriften, von denen die eine die Ankündigung des Parakleten durch Christus, die andere prophetische Offenbarungen enthielt. Aus inneren Gründen kamen sie zu dem Schlusse, sie müſsten unecht sein, *εἰς ὄνομα Ἰωάννου* verfaſst (c. 18); die Schriften seien daher nicht kirchlich zu rezipiren (c. 3: *οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*). Dem Evangelium wurde vorgeworfen, es enthalte Unwares, es widerspreche den übrigen Evangelien (c. 4: *φάσκουσι, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ βιβλία τοῦ Ἰωάννου τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις*), es gebe eine ganz andere Reihenfolge der Ereignisse, ermangle jeglicher Ordnung, lasse wichtige Tatsachen aus — ihre Kritik der Begebenheiten Joh. 1. 2 und der joh. Chronologie ist uns noch erhalten — (c. 3. 4. 15. 18. 22. 26. 28. 29). Gegen die Apokalypse wurde vornehmlich eingewandt, sie enthalte absolut Unverständliches, ja Absurdes, zugleich aber auch Unwares (c. 32—34). So spotteten sie über die 7 Engel und 7 Trompeten, über die vier Engel am Euphrat, und zu Apok. 2, 18 meinten sie, es habe zu Thyatira gar keine Christengemeinde gegeben, der Brief sei also fingirt. Unter den Einwürfen gegen das Evangelium muſs aber auch der gestanden haben (c. 18), daſs dasselbe dem Doketismus Vorschub leiste, indem es sofort von der Fleischwerdung des Logos zu der Berufswirksamkeit Jesu übergehe. In diesem Zusammenhange beanstandeten sie den Ausdruck „Logos" für den Son Gottes überhaupt, ja sie witterten in demselben Gnostizismus und kamen schließlich zu dem Resultate, daſs Schriften, die einerseits Doketisches, andererseits jüdisch-sinnliches und Gottes Unwürdiges enthielten, von Cerinth, dem gnostisirenden Judaisten, verfaſst sein müſsten. Es ist bei diesem Tatbestande höchst auffallend zu sehen, wie milde sie trotzdem sowol Irenäus als auch Hippolyt (anders Epiphanius selbst) beurteilt und behandelt hat. Der erstere unterscheidet sie scharf von den erklärten Häretikern. Er stellt sie auf eine Stufe mit den Schismatikern, welche die Gemeinschaft mit der Kirche um der Heuchler willen, die sich in ihr finden, aufgeben. Er billigt ihren entschiedenen Widerspruch gegen alles pseudo-prophetische Unwesen und er beklagt sie nur, daſs sie in ihrem Eifer wider das Schlechte auch des Guten Feind geworden sind und alle Prophetie austreiben wollen, kurz er fült sich zwischen ihnen und den Montanisten, die ihm ja auch keine Ketzer sind, als der Mann der kirchlichen Mitte. Änlich Hippolyt. Ausdrücklich bestätigt er, abgesehen von dem zu Rügenden, die Kirchlichkeit der Partei (c. 4: *δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν . . . δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας*). Er stellt sie durchaus nicht auf eine Stufe mit Cerinth, Ebion u. s. w., und unzweifelhaft hat auch er ihre christologischen Meinungen, über welche Irenäus überhaupt nichts mitgeteilt hat, milder genommen, weil

er so vieles bei ihnen fand, mit dem er übereinstimmen konnte. Aber welches waren nun ihre christologischen Meinungen? Hätte Lipsius (Quellen S. 102 f. 112) Recht mit der Annahme, dass die Aloger in Jesu nur einen natürlich erzeugten Menschen gesehen hätten, dessen Existenz erst seit seiner irdischen Geburt durch Maria datire, dass sie überhaupt nur vorgegeben hätten, an der allgemeinen Lehre zu halten, so wäre die Stellung des Irenäus und Hippolyt zu ihnen schlechthin unbegreiflich. Aber die Quelle gibt zu einem solchen Urteil keinen Anlass. Lipsius hat sich durch die Polemik des Epiphanius täuschen lassen. Aber noch in der Bearbeitung, in welcher die Polemik des Hippolyt bei Epiphanius vorliegt, ist erkennbar, dass diesem über die Christologie der Partei aus deren eigenen Schriften nichts weiter bekannt war, als ihre Verwerfung des Logosbegriffes und ihr antignostisches Interesse an der Geburt, der Taufe, der Versuchung, kurz an dem menschlichen Leben des Erlösers. Hippolyt hat in seiner Polemik lediglich vor den Konsequenzen gewarnt, die aus einer Verwerfung des Logos sich ergeben mussten. Dass die Partei diese Konsequenzen gezogen habe, sagt er nirgends deutlich, ja sogar Epiphanius wagt hier keine ganz bestimmten Behauptungen. Somit kann von einer Nicht-Anerkennung der wunderbaren Geburt keine Rede sein; auch die Formel, Christus sei *ψιλὸς ἄνθρωπος*, wird die Partei nicht gebraucht haben. Möglich, ja warscheinlich ist, dass sie auf die Vorgänge bei der Taufe ein besonderes Gewicht gelegt hat; aber aus c. 18 läßst sich das nicht mit Sicherheit folgern (die *νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν* sind vielleicht gar nicht die Aloger).

Die ersten uns bekannten Gegner der Logoschristologie sind Leute von ausgeprägt kirchlicher Haltung in Kleinasien gewesen. Diese ihre Haltung haben sie dargetan durch entschiedenes Auftreten sowol gegen den gnostisirenden Judaismus eines Cerinth als gegen die kataphrygische Prophetie. In Bekämpfung der letzteren sind sie dem Gange der kirchlichen Entwicklung um ein Menschenalter vorausgeeilt, indem sie alle Prophetie und deren Charismen verwarfen (c. 35), haben aber eben damit ihren katholischen Charakter am deutlichsten offenbart. Weil sie an ein Zeitalter des Parakleten nicht glaubten und keine sinnlichen Zukunftshoffnungen hegten, so vermochten sie sich in die johanneischen Schriften nicht zu schicken, und weil sie an dem synoptischen Christusbilde festhielten, so verwarfen sie das Evangelium vom Logos. Eine ausgesprochen kirchliche Richtung hätte dies aber nicht unternehmen können, wenn sie sich einem bereits abgeschlossenen NT.lichen Kanon gegenüber befunden hätte, in welchem die johanneischen Schriften eine feste Stelle hatten. Die Kritik der Partei an denselben, die innere sowol als die äußere (Hypothese des cerinthischen Ursprungs) ist ein Beweis dafür, dass es, als sie auftrat, noch keinen katholischen Kanon gegeben hat, dass sie also ungefär so alt oder höchstens etwas jünger als die montanistische Richtung ist, deren Auftreten augenscheinlich das der Aloger hervorgerufen hat. Unter dieser Voraussetzung ist die Partei innerhalb der werdenden katholischen Kirche legitim gewesen, und nur so erklärt sich die Beurteilung, die ihre Schriften in der nächsten Folgezeit erfaren haben. Der erste Widerspruch gegen die Logoschristologie ist innerhalb der Kirche erhoben worden von einer Richtung, die aber doch in mancher Hinsicht als spezifisch verweltlicht aufgefasst werden muss. Denn der radikale Gegensatz zum Montanismus und die formale, zugleich aber spottende Kritik an der Apokalypse kann nur so beurteilt werden. Aber die Bevorzugung der Logoschristologie vor anderen ist andererseits selbst, worüber Celsus belehrt, ein Symptom der Verweltlichung und der Neuerung in der Dogmatik. Die Aloger haben sie auch als solche angegriffen, wenn sie dieselbe als dem Gnostizismus Vorschub leistend aufgefasst haben. Aber sie haben die Logoslehre und das Logosevangelium auch mit historischen Gründen, durch Rückgang auf die synoptischen Evangelien zu widerlegen versucht. Die Vertreter dieser Richtung sind überhaupt innerhalb der Kirche die ersten gewesen, die eine historische Kritik, welche dieses Namens wert ist, an christlichen Schriften und kirchlicher Überlieferung unter-

nommen haben. Wechselweise konnten sie und ihre Gegner sich den Vorwurf der Neuerung zuschieben; aber man wird nicht verkennen dürfen, dass das größere Maß einer solchen bei den „Alogern“ zu suchen ist. (Litteratur: Merkel, Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger 1782; Heinichen, de Alogis, 1829; Olshausen, Echtheit der vier kanonischen Evv., S. 241 f.; Schwegler, Montanismus, S. 265 f. u. sonst; Volkmar, Hippolytus, S. 112 f.; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, S. 229 f.; Lipsius, Quellenkritik des Epiphan., S. 23 f. 233 f.; Harnack in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1874, S. 166 f.; Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergesch., S. 93 f. 214 f.; Zahn in d. Zeitschr. f. d. hist. Theologie 1875, S. 72 f.; Caspari, Quellen, III, S. 377 f. 398 f.; Soyres, Montanism., p. 49 sq.; Iwanzow-Platonow, Häresieen und Schismen der 3 ersten Jahrh., I, S. 233 f. Die neutestamentl. Einleitungen).

II. Der Lederarbeiter Theodotus, seine Partei zu Rom (Asklepiodotus, Hermophilus, Apollonides, Theodotus der Wechsler, Natalius) und die Artemoniten. Als Quellen für den älteren Theodotus kommen in Betracht 1) das Syntagma Hippolyts (repräsentirt durch Epiphan. h. 54, Philastrius h. 50, Pseudotertull. h. 28; aus dem ersteren schöpften Augustin h. 33, Prädest. h. 33, Joh. Damascenus u. a.). 2) Die Philosophumena VII, 35. X, 23 (IX, 3. IX, 12. X, 27). 3) Das Fragment Hippolyts gegen Noët (c. 3), welches warscheinlich der Schluss eines größeren antimonarchianischen Werkes ist und von Epiphanius in seinem Artikel über Theodotus mitbenutzt wurde. 4) Das in Excerpten bei Eusebius V, 28 erhaltene sog. kleine Labyrinth, dessen Verf. unbekannt ist, jedoch von Vielen für Hippolyt gehalten wird. Es ist frühestens im 4. Decennium des 3. Jarhunderts geschrieben, aber schwerlich auch viel später*), und richtet sich gegen römische dynamistische Monarchianer (um 235) unter der Fürerschaft eines gewissen Artemas, die von den älteren, den Theodotianern, zu unterscheiden sind. Eusebius aber hat dem Werke ausschließlich solche Partieen entnommen, in denen von den Theodotianern gehandelt wird. Eusebius' Excerpte und die Philosophumena l. X sind ausgeschrieben von Theodoret h. f. II, 4. 5; jedoch ist es möglich, wenn auch nicht warscheinlich, dass er das kleine Labyrinth selbst eingesehen hat. Die genannten Quellen, unter denen die vierte die reichhaltigste ist, differiren zwar im Einzelnen nicht unbedeutend, geben aber doch in der Hauptsache ein übereinstimmendes Bild. In dem Syntagma scheint eine Schrift des Theodotus benutzt zu sein. Irenäus und Tertullian haben über ihn und seinen Anhang nichts überliefert. — Was den jüngeren Theodotus (den Wechsler) betrifft, so ist sein Name lediglich durch das kleine Labyrinth (Eusebius V, 28), die Philosophumena (VII, 36; nach beiden Theodoret h. f. II, 6) und Pseudotertull. h. 29 überliefert. Das Syntagma Hippolyts (Epiphan. h. 55, Philastrius h. 52) hat zwar über eine Partei der Melchisedekianer berichtet, welche in den Philosophumena und von Pseudotertullian auf den jüngeren Theodotus zurückgefürt wird, dessen Name und Urheberschaft aber nicht genannt (darum fehlt der jüngere Theodot auch bei Augustin h. 34, Prädest. h. 34, Honor. h. 32, Isidor. h. 17, Paul. h. 15). — Die einzige uns bekannte Streitschrift gegen Artemas (Artemon) ist das bereits erwänte sog.

*) Hiefür ist Caspari III, S. 318—321. 404 f. zu vergleichen. Sowohl der Nachweis, dass das sog. kleine Labyrinth frühestens im 4. Decennium des 3. Jarhunderts geschrieben ist, d. h. nach den Philosophumenen, als auch der andere, dass Artemas nicht vor dem Jare + 235 aufgetreten sein kann, ist unwiderleglich. Nicht so sicher ist der hippolytische Ursprung der Schrift, so gewiss es ist, dass sie von einem römischen Christen herrürt. Indessen gibt es zu denken, dass, wie oben bemerkt, die Schrift Hippolyts gegen die Aloger ebenfalls auf das Jar + 234 fürt, und dass weiter, wie gezeigt werden wird, eine Schrift Hippolyts gegen Noët, die Epiphanius benutzt hat, gleichfalls auf das 4. Decennium des 3. Jarhunderts zu datiren ist. Haben wir hier nicht nur verschiedene Teile eines und desselben Werkes des Hippolyt anzuerkennen, dessen Existenz aus verschiedenen Gründen schon vermutet worden ist — des Werkes wider alle Monarchianer? Dasselbe wäre dann die letzte der antihäretischen Schriften des großen Ketzerbestreiters gewesen.

kleine Labyrinth. Leider aber hat Eusebius die gegen ihn gerichteten Abschnitte nicht excerpirt; in dem Syntagma und den Philosophumenen fehlt er noch. Daher haben auch Epiphanius, Philastrius, Pseudotertullian keinen eigenen Artikel für ihn. Da er aber in dem Schreiben der gegen Paul von Samosata gehaltenen antiochenischen Synode an hervorragender Stelle erwänt wird (ebenso in der ep. Alexandri bei Theodoret h. e. I, 3 und in Pamphilus Apol. pro Orig.), so nennt ihn auch Epiphan. h. 65, 1 (gegen Paul von Samos.) und deshalb in demselben Zusammenhang Augustin h. 44, Prädest. h. 44, Pseudohieron. h. 28 (Gennadius h. 3. 22). Erwänt hat ihn Photius cod. 48. Schließlich sei bemerkt, dass die Angaben im Synodicon Pappi nicht in Betracht kommen, dass die Angabe des Prädest., ein syrischer Bischof Craton habe die Theodotianer, Dionysius von Jerusalem die Anhänger des jüngeren Theodotus bestritten, auf Erfindung beruht, und dass die Identifikation des jüngeren Theodotus mit dem Gnostiker gleichen Namens, aus dessen Werken wir Auszüge besitzen, unstatthaft ist (gegen Neander und Dorner), nicht minder unstatthaft als die Identifikation mit dem Montanisten Theodotus, von welchem wir durch Eusebius (h. e. V, 3, 4. V, 16, 14 sq.) wissen.

Gegen Ende des Episkopats des Eleutherus oder am Anfang des Episkopats des Victor (+ 190) kam der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz nach Rom, der nachmals als „der Erfinder, Fürer und Vater des gottesleugnerischen Abfalls“, d. h. des dynamistischen Monarchianismus bezeichnet worden ist. Hippolyt hat ihn ein *ἀπόσπασμα* der Aloger genannt, und es ist in der Tat nach allem, was wir von seiner Lehre wissen, nicht unwarscheinlich, dass er mit jenen kleinasiatischen Theologen in Berürung gestanden hat. Betont wird seine ungewönliche Bildung (*ἐν παιδείᾳ Ἑλληνικῇ ἄκρος, πολυμαθὴς τοῦ λόγου*), um deretwillen er in Ansehen in seiner Vaterstadt gestanden habe. Das Syntagma erzält aber nun weiter, er habe in einer Verfolgung Christum in Byzanz verleugnet. Dies habe bei einem so hervorragenden Manne doppeltes Aufsehen erregt. Weil er die Schmach nicht habe tragen können, sei er nach Rom gegangen, sei dort aber von einem Landsmanne erkannt und mit neuen Schmähungen überhäuft worden. In dieser Notlage habe er zu seiner Verteidigung gesagt, dass er nicht Gott, sondern nur einen Menschen verleugnet hätte — Christus sei ein bloßer Mensch gewesen. — Die Methode, eine Irrlehre aus sittlicher Verfehlung abzuleiten, ist zu bekannt, als dass man diesem Geschichtchen Glauben schenken könnte. Möglich ist, so dürfen wir vielleicht nach der Geistesart des Mannes urteilen, dass Theodotus in der Streitfrage über den Umfang der christlichen Pflicht zum Bekenntnis den Standpunkt einnahm, welchen Tertullian in der Schrift de fuga in persec. bestritten hat, aber auch dies ist unsicher. Aus seiner Geschichte wissen wir lediglich nur noch dieses, dass ihn der römische Bischof Victor seiner in Rom verkündeten Christologie wegen exkommunizirt hat (Euseb. V, 28, 6: *ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας*).

Seine Lehre betreffend, so bezeugen die Philosophumena ausdrücklich die Orthodoxie des Theodotus in der Theologie und Kosmologie (VII, 35: *φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι*). In Bezug auf die Person Christi lehrte er also: Jesus sei ein Mensch gewesen, der nach einem besonderen Ratschluss Gottes aus einer Jungfrau geboren sei durch Wirkung des hl. Geistes, nicht aber sei in ihm ein himmlisches Wesen, welches in der Jungfrau Fleisch angenommen habe, zu erkennen. Nach einer vollkommenen Bewärung in einem frommen Leben sei in der Taufe der hl. Geist auf ihn herabgestiegen, dadurch sei er zum Christus geworden und habe die Ausrüstung zu seinem besonderen Berufe erhalten (*δυνάμεις*) und diejenige Gerechtigkeit erwiesen, kraft welcher er über alle Menschen hervorragt und ihnen Autorität sein muss. Indessen berechtige die Herabkunft des Geistes auf Jesus noch nicht dazu, zu behaupten, er sei nun „Gott“. Einige von den Anhängern des Theodotus ließen Jesum durch die Auferweckung zum Gott geworden sein, andere stellten auch dies in Abrede *).

*) Die Darstellung ist wesentlich nach den Philosophumenen gegeben, mit deren Auffas-

Für diese Christologie suchten Theodotus und sein Anhang den Schriftbeweis zu liefern. Philastrius sagt im allgemeinen „utuntur capitulis scripturarum quae de Christo veluti de homine edocent, quae autem ut deo dicunt ea vero non accipiunt, legentes et nullo modo intellegentes“. Epiphanius hat uns zum Glück Stücke aus den biblisch-theologischen Untersuchungen des Theodotus durch Vermittlung des Syntagma bewart. Dieselben zeigen, daſs über den Umfang des Kanon kein Streit mehr ist; das Johannesevangelium ist anerkannt, auch in dieser Hinsicht ist Theodotus also Katholiker. Die Untersuchungen sind aber interessant, weil sie nach derselben nüchternen exegetischen Methode ausgefürt sind wie die oben besprochenen Arbeiten der kleinasiatischen Aloger. Epiphanius erwänt die Berufung der Theodotianer auf Deuteron. 18, 15; Jerem. 17, 9; Jesaj. 53, 3; Matth. 12, 31; Luk. 1, 35; Joh. 8, 40; Apg. 2, 22; 1 Timoth. 2, 5. Besonders lehrreich ist die Behandlung der Deuteronomium- und Lukasstelle. Dort betonte Theodotus nicht nur das „προφήτην ὡς ἐμέ“ und das „ἐκ τῶν ἀδελφῶν“, sondern auch das „ἐγερεῖ“, und folgerte nun, die Stelle auf Christi Auferweckung beziehend: ὁ ἐκ θεοῦ ἐγειρόμενος Χριστὸς οὗτος οὐκ ἦν θεὸς ἀλλὰ ἄνθρωπος — also auch der auferweckte Christus ist noch immer Mensch. Zu Luk. 1, 35 argumentirte er so: Das Evangelium selbst sagt in Bezug auf Maria: „Geist vom Herrn wird auf dich kommen“; es sagt aber nicht „Geist vom Herrn wird in deinem Leibe sein“; auch nicht: „wird in dich eingehen“. Ferner suchte er die zweite Hälfte des Satzes (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ) — wenn wir Ephiphanius trauen dürfen — von der ersten zu trennen, als ob die Wörtchen „διὸ καί“ fehlten, sodaſs der Sinn sich ergibt, daſs die Gottessonschaft Christi erst auf seiner Bewärung beruht. Vielleicht aber hat Theodotus „διὸ καί“ ganz getilgt, wie er ja auch statt „πνεῦμα ἅγιον“ vielmehr „πνεῦμα κυρίου“ gelesen hat, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Und wenn Hippolyt ihm entgegenhält, daſs Joh. 1, 14 nicht stünde „τὸ πνεῦμα σὰρξ ἐγένετο“, so muſs Theodot mindestens das Wort λόγος im Sinne von πνεῦμα interpretirt haben, und eine alte Formel lautete ja wirklich Χριστὸς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (II. Clem. ad Cor. 9, 5, wo freilich später λόγος für πνεῦμα eingesetzt worden ist, s. d. Cod. Constantinop.).

Diese Lehrweise ist in Rom noch zu Lebzeiten ihres Urhebers für unerträglich gehalten worden. Gewiſs unter dem Titel, er verkündige Christus als ψιλὸν ἄνθρωπον, ist Theodotus in Rom vom Bischof Victor exkommunizirt worden (zwischen 189 und 199).

Wie groß der Anhang gewesen ist, den Theodotus seiner Lehrweise in Rom erworben hat, wissen wir nicht. Man wird ihn warscheinlich als unbedeutend veranschlagen dürfen. Jedenfalls ist es durch seine Wirksamkeit noch nicht zu einer besonderen Kirchenbildung in Rom gekommen. Der ältere Theodotus hat nur erst eine Schule gegründet, in welcher bald verschiedene Streitigkeiten über das Detail der christologischen Lehre und über die exegetische Begründung derselben aufkamen. Sein bedeutendster Schüler, Theodotus der Wechsler, und ein gewisser Asklepiodotus, beide höchst warscheinlich ebenfalls Griechen, machten nach der Exkommunikation zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (199—218), des Nachfolgers des Victors, den Versuch einer eigenen Kirchengründung in Rom. Ein Einheimischer, der Confessor Natalius, ließ sich, wie das kleine Labyrinth erzält, bewegen, gegen eine Besoldung von monatlich 170 Denaren, Bischof dieser Partei zu werden. Dieser Versuch misslang. Der gepreſste Bischof wurde bald

sung das, was im Syntagma gestanden hat, nicht streitet. Nur darf man nicht, wie Lipsius (Quellenkritik S. 235 f.) getan hat, die boshafte Entstellung des Epiphanius, Theodotus habe die wunderbare Geburt geleugnet, in das Syntagma hineinlesen wollen. Lipsius erreicht dies nur, indem er durch eine völlig willkürliche Konjektur den Pseudotertullian genau das Gegenteil von dem sagen läſst, was er gesagt hat. Die Darstellung der Philosophumena erscheint höchstens an einem einzigen Punkte unzuverlässig, wo sie nämlich im Sinne des Theodotus das πνεῦμα mit dem Christus identifiziren wollen. Es ist dies vielleicht geschehen, um die Christologie für cerinthisch erklären zu können; indessen auch Hermas identifizirte das πνεῦμα mit dem Sone Gottes.

abtrünnig — wie erzält wird durch Gesichte, die ihm zu teil wurden, schließlich durch Schläge, die ihm in der Nacht „heilige Engel“ verabfolgten — und kehrte in den Schoß der großen Kirche zurück. So interessant diese Unternehmung an sich ist als Beweis, wie groß bereits die Kluft zwischen der katholischen Kirche und diesen Monarchianern um das Jar 210 in Rom war, noch lehrreicher ist die Schilderung, welche der Verf. des kleinen Labyrinths von den Fürern der Partei entworfen hat. „Die heiligen Schriften haben sie one alle Scheu verfälscht, die Richtschnur des alten Glaubens verworfen und Christum verkannt. Denn sie untersuchen nicht, was die heiligen Schriften sagen, sondern sie sinnen sorgfältig darauf, was für eine Schlussform zum Beweise ihrer Gottlosigkeit gefunden werden könne. Und wenn ihnen Jemand eine Stelle aus der heil. Schrift vorhält, so forschen sie nach, ob die konjunktive oder disjunktive Schlussform daraus gemacht werden könne. Die heil. Schriften Gottes setzen sie beiseite und beschäftigen sich dafür mit Geometrie als Leute, welche irdisch sind und irdisches reden und denjenigen, der von oben kommt, nicht kennen. Einige von ihnen studiren darum die Geometrie des Euklides mit der höchsten Hingebung; Aristoteles und Theophrast werden bewundert, Galenus von Einigen sogar angebetet. Dass aber Leute, welche die Wissenschaften der Ungläubigen zum Beweise ihrer häretischen Anschauung missbrauchen und mit der den Gottlosen eigenen Schlauheit den schlichten Glauben der hl. Schrift verfälschen, nicht einmal an den Grenzen des Glaubens stehen — was braucht es da Worte? Deshalb haben sie auch ihre Hände so ungescheut an die hl. Schriften gelegt unter dem Vorgeben, sie hätten sie nur kritisch verbessert (διωρθωκέναι). Dass dies keine Verleumdung ist, davon kann, wer will, sich überzeugen. Denn wenn jemand die Handschriften eines jeden von ihnen sammeln und sie untereinander vergleichen würde, so würde er sie in vielen Stücken von einander abweichend finden. Wenigstens werden die Handschriften des Asklepiodotus mit denen des Theodotus nicht übereinstimmen. Man kann aber Beispiele hiefür im Überfluss haben: denn ihre Schüler haben mit ehrgeizigem Eifer alles das vermerkt, was von einem jeden von ihnen (textkritisch) „berichtigt“, wie sie sagen, d. h. entstellt (getilgt?) worden ist. Mit diesen stimmen hinwiderum die Handschriften des Hermophilus nicht überein; ja die des Apollonides weichen sogar untereinander ab. Denn wenn man die früher von ihnen (ihm?) hergestellten Handschriften mit den späteren, wider geänderten vergleicht, so findet man an vielen Stellen Varianten . . . Einige von ihnen aber haben es nicht einmal der Mühe wert gefunden, die hl. Schriften zu verfälschen, sondern sie haben einfach das Gesetz und die Propheten verworfen und sich durch diese gesetz- und gottlose Lehre unter dem Vorwande der Gnade in den tiefsten Abgrund des Verderbens gestürzt“.

Ein Dreifaches ist es, was der Verfasser des kleinen Labyrinths an den Schülern des gelehrten Schusters rügt: die grammatisch-formale Exegese der heiligen Schriften, die einschneidende Textkritik und die eingehende Beschäftigung mit Logik, Mathematik und den empirischen Wissenschaften. So scheint es auf den ersten Blick, als seien diese Leute überhaupt nicht mehr theologisch interessirt gewesen. Allein das Gegenteil ist der Fall. Ihr Widersacher muss selbst bezeugen, dass sie grammatische Exegese treiben, „um ihre gottlosen Sätze zu beweisen“, Textkritik, um die Handschriften der hl. Schrift zu verbessern, Philosophie, „um mittelst der Wissenschaften der Ungläubigen ihre häretische Anschauung zu begründen“. Er muss auch bezeugen, dass diese Gelehrten die Inspiration der heiligen Schriften und den Umfang des Kanon nicht angetastet haben (V, 28, 18). Ihre gesamte Arbeit steht also im Dienste ihrer Theologie. Aber freilich die Methode dieser Arbeit — es ist dieselbe, die man schon für die Aloger und den älteren Theodotus erschließen konnte — widerspricht der herrschenden theologischen Methode. Statt Plato und Zeno werden hier die Empiriker gefeiert, statt der allegorischen Methode der Schrifterklärung soll die grammatische allein gelten, statt den überlieferten Text einfach hinzunehmen, wird hier ein ursprünglicher Text zu ermitteln versucht. Wie einzigartig und kostbar sind doch diese Mitteilungen! Wie lehrreich ist es zu sehen, dass diese Methode den Kirchenmann fremd, be-

reits häretisch anmutet, dass er zwar gegen die Beschäftigung mit Plato gewiss nichts einzuwenden gehabt hat, aber ein Grauen ihn befällt, wenn Aristoteles, Euklid und Galen seine Stelle einnehmen sollen. Der Unterschied war freilich nicht nur ein methodischer. Bei dem damaligen Zustande der kirchlichen Theologie musste er zu einem prinzipiellen werden. Und es ist nicht anzunehmen, dass die Kraft und Wärme der religiösen Überzeugung bei Männern, welche die gesamte religiöse Philosophie der Griechen zurückstellten, eine besonders erhebliche war. Denn von wo andersher schöpfte man damals vornehmlich frommen Enthusiasmus, wenn nicht von dort oder aus der Apokalyptik? Auch ist es wenig verwunderlich, dass der Versuch einer Kirchengründung zu Rom, welchen diese Gelehrten unternahmen, so schnell scheiterte. Sie mussten Offiziere bleiben one Armee; denn mit Grammatik, Textkritik und Logik konnte man selbst die vorzüglichste und durch lange Überlieferung ehrwürdige christologische Lehrform in den Gemeinden nur diskreditiren. So stehen diese Gelehrten neben der Kirche, obschon sie sich als Katholiker fülten. Als „echte" Gelehrte — es ist das ein überaus charakteristischer Zug, der von ihnen mitgeteilt wird — haben sie auch eifrig darüber gewacht, dass jedem der Ruhm seiner Konjekturen und Verbesserungen gewart bleibe. Von den Arbeiten — auch das Syntagma weiß von solchen; s. Epiphan. 55, c. 1: *πλάττουσιν ἑαυτοῖς καὶ βίβλους ἐπιπλάστους* — dieser ersten gelehrten kirchlichen Exegeten ist nichts auf uns gekommen. One eine Wirkung auf die Kirche ausgeübt zu haben sind sie dahingegangen. Siebzig Jare später ist unter ganz änlichen Verhältnissen zu Antiochien neben der großen Kirche eine Gelehrtenschule entstanden, die die Arbeit der römischen Theologen wider aufgenommen hat. Aber sie hat eine der gewaltigsten Krisen in der kirchlichen Dogmatik herbeigefürt.

Die methodisch-exegetische Untersuchung der heil. Schriften hat die Theodotianer in ihrer Vorstellung von Christus als dem Menschen, in welchem der Geist Gottes in besonderer Weise wirksam gewesen, bestärkt und sie zu Gegnern der Logoschristologie gemacht. Der Verf. des kleinen Labyrinths gibt nicht an, worin sich die Lehrform des jüngeren Theodotus von der des älteren unterschieden habe. Wenn er sagt, dass Einige der Theodotianer *προφάσει χάριτος* das Gesetz und die Propheten verworfen haben, so darf man wol annehmen, dass sie lediglich — etwa im paulinischen Sinne oder auf Grund religionsgeschichtlicher Erwägungen — die Relativität der Autorität des A. T. betont haben; denn von einer Verwerfung des katholischen Kanons seitens der Theodotianer ist sonst nichts bekannt. Aus den Philosophumena ist zu ersehen, dass die Frage, ob man Christus etwa nach der Auferstehung „Gott" nennen dürfe, in der Partei kontrovers gewesen ist, die übrigens die wunderbare Geburt, d. h. überhaupt die katholische regula fidei, anerkannt hat. Nun aber hat Hippolyt im Syntagma aus den exegetischen Arbeiten des jüngeren Theodotus, one die Quelle näher zu bezeichnen — sie wird aber durch Pseudotertullian und die Philosophumena deutlich — eine Stelle vorgenommen — die Behandlung von Hebr. 5, 6. 10; 6, 20 f. — und daraus eine kapitale Häresie gestaltet. Die späteren Berichterstatter haben dies begierig aufgegriffen und eine Sekte der Melchisedekianer erfunden, die allerdings den Christennamen kaum mehr verdiente — wenn sie überhaupt bestanden hätte. Theodotus soll gelehrt haben, Melchisedek sei eine sehr große Kraft (*δύναμίς τις μεγίστη*) und erhabener als Christus gewesen; dieser verhalte sich zu ihm lediglich wie das Abbild zum Urbild (nach Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 17). Melchisedek sei der Fürsprecher für die himmlischen Mächte vor Gott, Jesus lediglich für die Menschen (*δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ* [scil. *τῷ Μελχισεδέκ*] *προσφέρειν, φασίν, ἵνα δι᾽ αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ εὕρωμεν δι᾽ αὐτοῦ ζωήν*); jenes Ursprung sei völlig verborgen, weil eben himmlisch (nach Hebr. 7, 3), Christus aber sei von Maria geboren. Dem weiß Epiphanius noch hinzuzufügen, dass die Partei sogar *εἰς ὄνομα τοῦ Μελχισεδέκ* ihre Oblationen darbringt; denn er sei der Fürer zu Gott, der Fürst der Gerechtigkeit, der ware Son Gottes. Dass Theodotus und seine nüchternen Schüler nicht einfach so gelehrt haben können, liegt auf der Hand (Melchisedekspekulationen in späterer Zeit bei Hierakas und Anderen, s.

Epiphan. h. 55, c. 5; h. 67; Philastr. h. 148; Markus Eremita [Bd. IX, S. 290]). Auf den ersten Blick sieht es ganz so aus, als hätte sich Theodotus hier einen exegetischen Scherz mit seinen Gegnern erlaubt, der ihm in der empfindlichsten Weise angekreidet worden ist. Vielleicht hat er zeigen wollen, dass nach derselben Methode, nach welcher seine Gegner überall die Präexistenz und das himmlische Wesen Christi in der Schrift bezeugt finden, man auch aus Hebr. 5—7 einen präexistenten, ja über Christus erhabenen Melchisedek ableiten könne. Dieser Spott wäre um so weniger überflüssig, als Epiphanius selbst bekennen muss, dass unter den Katholikern Streit sei über die Beurteilung des Melchisedek (55 c. 7): *οἱ μὲν γὰρ*, sagt er, *αὐτὸν νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι.*

Allein so einfach kann man sich mit den Berichten des Syntagma und der Philosophumena nicht abfinden; denn augenscheinlich liegt ihnen eine schriftliche Quelle zugrunde, und die kompromittirendsten Zeugnisse für einen Melchisedek-Kultus bei den Theodotianern sind mit *φασίν* eingefürt und stehen im Zusammenhang mit Aussagen, die augenscheinlich in wörtlicher Widergabe theodotianische sind. Unmittelbar nach den oben mitgeteilten Worten: *δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ προσφέρειν κτλ.* (Epiph. h. 55, c. 8) folgt nämlich: *καὶ Χριστὸς μέν, φασίν, ἐξελέγη ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος, ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ὑπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν. Ἐξ οὗπερ ὁ ἀπόστολος ἀποσταλεὶς ἀπεκάλυψεν ἡμῖν ὅτι μέγας ἐστὶν ὁ Μελχισεδὲκ καὶ . . . ὅτι τὸ ἔλασσον ἐκ τοῦ μείζονος εὐλογεῖται, διὰ τοῦτο φησὶ καὶ τὸν Ἀβραὰμ εὐλόγησεν, ὡς μείζων ὤν· οὗ* (scil. *τοῦ Ἀβραάμ*) *ἡμεῖς ἐσμεν μύσται, ὅπως τύχωμεν παρ᾽ αὐτοῦ τῆς εὐλογίας.* Die christologische Anschauung, wie sie in der ersten Hälfte dieser Satzgruppe formulirt ist, ist nun gewiss nicht von einem Gegner widergegeben; sie ist genau die des Hirten (vergl. die frappanten Übereinstimmungen mit Simil. V, namentlich c. 6, 3: *αὐτὸς καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς*), ist also in der römischen Gemeinde uralt. Von hier aus und unter Berücksichtigung der Polemik des Hippolyt (bei Epiphan. c. 9) empfängt aber auch der sonderbare Melchisedek-Kultus sein Licht. Diese Theodotianer behaupteten, wie ihre Exegese zu 1 Kor. 8, 6 ausweist, ein Doppeltes: erstlich dass das einzige göttliche Wesen neben dem Vater der hl. Geist sei, der mit dem Sone Gottes identisch ist — auch hierin halten sie genau die Position des Hermas fest —, sodann dass dieser h. Geist dem Abraham in Gestalt des Königs der Gerechtigkeit erschienen sei. Dass sie mit letzterem nichts Unerhörtes aufgestellt haben, ist schon gezeigt worden. Es war aber nun ganz folgerecht und auch weiter nicht unkatholisch, wenn sie behaupteten, dem dem Abraham erschienen Könige der Gerechtigkeit, der ihn und seine Nachkommen, d. h. die Christen, gesegnet habe, dem waren, ewigen Sone Gottes gebüre Oblation und Anbetung. Und wenn diesem Sone Gottes gegenüber der erwälte und gesalbte Knecht Gottes, Christus, sofern er eben Mensch ist, als inferior erscheint, so war darin ihre Position keine ungünstigere, als es die des Hermas gewesen ist. Denn auch nach Hermas ist Christus als der nur adoptirte Son Gottes dem heil. Geiste als dem ewigen Sone eigentlich unvergleichbar, oder vielmehr er verhält sich zu ihm, um einen theodotianischen Ausdruck zu gebrauchen, wie das Abbild zum Urbild. Nur dies ist möglich, aber auch nicht einmal sehr warscheinlich, dass die Theodotianer die Konsequenzen der alten römischen christologischen Lehre rücksichtsloser gezogen haben. Zog man sie aber rücksichtslos, dann war eigentlich das A. T. mit seinen Theophanien vor dem N. T. mit seinem geistgesalbten Menschen Jesus im Vorteil. Immerhin ist aber doch die Darstellung Hippolyts als eine grobe Entstellung der Meinung seiner Gegner zu beurteilen. — Es hat sich uns also ergeben, dass es ganz wesentlich die alte von Hermas vertretene Christologie gewesen ist, welche der jüngere Theodotus behauptet, die Kirche seiner Zeit als häretisch verworfen hat. Wurde damals der Hirte in der römischen Gemeinde noch gelesen, so hat man seine Christologie sich umdeuten müssen. Und dies konnte nach der eigentümlichen Anlage des Buches nicht schwer fallen. Man kann aber fragen, ob diese Lehre monarchianisch im strengen

Sinne ist, da sie vielmehr dem heiligen Geist neben Gott eine besondere, wie es scheint selbständige, Rolle zuweist? Indessen, es läſst sich nicht mehr feststellen, wie diese Theologen die besondere Hypostase des Geistes mit der Einpersönlichkeit Gottes vermittelt haben. Soviel ist aber gewiſs, daſs sie die Gegenlehre, die Logoschristologie, nicht deshalb verworfen haben können, weil sie von einem zweiten göttlichen Wesen neben Gott überhaupt nichts wissen wollten. Dies wird durch ihre eigene Lehre vom hl. Geist bewiesen. Dann aber liegt die Differenz mit ihren Gegnern nicht auf dem Gebiete der Gotteslehre, vielmehr sind sie in der Hauptsache hier einig. Ist dem so, dann sind die Gegner ihnen unzweifelhaft überlegen; sie selbst aber bleiben hinter der notwendigen Schätzung Christi zurück. Gibt es nämlich einen präexistenten Son Gottes oder etwas dem änliches und ist derselbe im A. B. erschienen, so verlangt es die dogmatische Konsequenz, daſs er als persönlich geworden in Jesus angeschaut wird. Die Formel von dem geistgesalbten Menschen reicht dann nicht mehr aus, um die überragende Größe der Offenbarung Gottes in Christus festzustellen, und es ist nur folgerecht, daſs die alttestamentlichen Theophanien in hellerem Lichte erscheinen. Hier zeigt es sich, warum in den christlichen Gemeinden, nachdem die theologische Reflexion einmal erwacht war, die alten christologischen Vorstellungen verhältnismäßig so schnell sich ausgelebt und der vollständigen und wesenhaften Apotheosirung Jesu Platz gemacht haben. Es ist vor allem auch die eigentümliche Betrachtung des A. T.'s gewesen, welche dazu gefürt hat.

Sofern die Theodotianer eine einst gültige, aber enthusiastische Glaubensform auf die Stufe der Theologie zu erheben und als die einzig zutreffende zu verteidigen gesucht haben, sofern sie die Bezeichnung Christi als θεός ausdrücklich abgelehnt oder doch für kontrovers erklärt haben, stellt sich ihr Unternehmen als eine Neuerung dar. In diesem Sinne, aber auch um des neuen Interesses willen, welches ihre Vertreter an der alten Formel nahmen, ist es als eine Neuerung zu beurteilen. Denn schwerlich wird man vorkatholischen Christen wie Hermas ein besonderes Interesse an der wesenhaften Menschheit Jesu zusprechen können. Sie glaubten gewiſs in ihren Formeln die höchstmögliche Schätzung des Erlösers zu vollziehen und wuſsten es nicht anders. Diese Theologen dagegen verteidigten eine niedere Vorstellung von Christus gegen eine höhere. So darf man gerade in ihrem eigenen Sinne urteilen, denn sie ließen die Vorstellung von einem himmlischen Sone Gottes bestehen und haben überhaupt diejenige Gesamtrevision der herrschenden Lehre nicht vollzogen, die sie berechtigt hätte, ihre christologische Anschauung als die wirklich legitime und zureichende zu erweisen. Sie haben zwar den Schriftbeweis für dieselbe angetreten und sind gewiſs in demselben ihren Gegnern überlegen gewesen, aber dieser Beweis deckt nicht die Lücke in dem dogmatischen Verfaren. Da sie auf dem Boden der regula fidei standen, so ist es ungerecht und unhistorisch zugleich, ihre Lehrform für „ebionitisch" zu erklären oder sie mit der Formel abzutun, Christus sei ihnen lediglich ψιλὸς ἄνθρωπος gewesen. Überschlägt man aber die Zeitverhältnisse, unter denen sie auftraten, und die exzessiven Erwartungen, welche ziemlich allgemein schon an den Besitz des Glaubens geheftet wurden — vor allem die Aussicht auf eine zukünftige Theopoiesis aller Gläubigen —, so kann man sich dem Eindrucke nicht verschließen, daſs eine Lehrform für nihilistisch gelten muſste, welche es nicht einmal bei Christus selbst zu einer Apotheose brachte oder doch höchstens zu einer solchen, wie sie etwa auch für die Kaiser oder für einen Antinous von den Heiden erträumt wurde. Der apokalyptische Enthusiasmus ging allmählich in den neuplatonischen Mystizismus über. Diesen Übergang haben jene Gelehrten nicht mitgemacht, vielmehr einen Teil der alten Vorstellungen auszulösen und mit den Mitteln der Wissenschaft, wie ihre Gegner, zu verteidigen gesucht.

Noch einmal, 20—30 Jare später, ist von einem gewissen Artemas der Versuch gemacht worden, die alte Christologie zu repristiniren — warscheinlich zu Rom, jedoch ist dies nicht direkt überliefert, sondern kann nur erschlossen werden. Über diese letzte Phase sind wir aber am schlechtesten unterrichtet; denn Eusebius

hat uns aus dem Werke gegen Artemas und seinen Anhang, dem kleinen Labyrinth, fast nichts von dem, was diese selbst betrifft, mitgeteilt. Wir erfaren hier, dass die Partei sich auf das historische Recht ihrer Lehre berufen hat, indem sie behauptete, erst der Bischof Zephyrin habe die ware Lehre, welche sie verteidigten, verfälscht (V, 28, 3: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος.. ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν.* — Das relative Recht dieser Behauptung ist unbestreitbar, zumal wenn man erwägt, dass Zephyrin die gewiss neue Formel: „der Vater hat gelitten", nicht gemissbilligt hat). Wenn der Verfasser des kleinen Labyrinths ihnen entgegenhält, dass ja bereits Victor den Theodotus exkommunizirt habe, so kann diese Tatsache doch den Artemoniten nicht unbekannt geblieben sein. Sieht man aber weiter, wie sich der Verf. augenscheinlich bemüht, ihnen den Theodotus als ihren geistigen Vater aufzurücken, so kommt man zu dem Schlusse, dass sich die Partei eben mit den Theodotianern nicht identifizirt hat. Worin sie von diesen unterschieden ist, lässt sich allerdings nicht mehr angeben. Nur das ist gewiss, dass auch sie das Prädikat „Gott" für Christus abgelehnt hat; denn der Verf. sieht sich genötigt, die Berechtigung desselben aus der Tradition zu erweisen. Der Beweis wird aus den Schriften der Apologeten, des Clemens und Irenäus, sowie aus angeblich uralten kirchlichen Psalmen und Oden gefürt. Artemas hat noch am Ausgange des 7. Dezenniums des 3. Jarh.'s in Rom gelebt — aber freilich völlig von der großen Kirche getrennt und one bedeutende Wirksamkeit: findet sich doch selbst in den Briefen Cyprians keine Notiz über ihn. Dass er um 270 noch gelebt hat, wissen wir aus dem antiochenischen Synodalschreiben wider Paul von Samosata. Dort heißt es (Euseb. VII, 30): „Paulus mag an Artemas Briefe schreiben, und die Anhänger des Artemas sollen mit ihm Gemeinschaft halten", und schon vorher: „Paulus macht das Geheimnis unserer Religion zum Gespötte und tut mit der ruchlosen Häresie des Artemas groß — denn warum sollten wir nicht endlich seinen Vater nennen?" Hieraus ergibt sich übrigens noch einmal, dass Artemas zu den dynamistischen Monarchianern zu rechnen ist. Durch die Zusammenstellung mit dem schon durch seine hervorragende Stellung ungleich bedeutenderen Paulus Samos. ist der Name des Artemas nachmals zu einer gewissen Berühmtheit gekommen und hat selbst den des Theodotus verdrängt. In der Folgezeit wird die Formel „Ebion, Artemas, Paulus (resp. Photin)" stereotyp; später wird sie durch den Namen des Nestorius ergänzt und geht in dieser Gestalt in den eisernen Bestand der byzantinischen Dogmatik und Polemik über. In der Partei des Artemas hat sich der dynamistische Monarchianismus in Rom erschöpft, one je zu entscheidender kirchlicher Bedeutung gekommen zu sein (Litteratur: Kapp, Hist. Artemonis 1737; Lipsius, Quellenkritik S. 235 f.; Chronologie der römischen Bischöfe S. 173 f.; Harnack in d. Zeitschr. für d. historische Theol. 1874, S. 200; Caspari, Quellen III a. a. O.; Langen, Geschichte der römischen K. S. 192 f.).

III. **Paulus von Samosata, der Bischof von Antiochien.** Die wichtigste Quelle für Paulus' Geschichte und Lehre sind die Akten der gegen ihn gehaltenen antiochenischen Synode (d. h. die tachygraphische Nachschrift der Disputation zwischen Paulus und dem antiochenischen Presbyter Malchion) und die Synodalschreiben. Wir besitzen dieselben, wärend sie noch im 6. Jarhundert existirten, heute nur in Fragmenten und zwar bei Eusebius h. e. VII, 27—30 (Hieron. de vir. ill. 71 Chron. Hieron.), in Justinians Tract. c. Monophysit., in der Contestatio ad Clerum CP., in den Akten des ephes. Konzils, in des Leontius Byzant. Schrift adv. Nestor. et Eutych. und in dem Buche des Petrus Diaconus de incarnatione ad Fulgentium. (Alles dies bei Routh, Rel. S. III, p. 300 sq. 326 sq., wo auch die Fundorte angegeben sind.) Angezweifelt ist das Synodalschreiben von sechs Bischöfen an Paulus, welches Turrianus veröffentlicht hat (Routh l. c. p. 289 sq.); doch sprechen für die Echtheit überwiegende Gründe. Entschieden unecht ist ein Brief des alex. Dionysius an Paulus (Mansi

I, p. 1039 sq.), ebenso ein angeblich nicänisches Symbol gegen ihn (s. Caspari, Quellen IV, S. 161 f.) und ein anderes, welches sich in dem Klageschreiben gegen Nestorius findet (Mansi IV, p. 1010). Aus der Schrift „Doctrinae Patrum de verbi incarnatione“ hat Mai (Vet. Script. Nova Coll. VII, p. 68 sq.) fünf Fragmente von Reden des Paulus („οἱ πρὸς Σάβινον λόγοι“) veröffentlicht, die von dem höchsten Interesse sind (nicht ganz korrekt abgedruckt bei Routh l. c. p. 328 sq.). Doch wird man, da sie bisher nicht geprüft worden, gegen ihre Echtheit Bedenken erheben können, die sich vielleicht nicht völlig erledigen lassen. Schriften des Paulus erwänt Vincentius, Commonit. 35. In zweiter Linie kommen die Zeugnisse der großen Kirchenväter des 4. Jarh.s in Betracht, die zum Teil auch auf den Akten, zum Teil auf mündlicher Überlieferung beruhen: s. Athanasius, c. Apoll. II, 3. IX, 3 de synod. Arim. et Seleuc. 26. 43. 45. 51. 93. Orat. c. Arian. II, n. 43; Hilarius, De synod. n. 86, p. 1200; Ephraem bei Photius, Cod. 229; Gregor Nyss., Antirrhet. adv. Apoll. § 9, p. 141; Basilius, ep. 52 (olim 300); Epiphan. h. 65 und Anaceph.; vgl. auch die 3. antioch. Formel und die form. macrostich. (Hahn, Biblioth. der Symbole, 2. Aufl. § 85. 89), sowie den 19. Kanon des Konzils von Nicäa, nach welchem Anhänger des Paulus behufs Aufnahme in die katholische Kirche noch einmal getauft werden müssen. Ein par Notizen auch in Cramers Catene in S. Joannem p. 235. 259 sq. Einzelnes Brauchbare noch bei Innocenz I. ep. 22, bei Marius Mercator, in der Suppl. Impp. Theodos. et Valentiniano adv. Nestor. des Diakon Basilius, bei Theodorus de Raithu (s. Routh l. c. p. 327 sq. 357), Fulgentius u. s. w. Bei den späteren Ketzerbestreitern von Philastrius ab und in den Beschlüssen der Synoden vom 5. Jarhundert ab begegnet nur Bekanntes (Philastr. h. 64; Augustin h. 44. Prädest. 44 u. s. w.). Theodoret h. f. II, 8 ist noch von Wichtigkeit. Vom libellus synodicus ist abzusehen.

Durch die alexandrinische Theologie des 3. Jarh.'s war der Gebrauch der Begriffe λόγος, οὐσία, πρόσωπον etc. in der Dogmatik legitimirt und unumgänglich gemacht. Zugleich war in den weitesten Kreisen die Vorstellung zur Herrschaft gekommen, dass die ursprüngliche Natur des Erlösers nicht menschlich, sondern göttlich sei, dass derselbe mithin nicht erst von der menschlichen Geburt ab existirt habe. Allerdings fanden sich in der komplizirten Christologie des Origenes selbst noch „ebionitische“ Momente, weshalb ihn später Pamphilus gegen die doppelte Anklage, er lehre Christus als purus homo und er verkündige zwei Christus, in Schutz nehmen musste (Apol. pro Orig. bei Routh l. c. IV, p. 367, s. hiezu Schultz, Christol. d. Orig. in den Jahrbüchern für protest. Theol. 1875, S. 193 f.), aber diese blieben im Ganzen latent und wirkungslos, umsomehr, als Origenes selbst ausdrücklich solche bekämpft hatte (z. B. in Joann. II, 2), welche eine Besonderheit (ἰδιότης) und Verschiedenheit (οὐσία κατὰ περιγραφήν) der Persönlichkeit des Sones von der des Vaters unter Leugnung der wesenhaften Gottheit des Sones lehrten. Origenes aber hat sich, soviel wir wissen, nur selten eingehender mit solchen Monarchianern befasst — ein Beweis, wie unbedeutend diese Richtung damals schon gewesen sein muss *). Wenige Jare nach dem Tode des Origenes unternahm es aber der Inhaber des angesehensten Bischofsstuls im Orient, Paul von Samosata, Bischof von Antiochien (seit 260, vielleicht schon etwas früher), der herrschenden Lehre von der wesenhaften (physischen) Göttlichkeit Christi die alte Anschauung von der menschlichen Person des Erlösers noch einmal entgegenzusetzen.

Über die Veranlassungen, unter welchen dies geschehen ist, wissen wir nichts.

---

*) Die Stelle in ep. Tit. fragm. II: „Sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo esse ecclesiae numero sociari“, geht wol auch auf dynamistische Monarchianer, kann aber auch anders gedeutet werden. Gesinnungsgenossen des Theodotus hat auch Pseudogregorius Thaumat. im Auge an einer von Dorner (a. a. O. I, S. 557) angefürten Stelle. Über die Monarchianer bei Origenes s. Hagemann, Röm. K. S. 300 f.

Doch bleibt es denkwürdig, daſs nicht eine Provinz des römischen Reiches, sondern Antiochien, das damals zu Palmyra gehörte, der Schauplatz dieser Bewegung gewesen ist. Achtet man darauf, daſs Paulus Vizekönig im Reiche der Zenobia war (s. Bernhardt, Geschichte des römischen Reiches seit dem Tode Valerians S. 170. 178 f. 306 f.), daſs von nahen Beziehungen zwischen ihm und der Königin berichtet wird, daſs sein Sturz den Sieg der römischen Partei in Antiochien bedeutete, so darf man annehmen, daſs hinter dem theologischen Streit auch noch ein politischer lag, und daſs die Gegner des Paulus zur römischen Partei in Syrien gehörten. Dem vornehmen Metropoliten und kundigen Theologen, der von den Gegnern freilich als ungeistlicher Kirchenfürst, eitler Prediger, hochfarender Weltmann und verschlagener Sophist geschildert wird, war nicht leicht beizukommen. Die Provinzialsynode, in der er ja den Vorsitz zu füren hatte, reichte nicht aus. Aber schon in der novatianischen Angelegenheit, welche den Orient zu spalten drohte, war im Jare 252 (253) das Experiment eines orientalischen Generalkonzils mit Glück versucht worden. Es wurde widerholt. Eine große Synode trat im Jare 264 — wir wissen nicht, wer sie berufen hat — in Antiochien zusammen, der Bischöfe aus verschiedenen Teilen des Orients beiwonten, so vor allem Firmilian von Cappadocien. Der greise alexandrinische Bischof Dionysius entschuldigte sein Nichterscheinen durch ein Schreiben, in welchem er wenigstens nicht für Paulus Partei nahm. Diese erste Synode verlief resultatlos, angeblich weil der Beklagte seine falschen Lehren klug verhüllt hatte. Auch eine zweite war noch one Erfolg. Firmilian selbst verzichtete auf eine Verurteilung, „weil Paulus seine Meinung zu ändern versprach". Erst auf einer dritten Synode (zwischen 266 und 269, warscheinlich 268) zu Antiochien — Firmilian starb auf dem Wege dorthin zu Tarsus — wurde die Exkommunikation über den Metropoliten verhängt und ihm ein Nachfolger in Dommus gegeben (die Zal der Synodalen wird verschieden angegeben, auf 70, 80, 180), nachdem namentlich ein antiochenischer Sophist und Vorsteher einer Gelehrtenschule, zugleich Presbyter der Kirche, Namens Malchion, wider ihn disputirt hatte. „Er war allein unter allen im Stande, jenen versteckten und trügerischen Menschen zu entlarven". Die Akten der Disputation zusammen mit einem ausfürlichen Schreiben wurden von den Synodalen nach Rom und Alexandrien und an sämtliche katholische Kirchen gesandt. Von Zenobia geschützt blieb aber Paulus noch vier Jare in seinem Amte; die Kirche zu Antiochien spaltete sich (*ἐγένοντο σχίσματα λαῶν, ἀκαταστασίαι ἱερέων, ταραχὴ ποιμένων*, sagt Basilius Diaconus [Act. Conc. Ephes. III, p. 427 Labb.]). Erst im Jare 272 wurde Antiochien von Aurelian eingenommen, und persönlich entschied der daselbst anwesende Kaiser, an den appellirt wurde, daſs das Kirchenhaus demjenigen zu übergeben sei, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und der Stadt Rom in brieflichem Verkehr stünden — ein Bescheid, der natürlich aus politischen Gründen erfolgte.

Die Lehre des Paulus, welche von den Vätern als eine Erneuerung der artemonitischen, bald aber auch als neujüdisch, ebionitisch, später als nestorianisch, monotheletisch (!) u. s. w. bezeichnet wird, war diese: Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken. Vater, Son und Geist sind der eine Gott (*ἓν πρόσωπον*). Wol kann in Gott ein Logos (Son) resp. eine Sophia (hl. Geist) unterschieden werden (Logos übrigens bei Paulus identisch mit Sophia), aber sie sind Eigenschaften Gottes (*μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ — ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος — εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ*). Gott setzt den Logos von Ewigkeit her aus sich heraus, ja zeugt ihn, so daſs man ihn Son nennen und ihm ein Sein beilegen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft (*λόγος προφορικός — ὁ πρὸ αἰώνων υἱός — τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ θεοῦ· καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος*). Er kann darum schlechterdings nicht in die Erscheinung treten (*σοφία οὐκ ἦν δύνατος ἐν σχήματι εὑρίσκεσθαι, οὐδὲ ἐν θέᾳ ἀνδρός· μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστί*). Dieser Logos hat in den Propheten gewirkt, in noch höherem Maße in Moses, auch in vielen anderen, am meisten (*μᾶλλον καὶ διαφερόντως*) in dem von der Jungfrau aus dem hl. Geist geborenen Davidsson.

Der Erlöser ist seinem Wesensbestande nach ein Mensch, der in der Zeit durch die Geburt entstanden ist, er ist also „von unten her", aber von oben her wirkte in ihn der Logos Gottes hinein (*λόγος μὲν ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν — Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρό ἐστιν — ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος. Ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ* [scil. *τῷ λόγῳ*] *εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται — Χριστὸς ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς — λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν*). Die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ist vorzustellen als eine Einwonung (*ὡς ἐν ναῷ — ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι*, hiefür berief sich Paulus auf Joh. 14, 10 — sapientia habitavit in eo, sicut habitamus et nos in domibus) vermittelst einer von außen wirkenden Inspiration (*λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ — σοφίας ἐμπνεούσης ἔξωθεν*), sodass der Logos das in Jesus wird, was in dem Christen vom Apostel „der innere Mensch" genannt wird; aber die Gemeinschaft, die so entsteht, ist eine *συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*, eine *συνέλευσις;* nicht entsteht eine *οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι*, d. h. der Logos hat in Jesus nicht gewont *οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα* (*οὐ δίδως*, sagt Malchion, *οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν μονογενῆ*). Daher ist der Logos stets von Jesus zu unterscheiden (*ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος*), er ist größer als dieser (*ὁ λόγος μείζων ἦν τοῦ Χριστοῦ· Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο*). Maria hat auch nicht den Logos geboren, sondern einen uns wesensgleichen Menschen, und in der Taufe ist nicht der Logos mit Geist gesalbt worden, sondern der Mensch (*Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων ἡ Μαρία, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ἔτεκεν — ἄνθρωπος χρίεται, ὁ λόγος οὐ χρίεται· ὁ Ναζωραῖος χρίεται, ὁ κύριος ἡμῶν*). Indessen andererseits ist Jesus in besonderem Maße der göttlichen Gnade gewürdigt worden (*οὐκ ἔστιν ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος τῆς σοφίας*) und seine Stellung ist eine einzigartige (*ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὐχ οὕτως οἰκεῖ — κρείττων κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις*). Seiner besonderen Ausstattung (Paulus sprach sogar von einer *διαφορὰ τῆς κατασκευῆς* [*συστάσεως*] *τοῦ Χριστοῦ*) entsprach aber auch seine sittliche Bewärung. Zwischen zwei Personen ist nur Einheit der Gesinnung und der Willensrichtung möglich (*αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς*); solche Einheit kommt nur durch Liebe zu stande; aber diese bringt es auch gewiss zu einer vollen Einheit (*μὴ θαυμάσῃς ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτήρ . . . ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένην εὐαρεστήσεως*) und nur das, was aus der Liebe geschieht — nicht das durch die „Natur" Erreichte — hat Wert (*τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσι ἔπαινον· τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ κρατούμενα, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας βεβαιούμενα, καὶ τῆς κατ' ἐπαύξησιν οὐδέποτε παυομένης κινήσεως*). Jesus ist durch die Unveränderlichkeit seiner Gesinnung und seines Willens Gott änlich und mit ihm Eins geworden, und zwar, indem er nicht nur selbst one Sünde blieb, sondern auch in Kampf und Mühen die Sünden unseres Vorvaters überwand (*τῷ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ καὶ μείνας καθαρὸς ἁμαρτίας ἡνώθη αὐτῷ — ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς κατορθώσας τὴν ἀρετὴν συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς*). Wie er aber selbst fortschritt in Bewärung des Guten und in ihm beharrte, so rüstete ihn der Vater aus mit Macht- und Wundertaten, in denen er seine stetige Willensrichtung auf Gott bekundete (*Χριστὸς πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν… καὶ ἐνηργήθη που ἑλέσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δυναστείαν, ἐξ ὧν μίαν θεῷ καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θελήσει ἐνέργειαν ἔχων δειχθεὶς λυτρωτὴς τοῦ γένους καὶ σωτὴρ ἐχρημάτισεν*). So wurde er der Erlöser und Heiland des Menschengeschlechts und trat zugleich in eine in Ewigkeit unauflösliche Verbin-

dung mit Gott, weil seine Liebe nicht mehr aufhörte (*κατὰ τὴν κατ' ἐπαύξησιν οὐδέποτε παυομένην κίνησιν τῆς φιλίας τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, μίαν αὐτῷ καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἀεὶ κινουμένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν*). Nun hat er als Siegespreis seiner Liebe den Namen erhalten von Gott, der über alle Namen ist (*τὴν ἐνέργειαν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ χαρισθέν*), Gott hat ihm das Gericht übergeben (*χρὴ δὲ γινώσκειν*, heißt es in der Catena in S. Joann., *ὅτι ὁ μὲν Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς οὕτω φησίν· ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*) und hat ihn in göttliche Würde eingesetzt, also dass man ihn nun nennen kann „den Gott aus der Jungfrau" (Athanas.: *Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα*). So dürfe man auch von einer Präexistenz Christi in der Vorherbestimmung (*τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδειχθέντα*; daher heißt es im Schreiben der sechs Bischöfe, Christus sei von Ewigkeit her Gott *οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει*) und Vorherverkündigung (*προκαταγγελτικῶς*) Gottes reden und sagen, dass er durch die Gnade Gottes und durch fortschreitende Bewärung zum Gott geworden sei (*κάτωθεν ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον — ἐξ ἀνθρώπου γεγονέναι τὸν Χριστὸν θεόν — ὕστερον αὐτὸν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι*). Unzweifelhaft hat Paul von Samos. in der Geistesmitteilung bei der Taufe eine besondere Stufe der Einwonung des Logos in dem Menschen Jesus erkannt; ja er scheint ihm erst von ihr ab der Christus gewesen zu sein (*τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός — ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς οὐκ ἀλλότριός ἐστι τῆς σοφίας*). Seine Lehre stützte der Bischof durch reichliche Schriftbeweise (Vincent. Commonit. 35) und ging auch polemisch auf die Gegenlehre ein. Er suchte nachzuweisen, dass die Annahme, Jesus sei *φύσει* Son Gottes, zur Zweigötterei (Epiphan. l. c. c. 3; s. auch den Brief der sechs Bischöfe), zur Aufhebung des Monotheismus füre (über das entschiedene Interesse an der Einheit Gottes bei Paulus s. Athanasius c. Apoll. IX, 3; Epiphan. l. c. 1); er stritt öffentlich wider die alten Ausleger, d. h. die Alexandriner (Euseb. h. e. VII, 30, 9) und er verbannte aus dem Gottesdienst alle Kirchenpsalmen, in welchen die wesenhafte Gottheit Christi ausgesprochen war (Euseb. l. c. 30, 10).

Gewiss ist die Lehre des Paulus eine Fortbildung der alten des Hermas und Theodotus, und die Kirchenväter haben ein Recht, sie nach dieser zu beurteilen; aber andererseits darf man nicht übersehen, dass Paulus sich nicht nur in formeller Beziehung stärker an die gültige Terminologie accomodirt, sondern dass er auch den alten heterodoxen Lehrtypus philosophisch, ethisch und biblisch begründet hat. Seine Ausfürungen über die Natur und den Willen in den Personen, über das Wesen und die Macht der Liebe, über die allein im Berufswirken, weil in der Willenseinheit mit Gott, erkennbare Göttlichkeit Christi sind in der gesamten dogmatischen Litteratur der orientalischen Kirchen der drei ersten Jarhunderte fast einzigartig *), mag Paulus auch hier — wir wissen das nicht mehr — an den kleinasiatischen Alogern und den römischen Theodotianern Vorgänger gehabt haben (s. die 3 interessanten Fragmente „Ebious" bei Mai, l. c. p. 68). Es ist vor allem die bewusste Ablehnung aller metaphysischen Spekulation, die ihn auszeichnet. An ihre Stelle hat er die geschichtliche Reflexion und die ethische Wertbeurteilung allein gesetzt. Weil er den Platonismus von der Dogmatik fernhielt, so beginnt seine Differenz mit den Gegnern schon bei dem Gottesbegriff. Diese haben die Kontroverse sehr richtig bezeichnet, wenn sie sagen, Paulus habe „das

*) Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass in der komplizirten Theologie des Origenes sich bereits Momente fanden, an welche Paulus anknüpfen konnte und vielleicht angeknüpft hat. So sagt Origenes c. Cels. VIII, 12: „Wir verehren den Vater der Warheit und den Son; es sind Zwei der Person nach, Eines aber durch Übereinstimmung und Eintracht und Gleichheit des Willens". Auch verweist er, um die Einheit von Vater und Son verständlich zu machen, auf Apg. 4, 32. Diese Sätze des Origenes stützen die Hypothese der Echtheit der Mai'schen Fragmente des Paulus.

Mysterium des christlichen Glaubens verraten" (Euseb. h. e. VII, 30, 16), d. h. den mystischen Gottes- und Christusbegriff, oder sich beschweren, P. leugne, die Gottheit sei deshalb eine Einheit, weil der Vater die Quelle derselben bleibe trotz der Mehrheit der Personen (Epiphan. c. 3: *Παῦλος οὐ λέγει μόνον θεὸν διὰ τὸ πηγὴν εἶναι τὸν πατέρα*). Was heißt das anders, als zugestehen, dass Paulus bei seinem Gottesbegriff nicht von der Substanz, sondern von der Person ausgeht? Es ist das theistische Interesse, im Gegensatze zu dem akosmistisch-naturalistischen des Platonismus, welches P. hier vertritt. Und in der Schätzung der Person Jesu will er nicht in der „Natur", sondern in der Gesinnung und Willensrichtung das Einzigartige und Göttliche erkennen; denn ihm steht es fest: *τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσι ἔπαινον.* Deshalb ist ihm Christus als Person durchaus nicht *ψιλὸς ἄνθρωπος*, sondern nur die Naturausstattung Christi gilt ihm als keine absonderliche. Aber wie Christus in einziger Weise Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung gewesen ist, so hat auch gemäß den Verheißungen der Geist und die Gnade Gottes in besonderer Weise auf ihm geruht, und so ist auch sein Wirken im Beruf und sein Leben mit und in Gott ein einzigartiges gewesen. Diese Anschauung lässt Raum für ein menschliches Leben; und hat Paulus auch schließlich die Formel gebraucht, dass Christus Gott geworden sei, so zeigt seine oben angefürte Berufung auf Philipp. 2, 9, in welchem Sinne dies gemeint war. Die Gegner haben ihm freilich vorgeworfen, dass er seine ware Meinung hinter orthodox klingenden Formeln sophistisch und täuschend verhüllt habe: es ist auch z. B. angesichts der Beobachtung, dass der unpersönliche Logos von Paulus „Son" genannt wird, möglich, dass an der Beschuldigung etwas wares ist; indessen ist es nicht warscheinlich. Man hat den Paulus eben nicht verstanden oder vielmehr man hat ihn missverstanden. Wird doch noch heute die Christologie des Hermas von manchen Theologen für geradezu nicänisch angesehen, obgleich sie um nichts orthodoxer ist als die des Paulus. Passirt solch' ein Missverständnis heute noch den Gelehrten — und Hermas heuchelte doch gewiss nicht —, warum konnte Firmilian nicht zeitweilig den Paulus für orthodox halten? Er lehrte doch einen ewigen Son Gottes, eine Einwonung desselben in Jesus; er verkündete die Gottheit Christi, lehrte dyoprosopisch (Gott und Jesus) und lehnte mit den Alexandrinern den Sabellianismus ab. Ja in diesem Punkte scheint man ihm sogar auf der Synode eine Art von Konzession gemacht zu haben. Wir wissen, dass dieselbe den Terminus „*ὁμοούσιος*" ausdrücklich verworfen hat — zur Zeit des arianischen Streites war dies eine bekannte Sache, auf die sich z. B. die Semiarianer zu Ancyra ausdrücklich berufen haben, s. Athanas. de synod. 43 sq.; Basilius ep. 52; Basilius de synod. 81. 86; Sozom. h. e. IV, 15 — und zwar hat sie dies nach der Vermutung des Athanasius getan, um einem Einwurfe des Paulus zu begegnen. Dieser soll nämlich so argumentirt haben: ist Christus nicht, wie er lehre, wesentlich Mensch, so ist er *ὁμοούσιος* mit dem Vater. Gilt das aber, so ist nicht der Vater letztlich Urquell der Gottheit, sondern die *οὐσία*, und es entstehen drei *οὐσίαι (ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης)*, d. h. die Gottheit des Vaters wird selbst eine abgeleitete, der Vater mit dem Sone in der Origination somit identisch („sie werden Brüder"). Dies kann ein Einwurf des Paulus gewesen sein — die aristotelische Fassung der *οὐσία* würde seiner Denkweise entsprechen, ebenso der Umstand, dass er die Möglichkeit einer untergeordneten Gottheit des Sones gar nicht in Anschlag bringt — auch kann die Synode sehr wol in antisabellianischem Sinne das *ὁμοούσιος* abgelehnt haben; indessen ist es doch ebenso möglich, dass, wie Hilarius sagt, das *ὁμοούσιος* verworfen wurde, weil Paulus selbst Gott und den (unpersönlichen) Logos (Son) für *ὁμοούσιος* erklärt hatte *). Wie dem auch sei, nachdem man einmal die Ansicht des Paulus durchschaut hatte, wurde sie von der Mehrheit als im höchsten Maße häretisch empfunden. Noch

*) Ganz unwarscheinlich ist Dorners Ansicht, Paulus habe den Vater und den Menschen Jesus als Personen für *ὁμοούσιοι* erklärt, und deshalb habe die Synode den Ausdruck verworfen (I, S. 513).

war man selbst nicht darüber im Klaren, welcher Art das wesenhaft Göttliche in Christus sei — dass er eine „Gottheit“ habe, zu der nicht gebetet werden dürfe, hatte noch Origenes gelehrt (de orat.) —, aber für ein Attentat auf die regula fidei galt es, dem Erlöser die göttliche Physis abzusprechen (Euseb. h. e. VII, 30, 6. 16). Richtig fülte man den wirklich schwachen Punkt in der Christologie des Paulus heraus, dass er nämlich eigentlich zwei Söne Gottes lehre (Malchion bei Leontius [Routh l. c. p. 312]: *Παῦλος φησίν, μὴ δύο ἐπίστασθαι υἱούς· εἰ δὲ υἱὸς ὁ Ἰ. Χρ. τοῦ θεοῦ, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰ. Χρ., δύο ὑφίστανται υἱοί* —(Ephraem bei Photius, cod. 229): so aber hatte auch Hermas schon gepredigt, und Paulus nahm es mit dem „ewigen Sone“ nicht Ernst. Doch dies war ja auch nur eine Nebensache. Die entscheidende Differenz wurzelte in der Frage nach der göttlichen Physis des Erlösers.

Mit der Absetzung und Removirung des Paulus ist für die Berichterstatter seine Sache abgetan. Wir wissen aber aus dem Rundschreiben des Alexander vom J. 321 (bei Theodoret h. e. I, 3), dass sie nicht sofort untergegangen ist. Lucian und seine Gelehrtenschule ist vom Geiste des Paulus befruchtet worden (s. den Art. „Lucian“ Bd. VIII, S. 767). Lucian hat wärend der Dauer dreier antiochenischer Episkopate als Haupt einer Schule außerhalb der großen katholischen Kirche gestanden, wie einst Theodotus und sein Anhang zu Rom. Aber indem er sich zur Annahme des origenistischen Logos bequemte, hat er den Grundgedanken des Paulus gefälscht, und seine Schüler, die nachmaligen Arianer, haben in dem Bilde, das sie von der Person Christi entwarfen, die Züge nicht mehr festhalten können, in welchen Paulus es geschaut hat, wenn sie auch das Moment des Willens in Christus betont haben. Nahe ist im 4. Jarhundert Photinus dem Paulus gekommen; vor allem aber die großen antiochenischen Theologen stehen ihm nicht fern. Denn die Voraussetzung von dem persönlichen Logos Homousios in Christus, die sie allerdings bestehen lassen mussten, ließ sich viel eher mit den Gedanken des Paulus vereinigen, als die arianische Annahme eines Untergotts. So sind denn auch die Ausfürungen Theodors über das Verhältnis des Logos und des Menschen Jesus, über Natur und Willen u. s. w. hie und da wörtlich identisch mit denen des Paulus, und die Gegner des Nestorianismus, namentlich Leontius (s. bei Routh l. c. p. 347 sq.), haben mit der Beschuldigung nicht Unrecht, dass Nestorius wie Paulus lehre (s. auch die Fragmente des Nestorius und Theodor bei Mai l. c. p. 69). Diese sind denen des Paulus so verwandt, dass man leicht gegen die Echtheit der letzteren Verdacht schöpft, der jedoch nicht aufrecht erhalten werden kann. In den großen Antiochern ist Paulus in der Tat zum zweiten Male verdammt worden, und — merkwürdiger Weise — noch ein drittes Mal ist sein Name genannt worden in dem monotheletischen Streit. Hier wurden seine Sätze über die *μία θέλησις* (scil. Gottes und Jesu) von den Orthodoxen schnöde missbraucht, um den Gegnern zu zeigen, dass ihre Lehre bereits in dem Erzketzer gerichtet worden sei. Wie lange sich im äußersten Osten übrigens der dynamistische Monarchianismus gehalten hat, darüber belehrt die Christologie des Verfassers der Acta Archelai (s. c. 49). Eine Quelle zur Kenntnis des Monarchianismus ist auch Novatian, de trinit. 11 sq. (Litteratur: **Feuerlin**, De haeresi Pauli Samosat., 1741; **Ehrlich**, De erroribus P. S., 1745; **Schwab**, Diss. de P. S. vita atque doctrina, 1839; **Hefele**, Conciliengesch., I², S. 135; **Routh**, Reliq. S., III², p. 286—367; **Frohschammer**, Über die Verwerfung des *ὁμοούσιος*, in d. Theol. Quartalschr., 1850, I).

IV. **Der modalistische Monarchianismus in Kleinasien, Rom und Karthago** (**Noëtus**, **Epigonus**, **Kleomenes**, **Aeschines**, **Praxeas**, **Victorinus**, **Zephyrinus**, **Kallistus**). Der eigentlich gefärliche Gegner der Logoschristologie in dem Zeitraume zwischen 180 und 240 ist nicht der dynamistische Monarchianismus gewesen, sondern jene Lehre, nach welcher die Gottheit selber in Christus inkarnirt angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der fleischgewordene Vater, aufgefasst wurde. Gegen diese Ansicht hauptsächlich haben die großen Kirchenlehrer Tertullian, Origenes, Novatian, vor allem aber Hippolyt,

kämpfen müssen (ihre Vertreter werden von Tertullian „Monarchiani“ und — mit Unrecht — „Patripassiani“ genannt, welche Namen im Occident später üblich geworden sind. Die Orientalen bezeichnen sie seit der 2. Hälfte des 3. Jarhunderts insgemein als „Sabelliani“ nach dem berühmten Schulhaupt; doch ist ihnen der Name „Patripassiani“ nicht ganz unbekannt; s. Orig. in ep. ad Tit. fragm. II ed. Lommatzsch V, p. 287; Athanas., De synod. c. 7 nach der formula Antioch. macrostich.). Hippolyt berichtet, dass die monarchianische Kontroverse die ganze Kirche bewege (Philosoph. IX, 6: *μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσι τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν*) und Tertullian und Origenes haben bezeugt, dass zu ihrer Zeit bei der Masse des christlichen Volkes die „ökonomische“ Trinität und die Anwendung des Logosbegriffes auf Christus für verdächtig galt (Tertull. adv. Prax. 3: „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομία* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν* . . . Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam inquiunt tenemus“; änlich Origenes, in Joann. t. II, 3, wo er von „der großen Masse der für gläubig Geltenden“ spricht, welche, „indem sie nichts kannten als Jesum Christum und zwar den Gekreuzigten, den fleischgewordenen Logos für das Ganze des Logos [d. h. der Gottheit überhaupt] hielten“). In Rom war, wie wir jetzt aus den Philosophumena wissen, fast ein Menschenalter hindurch der Monarchianismus die offizielle Lehre, und dass er keine Neuerung in der Kirche gewesen ist, beweist am besten die Tatsache, dass es selbst unter den Montanisten eine monarchianische Fraktion gab (Philosoph. VIII, 19; X, 26): speziell in Rom war Aeschines am Anfang des 3. Jarhunderts ihr bekanntester Vertreter, wärend der römische Montanist Proclus „ökonomisch“ lehrte (Pseudotertull. 26)*). Auch darauf darf verwiesen werden, dass es in den Kreisen der Marcioniten Modalisten gab. Neander (K.-G. I, 2, S. 796; Gnost. Systeme S. 294) hat sogar Marcion selbst für einen solchen gehalten. Dies mag unrichtig sein. Aber gewiss ist, dass spätere Marcioniten im Abendlande patripassianisch gelehrt haben (s. Ambros. de fide V, 13, 162, T. II, p. 579; Ambrosiaster ad I Cor. 2, 2, T. II, App. p. 117). Es mag richtig sein, dass diese modalistischen Monarchianer zum größten Teile theologische „Idioten“ waren (Tertull. l. c. und c. 1: „simplicitas doctrinae“ c. 9. Epiphan. h. 62, c. 2: *ἀφελέστατοι ἢ ἀκέραιοι*. Philosoph. IX, 7. 11: *Ζεφυρῖνος ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος*. l. c. c. 6: *ἀμαθεῖς*). Dass sie aber doch auch ihre wissenschaftlichen Gewärsmänner hatten, lehrt die Polemik der Kirchenväter. Es ließe sich aber unschwer zeigen, wie schädlich der naiven Vorstellung von der Inkarnation der Gottheit in Christus jede theologische Berürung werden musste, und man kann sagen, dass es um sie geschehen war, als sie sich genötigt sah, anzugreifen oder sich zu verteidigen. Indem sie sich in ein theologisch-wissenschaftliches Gewand hüllen und über den Gottesbegriff reflektiren musste, entleerte sie sich selbst und verlor ihre ursprüngliche Orientirung; was sie aber noch zurückbehielt, das entstellten ihr die Gegner vollends. Hippolyt hat in den Philosophumenen die Lehre des Noëtus als von Heraklit übernommen dargestellt. Dies ist freilich eine grobe Verleumdung. Fasst man aber einmal das ganze Problem „philosophisch und wissenschaftlich“, so änelt es allerdings frappant der Kontroverse zwischen den genuinen Stoikern und den stoischen Platonikern über den Gottesbegriff. Wie diese dem heraklitisch-stoischen *λόγος* = *θεός* den transcendenten, apathischen Gott Platos übergeordnet haben, so hat auch z. B. Origenes den Monarchianern vor allem dies vorgeworfen, dass sie bei dem offenbaren, in der Welt wirksamen Gott stehen geblieben seien, statt zum „letzten“ Gotte vorzuschreiten und so die Gottheit ökonomisch zu fassen. Es kann deshalb auch nicht auf-

---

*) Dass auch Philastr. h. 51 auf monarchianische Montanisten zu beziehen sei, sucht Lipsius (Quellen d. Ketzergesch. S. 99 f.) nachzuweisen.

fallen, dass der modalistische Monarchianismus, nachdem er einmal die Wissenschaft d. h. die Stoa zu Hilfe gerufen, sich in der Richtung auf einen pantheistischen Gottesbegriff bewegt hat. Aber es scheint dies doch nicht anfangs und nicht in dem Maße geschehen zu sein, als die Gegner annahmen. Die ältesten litterarischen Vertreter des Monarchianismus — von den Idioten zu schweigen — haben ein ausgeprägt monotheistisches und wirklich biblisch-christliches Interesse gehabt. Für die Gegner aber ist es charakteristisch, dass sie sofort den Gott Heraklits und Zenos gewittert haben — ein Beweis, wie tief sie selbst in der neuplatonischen Theologie steckten. — Quellen: Für Noëtus: Hippolyts Syntagma (Philastr. 53. 54) und seine große antimonarchianische Schrift, als deren Schluss höchst warscheinlich die sog. Ὁμιλία Ἱππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός (Lagarde, Hippolyti quae feruntur p. 43 sq.) gelten darf; beide Werke sind benutzt von Epiphan. h. 57. (Wenn Epiphan. l. c. c. 1 bemerkt, Noët sei vor ± 130 Jaren aufgetreten, so ist zu schließen, dass er diese Zal nach seiner Quelle bestimmt hat — die antimonarchianische Schrift Hippolyts. Für diese muss er ein Datum besessen haben, das er einfach auf die Zeit Noëts übertragen zu dürfen glaubte, da dieser in der Schrift als οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος bezeichnet ist. Dann ist aber seine Quelle um das J. 230—240 geschrieben worden, d. h. ungefär in derselben Zeit, wie das sog. kleine Labyrinth; s. oben. Möglich ist aber auch, dass das Datum sich auf die Exkommunikation des Noët bezieht. Auch dann kann die Schrift, welche dieselbe mitgeteilt hat, frühestens im 4. Decennium des 3. Jarhunderts geschrieben sein.) Auf Epiphanius' Bericht gehen zurück August. h. 36. 41; Prädest. h. 36; Isidor h. 42; Honorius h. 58; Paul. h. 27; Joh. Damasc. Selbständig ist noch der Abschn. Philosoph. IX, 7 sq.; X, 27 (davon abhängig Theodoret. h. f. III, 3). — Für Epigonus und Kleomenes: Philosoph. IX, 7. 10. 11; X, 27; Theodoret. h. f. III, 3. — Für Praxeas: Tertull. adv. Prax.; Pseudotertull. 30. Die späteren lateinischen Ketzerbestreiter sind hier alle von Tertullian abhängig; doch s. Optatus, De schism. I, 9. Lipsius hat den Nachweis zu füren versucht, dass Tertullian in der Schrift adv. Prax. die Schrift Hippolyts gegen Noët benutzt habe (Quellenkritik S. 43. Quellen S. 183 f. Jahrbb. f. deutsche Theologie 1868, S. 704); allein derselbe ist nicht gelungen (s. Ztschr. f. die hist. Theol. 1874, S. 200 f.). — Für Victorinus: Pseudotertull. 30. — Für Zephyrin und Kallist: Philosoph. IX, 11 sq. —

Wie der dynamistische Monarchianismus zuerst in Kleinasien in Spannung zu der „höheren" Christologie trat, so scheint die kleinasiatische Kirche auch der Schauplatz der ersten patripassianischen Kontroverse gewesen zu sein *), und in beiden Fällen sollen Kleinasiaten den Streit nach Rom verpflanzt haben. Ist auch die Zeit des Noëtus näher nicht mehr zu ermitteln — möglich ist, dass er erst um das Jar 230 exkommunizirt wurde, s. oben —, so scheint es doch sicher zu sein, dass er zuerst als Monarchianer die Aufmerksamkeit erregt hat, warscheinlich im letzten Fünftel des 2. Jarhunderts, vielleicht in seinem Geburtsort Smyrna (Hipp. c. Noët. 1; Philos. IX, 7), vielleicht in Ephesus (Epiph. c. 1). Seine Exkommunikation in Kleinasien durch die Presbyter wird erst erfolgt sein, nachdem in Rom die ganze Kontroverse bereits zum Abschluss gekommen war **). So erklärt es sich, dass Hippolyt ihn in der großen antimonarchianischen Schrift als letzten aufgezält hat, wärend er ihn in den Philosophumenen als den Urheber der Irrlehre (IX, 6: ἀρχηγόν) bezeichnet ***). Ein Schüler von ihm, Epigonus,

*) Kleinasien stand bis zum großen Osterstreit, d. h. bis c. 190 an der Spitze der kirchlichen Bewegungen: ist doch auch die große Krisis betreffs der Gestaltung des christlichen Lebens dort zuerst ausgebrochen.

**) Nach Hipp. c. Noët. 1 wurde Noëtus auf Grund des ersten Verhöres noch nicht verurteilt, sondern erst später infolge eines zweiten — ein Beweis, wie unsicher man noch war. Die Notiz, Noët hätte sich für Moses, seinen Bruder für Aaron ausgegeben (l. c.), darf man auf sich beruhen lassen.

***) Der Umstand, dass Noët lange Jare in Kleinasien ungestört leben durfte, hat den Theodoret (l. c.) augenscheinlich zu dem Irrtum gefürt, als sei Noët ein späterer Monar-

kam nach Rom zur Zeit des Zephyrinus oder kurz vorher (± 200) und soll dort die Lehre des Meisters ausgebreitet und eine besondere patripassianische Partei gegründet haben. Als Haupt derselben galt anfangs Kleomenes, der Schüler des Epigonus, dann, und zwar seit c. 215, Sabellius. Gegen diese trat in der römischen Gemeinde namentlich der Presbyter Hippolyt auf und suchte die von ihnen verkündete Lehre als grundstürzenden Irrtum nachzuweisen. Allein die Sympathieen der großen Mehrzal der römischen Christen, soweit sie überhaupt an dem Streite teilnehmen konnten, waren auf Seiten der Monarchianer, und auch im Klerus war nur eine Minorität für Hippolyt. Der Bischof Zephyrin, beraten von dem klugen Kallist, neigte selbst der modalistischen Fassung zu; sein Hauptbestreben scheint aber gewesen zu sein, die streitenden Parteien zu beruhigen und um jeden Preis das Schisma zu vermeiden. Dieselbe Politik setzte nach seinem Tode der zum Bischof erhobene Kallist (217—222) fort. Allein als die Schulen nur heftiger auseinander gerieten und eine Ausgleichung nicht mehr erhofft werden konnte, entschloss sich der Bischof, die Häupter der streitenden Parteien, Sabellius und Hippolyt, zu exkommuniziren (doch ist es möglich, dass Hippolyt und sein kleiner Anhang sich schon vorher von Kallist getrennt und ihn ihrerseits in den Bann getan hatten. Dass dies schon unter Zephyrin geschehen, wird durch Philos. IX, 11 direkt ausgeschlossen, wärend aus c. 7 nur zu folgern ist, dass die Partei Hippolyts nachträglich auch den Zephyrin nicht mehr als Bischof anerkannt hat [so mit Recht Döllinger, Hippol. und Kallist S. 101 f. 223 f.; anders Lipsius, Quellen, S. 150]). Die christologische Formel, welche er selbst aufstellte, sollte die weniger leidenschaftlichen Anhänger beider Parteien befriedigen und hat dies auch, soviel wir vermuthen dürfen, getan. Die kleine Partei des Hippolyt, die „ware katholische Kirche“, erhielt sich nur etwa noch 15 Jahre in Rom, die des Sabellius dagegen länger. Kallist's Formel ist die Brücke gewesen, auf welcher die ursprünglich monarchianisch gesinnten römischen Christen, dem Zuge der Zeit und der kirchlichen Wissenschaft folgend, zur Anerkennung der Hypostasen-Christologie übergegangen sind. Als Novatian schrieb (s. dessen Schrift de trinitate), muss diese Lehre in Rom bereits herrschend gewesen sein, und ist seitdem dort nicht mehr verdrängt worden. Ein Politiker hat sie daselbst begründet, der für seine Person dem modalistischen Lehrbegriff mehr zugeneigt gewesen ist *).

Wie dürftig unsere Quellen für die Geschichte des Monarchianismus in Rom — von anderen Städten zu schweigen — trotz der Auffindung der Philosophumena sind, zeigt wol am deutlichsten der Umstand, dass Tertullian die Namen Noët, Epigonus, Kleomenes, Kallistus niemals nennt, dagegen uns mit einem römischen Monarchianer bekannt macht, dessen Name von Hippolyt in keiner seiner zalreichen Streitschriften erwänt wird — mit Praxeas. Man hat diese Tatsache so auffallend gefunden, dass man sehr abenteuerliche Hypothesen aufgestellt hat, um sie zu erklären. Man hat gemeint, der Name „Praxeas“ sei ein Spottname (= Händelmacher) und unter demselben sei in Warheit Noëtus (nach Pseudotertull. h. 30, wo in der Tat dem Noëtus der Name „Praxeas“ substituirt ist) oder Epigonus (de Rossi, Bullett. 1866, p. 70), oder Kallistus (so z. B. Hage-

---

chianer gewesen, der erst nach Epigonus und Kleomenes aufgetreten sei. Für Hippolyt ist übrigens in seiner Bestreitung des Noëtus dieser Name nur das Aushängeschild, um spätere Monarchianer (Noëtianer) zu bekämpfen (s. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874, S. 201), wie schon von c. 2 ab deutlich wird.

*) In dem Obigen ist der Versuch gemacht worden, aus der tendenziösen Darstellung Hippolyts in den Philosophumenen den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Hippolyts Bericht ist am korrektesten von Caspari (Quellen III, S. 325—330) widergegeben. Er ist schon deshalb verdächtig, weil er die Tatsache verschleiert, dass die große Majorität auf Seiten der Gegner stand, und weil er überall Heuchelei und Ränke wittert, wo auch jetzt noch ersichtlich ist, dass die Bischöfe die Einheit und den Frieden der Gemeinde vor der rabies theologorum haben schützen wollen. Sie taten damit nur, was ihres Amtes war, und handelten im Geiste ihrer Vorgänger, zu deren Zeiten die Anerkennung des kurzen und weiten Gemeindebekenntnisses allein entschied, und sonst Freiheit herrschte.

mann, Gesch. der röm. Kirche, S. 234 f.; früher schon Semler änlich) zu verstehen. Das Richtige findet sich bei Döllinger (a. a. O. S. 198) und Lipsius (Jahrbb. f. d. Theologie 1868, H. 4). Praxeas ist vor Epigonus bereits nach Rom gekommen in einer Zeit, bis zu welcher die persönlichen Erinnerungen Hippolyts nicht zurückreichen, also etwa gleichzeitig mit Theodotus unter dem Episkopat des Victor, nach Lipsius sogar schon unter Eleutherus (s. auch Chronol. der römschen Bischöfe S. 173 f.). Er hat sich vielleicht nur kurze Zeit in Rom aufgehalten, one dort auf Widerspruch zu stoßen. Als 15 Jare später in Rom und Karthago die Kontroverse brennend wurde, und Tertullian sich genötigt sah, wider den Patripassianismus aufzutreten, war der Name des Praxeas bereits verschollen. Tertullian aber knüpfte an ihn an, weil er der Erste gewesen, der in Karthago einen Streit erregt hatte, und weil Praxeas als entschiedener Antimontanist ihm antipathisch war. In der Polemik aber berücksichtigt Tertullian die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, wie sie um das Jar 210 etwa bestanden — um diese Zeit ist die Schrift adv. Prax. geschrieben —, ja er spielt augenscheinlich auch auf die römischen Monarchianer, d. h. auf Zephyrinus und Kallistus an (s. Lipsius a. a. O.). In dieser Beobachtung beruht die Warheit der Hypothese, Praxeas sei mit Kallistus identisch.

Praxeas war ein kleinasiatischer Konfessor, der erste, der die Kontroverse über die Christologie nach Rom trug (adv. Prax. 1: „iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium"). Zugleich brachte er aus seiner Heimat den entschiedenen Eifer gegen die neue Prophetie mit. Wider werden wir hier an die Partei jener kleinasiatischen „Aloger" erinnert, die mit einer monarchianischen Christologie den Widerwillen gegen den Montanismus verband. In Rom fanden seine Bestrebungen nicht nur keinen Widerspruch, sondern P. veranlaste auch den Bischof durch die Mitteilungen, die er ihm über die neuen Propheten und ihre Gemeinden in Asien machte, die litterae pacis, die er ihnen bereits ausgestellt hatte, zurückzunehmen und den „Charismen" die Anerkennung zu versagen (Tertull. l. c.: „Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit"). Wer dieser Bischof gewesen sei, sagt Tertullian nicht. Bei Pseudotertullian aber lesen wir: „Praxeas quidam haeresim introduxit, quam V i c t o r i n u s corroborare curavit". Dieser Victorinus wird mit Recht von den meisten Gelehrten für den Bischof Victor gehalten. Dafür spricht erstlich der Name (über Victor = Victorinus s. Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 196; Caspari, Quellen, III, S. 323, n. 102), sodann der Ausdruck „curavit", welcher auf eine hochgestellte Persönlichkeit fürt, endlich der Umstand, dass die Nachfolger des Victor, wie wir bestimmt wissen (s. oben), monarchianisch gesinnt waren. Dass Victor den Theodotus exkommunizirt hat, spricht durchaus nicht dagegen; denn der Monarchianismus dieses Mannes war ganz anderer Art, als der des Praxeas. Es sind also die drei Bischöfe Victor, Zephyrin und Kallist für ihre Person monarchianisch gesinnt gewesen, und der dynamistische Monarchianismus ist durch einen Vertreter des modalistischen zuerst für akatholisch erklärt worden. Zu einer Kontroverse kam es aber in Rom durch die Wirksamkeit des Praxeas überhaupt noch nicht; er war nur der Vorläufer des Epigonus und Kleomenes daselbst. Von Rom begab sich Praxeas nach Karthago (dies ist bestimmt aus den Worten Tertullians: „fructificaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae", zu schließen, siehe Caspari a. a. O.; Hauck, Tertullian, S. 368; Langen a. a. O. S. 199; anders Hesselberg, Tert.'s Lehre, S. 24; Hagemann a. a. O.) und wirkte gegen die Hypostasenchristologie. Er wurde aber von Tertullian, der damals noch der katholischen Kirche angehörte, bekämpft und zum Schweigen gebracht, ja gezwungen, schriftlich zu widerrufen. Damit endete die erste Phase des Streits („avenae Praxeanae traductae dehinc, per quem deus voluit [scil. per me], etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium").

Praxeas Name wird nun nicht weiter genannt. Aber c. 15 Jare später wurde die Kontroverse in Rom und Karthago erst recht eigentlich brennend und veranlaſste nun Tertullian zu seiner Streitschrift „Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus"). Über den Ausgang des Monarchianismus in Karthago wissen wir nichts.

Eine einheitliche Darstellung der Lehre des älteren modalist. Monarchianismus ist nach dem Stande der Quellen nicht möglich. Aber es sind wol die Quellen daran nicht allein schuld. Sobald der Gedanke, in Christus sei Gott selbst inkarnirt gewesen, theologisch vermittelt werden sollte, muſsten sehr verschiedene Versuche erfolgen. Dieselben konnten unter anderm bis nahe an die Grenze des dynamistischen Monarchianismus füren und haben so weit gefürt; denn sobald die Einwonung der deitas patris in Jesus nicht im strengen Sinne als eine Inkarnation gefaſst wurde, sobald das personbildende Element in Jesus nicht ausschließlich in der Gottheit des Vaters angeschaut wurde, war der Boden der artemonitischen Ketzerei betreten. Hippolyt hat denn auch dem Kallist vorgeworfen, er schwanke zwischen Sabellius und Theodotus (Philosoph. IX, 12; X, 27), und in der Schrift gegen Noëtus spielt er (c. 3) auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesem und dem Lederarbeiter an. In den Schriften des Origenes aber finden sich mehrere Stellen, betreffs deren man immer unsicher bleiben wird, ob sie sich auf Modalisten oder auf Artemoniten beziehen. Unter den verschiedenen Referaten über die Lehre der älteren Modalisten zeigt uns das des Hippolyt in der Schrift gegen Noët dieselben in ihrer einfachsten Form Die hier geschilderten Noëtianer werden als solche vorgefürt, welche lehren: Christus sei der Vater selbst, und der Vater selbst sei geboren, habe gelitten und sei gestorben (c. 1). Ist Christus Gott, so ist er gewiſs der Vater oder er wäre nicht Gott. Hat Christus also warhaft gelitten, so hat der Gott, der es allein ist, gelitten (c. 2). Aber es ist nicht nur ein entschiedenes monotheistisches Interesse, welches sie leitet (*φάσκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν*), und welches sie bei ihren Gegnern verletzt finden (c. 11: die Gegner richten zwei Götter, ja eine successiv entstandene Vielheit von Göttern auf: *τίς τοίνυν*, sagt Hippolyt, *ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς;* s. auch c. 14), sondern es ist auch das Interesse an der Gottheit Jesu, welche, wie sie meinen, nur durch ihre Lehre behauptet werden kann (Hippolyt legt c. 1 dem Noët das Wort in den Mund: *τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν*, s. auch c. 9). Für dieselbe berufen sie sich lediglich auf die Schrift, und zwar auf den katholischen Kanon: so auf Exod. 3, 6; 20, 2 f.; Jes. 44, 6; 45, 5. 14 f.; Baruch 3, 36; Joh. 10, 30; 14, 8 f.; Röm. 9, 5. Auch das Johannesevangelium ist also anerkannt; aber — und dies ist die wichtigste Mitteilung, die Hippolyt über die Schriftauslegung dieser Noëtianer macht — das Recht, einen Logos einzufüren und ihn Son Gottes zu nennen, finden sie nicht aus dem Evangelium zu begründen. Der Prolog des Johannesevangeliums sei allegorisch zu verstehen, wie überhaupt so manche Stellen in diesem Buche (c. 15: *ἀλλ' ἐρεῖ μοι τίς* — scil. ein Noëtianer — *Ξένον μοι φέρεις λόγον λέγων υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ*). Der Gebrauch des Logosbegriffes in der Glaubenslehre wird also bestimmt abgelehnt. Mehr erfaren wir über die Noëtianer hier nicht. In den Philosophumenen aber referirt Hippolyt über den Gottesbegriff derselben und stellt ihn also dar (s. auch Theodoret): „Sie sagen, der eine und derselbe Gott sei der Schöpfer und Vater aller Dinge und er sei den Gerechten alter Zeit erschienen, wenn es ihm gefiel, obgleich er unsichtbar ist. Sofern er nämlich nicht gesehen wird, war er unsichtbar, sofern er aber gesehen wird, sichtbar; unfaſsbar, wenn er nicht gefaſst werden will, faſsbar, wenn er erfaſst wird. So ist er in gleicher Weise unüberwindlich und überwindlich, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich". Hippolyt färt fort: „Auf diese Weise wollen sie die Monarchie begründen und sagen, was Vater und Son genannt wird, sei ein und derselbe, nicht ein zweiter aus dem ersten, sondern er selbst aus sich selbst; dem Namen nach werde er unterschieden als Vater und Son im Laufe der Zeiten, es sei aber der Eine, der da erschienen ist und sich

der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter den Menschen gewandelt ist. Er hat sich als Son bekannt denen, die ihn sahen, um seiner Geburt willen, sich aber auch als Vater denen, die es fassen konnten, enthüllt. Daſs der an das Kreuzholz Genagelte, welcher ihm selber seinen Geist befohlen hat, der Gestorbene und nicht Gestorbene, der Gott und Vater des Alls sei, verkündet Kleomenes und sein Anhang". — Der Unterschied zwischen Vater und Son ist also ein nomineller, insofern aber doch mehr als ein nomineller (ein heilsgeschichtlicher), als der eine Gott, sofern er Mensch geboren ist, als Son erscheint. Für die Identität des Erschienenen und des Unsichtbaren wird auf die alttestamentlichen Theophanien verwiesen — mit demselben Rechte, ja mit einem besseren, als die Vertreter der Logoschristologie sich auf diese beriefen. Was nun den Gottesbegriff betrifft, so hat man gesagt, „das Moment der Endlichkeit werde hier potenziell schon in Gott selbst hineingelegt", diese Monarchianer seien stoisch beeinflusst u. s. w. Indessen dürfte diese Erklärung doch dem Texte fremd sein. Viel näher liegt die Verweisung auf alte Formeln liturgischer Art, wie sie schon Ignatius, der Verf. des zweiten Clemensbriefes und noch Melito gebraucht haben (s. z. B. ad Eph. 7,2: *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός*, und für Clemens die Zusammenstellung in der Zeitschr. f. K.-G. I, S. 339 f.). Ferner kennt auch Ignatius nur eine Geburt des Sones, nämlich die Gottes aus der Jungfrau. Wir haben hier lediglich die Vorstellung anzuerkennen, nach welcher Gott kraft seines Willens auch endlich, leidensfähig u. s. w. werden, sich selbst somit zum Menschsein bestimmen kann und auch wirklich bestimmt hat. Es ist der alte, religiöse und naive Modalismus, der hier, zur theologischen Lehre erhoben, exklusiv geworden ist. In der Formel aber „der Vater hat gelitten", wo sie gebraucht wurde, liegt allerdings ein Moment der Neuerung; denn dieselbe läſst sich im nachapostolischen Zeitalter nicht nachweisen.

In welcher Weise diese Monarchianer die menschliche *σάρξ* Jesu gefaſst und welche Bedeutung sie ihr gegeben haben, erfaren wir nicht. Komplizirter sind bereits die monarchianischen Formeln, welche Tertullian in der Schrift adv. Prax. bekämpft, Hippolyt dem Kallist in den Mund gelegt hat. Man erkennt leicht, daſs sie geprägt sind in einer Kontroverse, in welcher die theologischen Schwierigkeiten, welche der modalistischen Lehre anhaften, bereits offenkundig geworden sind. Die Monarchianer Tertullians halten noch streng an der vollen Identität des Vaters und Sones fest (c. 2: „post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur"), sie wollen von der Verwertung des Logos in der Christologie nichts wissen, denn das Wort ist keine Substanz, sondern nur ein „Schall" (c. 7: „quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vanum nescio quid"), sie teilen mit den Noëtianern das monotheistische Interesse (c. 2: „unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum s. dicat"; c. 3: „monarchiam inquiunt tenemus"; c. 13: „inquis, duo dii praedicantur"), sie befürchten in der Hypostasenlehre die Widerkehr des Gnostizismus (c. 8: „hoc si qui putaverit me *προβολὴν* aliquam introducere", sagt Tertullian, „quod facit Valentinus"), sie berufen sich auf dieselben Schriftstellen, wie jene (Jes. 45, 5; Joh. 14, 9 f., s. c. 20), aber sie haben sich doch schon genötigt gesehen, mit den Zeugnissen sich auseinanderzusetzen, in welchen der Son als ein eigentümliches Subjekt dem Vater gegenübertritt. Sie tuen das in der Weise, daſs sie sagen, Gott hat sich selbst zum Son gemacht durch Annahme des Fleisches (c. 10: „ipse se sibi filium fecit"), genauer: das Fleisch macht den Vater zum Sone, oder auch: in der Person des Erlösers ist das Fleisch (der Mensch, Jesus) der Son, der Geist (der Gott, der Christus) aber der Vater („aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum". Hierzu bemerkt Tertullian: „et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, jam incipunt divi-

dere illos potius quam unare. Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere, Jesum et Christum"). Hierfür beriefen sie sich auf Luk. 1,35 („propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius dei. Caro itaque nata est, caro itaque erit filius dei"). Da nun Gott schlechthin Geist ist, so hat er nicht leiden können, sofern er aber sich in das Fleisch begeben hat, hat er mitgelitten: gelitten hat der Son („qui mortuus est non ex divina sed ex humana substantia"), aber mitgelitten hat der Vater (c. 29: „compassus est pater filio"). Daher sagt Tertull. c. 23: „Ut sic duos divisos diceremus, quomodo jactitatis, tolerabilius erat duos divisos quam unum deum versipellem praedicare".

Es ist leicht ersichtlich, dass, sobald die Unterscheidung von caro (filius) und spiritus (pater) ernsthaft genommen wird, die Lehre sich der artemonitischen nähert; sie ist in der Tat „versipellis". Dass sie aber auch in dieser Fassung die Vertreter der Logoschristologie nicht befriedigen konnte, liegt auf der Hand; denn die persönliche Identität zwischen dem Vater und dem Christusgeist wird noch immer festgehalten. Überhaupt musste jeder Versuch, auf dem Boden des Modalismus der Logoschristologie gerecht zu werden, folgerecht stets zum dynamistischen Monarchianismus füren. Von den Formeln des Zephyrin und Kallist wissen wir bestimmt, dass sie aus Kompromissversuchen entstanden sind (s. Philosoph. IX, 7, p. 440, 35 sq. 11, p. 450, 72 sq.), wenn auch der Vorwurf der Zweigötterei gegen Hippolyt und seinen Anhang erhoben wurde (l. c. p. 452, 88; 458, 78). Zephyrins Satz (p. 450, 82 sq.): „Ich weiß nur von einem Gott, Jesus Christus, und außer ihm von keinem anderen geborenen und leidensfähigen. Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Son", stimmt völlig überein mit der Lehre der Monarchianer Tertullians. Über diese ist Kallist hinausgegangen, indem er es für angezeigt befand, in seine von Sabellius (p. 458, 1 sq.) und Hippolyt geschmähte Eintrachtsformel den Begriff des Logos aufzunehmen: Gott an sich ist ein unteilbares Pneuma, welches alles erfüllt (*τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω*), oder, was dasselbe besagt, er ist Logos; als Logos ist er dem Namen nach zweierlei, Vater und Son. Das in der Jungfrau fleischgewordene Pneuma ist somit realiter vom Vater nicht verschieden, sondern mit ihm identisch (Joh. 14, 11). Das was in die Erscheinung tritt, d. h. der Mensch, ist der Son, der Geist aber, der in den Son eingegangen ist, ist der Vater. „Denn der Vater, der in dem Sone ist, vergöttlichte das Fleisch, nachdem er es angenommen hatte und vereinigte es mit ihm selber und stellte so ein Einiges her, also dass nun Vater und Son ein Gott genannt wird, und dass diese einzige Person unmöglich mehr in eine Zweiheit getrennt werden kann, dass vielmehr der Satz gilt: der Vater hat mit dem Sone mitgelitten" (nicht hat der Vater gelitten).

Hippolyt hat in dieser Formel ein Gemisch aus sabellianischen und theodotianischen Gedanken gefunden, und er hat Recht. (Katholische Theologen bemühen sich freilich, die Sätze des Kallist nicänisch zu deuten und Hippolyt zum Ditheisten zu machen; so Hagemann a. a. O.; Kuhn, Theol. Quartalschr. 1855, II; Lehir, Etudes bibliques II, p. 383; de Rossi u. v. a.) Die Annäherung an die Hypostasenchristologie und die Entfernung vom älteren Modalismus kommt hier in der That nur dadurch zu Stande, dass Kallist die Sätze Noëts und Theodotus' (s. Zahn, Marcellus S. 214) zu vereinigen versucht hat. Von dem platonischen Gottesbegriff hält er sich noch fern, ja es klingt wie eine stoische Reminiscenz, wenn er zur Begründung der Menschwerdung Gottes auf das Pneuma verweist, welches das All erfüllt, das Obere und das Untere. Dass aber seine Formel in Rom trotzdem den Wert einer Eintrachtsformel hat gewinnen können, ist nicht nur in der Zulassung des Logosbegriffes begründet, sondern vielmehr in dem ausgesprochenen Gedanken, dass Gott im Momente der Menschwerdung das Fleisch vergöttlicht hat, und dass der Son, sofern er die wesenhaft vergöttlichte *σάρξ* repräsentirt, als ein zweiter und doch als ein mit Gott real geeinter aufgefasst werden soll. Hier trat das letzte katholische Interesse an der Christologie deutlich und korrekt zu Tage. So beruhigte man sich in Rom allmählich und nur die wenigen „Extremen" von links und rechts leisteten Widerstand. Die

Formel war aber auch durch ihre Unklarheit außerordentlich geeignet, das Mysterium beim gläubigen Volke aufzurichten, unter dessen Schutze sehr bald die Hypostasenchristologie ihren Einzug gehalten hat*).

Diese ist im Gegensatze zum Monarchianismus von den großen Kirchenlehrern um 200 f. auf Grund der Theologie der Apologeten neu ausgebildet worden. Sie hatten leichtes Spiel mit ihren Gegnern, sofern sie ihnen vorhielten, dass nach dem Zeugnisse der Schrift Vater und Son zwei Subjekte seien, und konnten sie mit wenig Mühe hier ad absurdum füren. Auch die Formel „der Vater hat gelitten" konnte als eine Neuerung aufgewiesen werden. Aber in der Fassung des Gottesbegriffes hatten die Monarchianer die älteste christliche Überlieferung im Allgemeinen für sich, wenn sie von der allmächtigen Person und nicht von der Substanz ausgingen. Ihre Gegner haben die Schwierigkeiten ihrer eigenen Auffassung wol gefült. Aber um so entschlossener warfen sie sich der Spekulation in die Arme. Die Definition des Monotheismus, welche Tertullian adv. Prax. 3 gegeben hat, darf hier als Beispiel gelten: „ego monarchiam nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium; non tamen praescribere monarchiam ideo quia unius sit eum cuius sit aut filium non habere, aut ipsum se sibi filium fecisse, aut monarchiam suam non per quos velit administrare. Atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administratur, quas ipsa prospexerit officiales sibi". Bekanntlich ist diese Auffassung die heidnische (Tertullian hat dies selbst unklar gefült; s. c. 13), und genau so hat der Neuplatonismus mit dem Polytheismus kapitulirt. Aber in das gleiche Farwasser ist auch Hippolyt geraten, wenn er (c. Noët. 11) behauptete, im letzten Grunde seien auch Valentin und Marcion als Monotheisten anzuerkennen, weil ja auch bei ihnen „τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει" (!). Die Zauberformel „κατ' οἰκονομίαν", die von Hippolyt und Tertullian ein par dutzendmal gebraucht wird, soll freilich den Monotheismus gegen den Polytheismus abgrenzen, und sofern sie diesen Dienst so ziemlich geleistet hat, mag man sie respektiren. Aber sie leistete ihn doch nur, indem sie statt des Gottes der Offenbarung den Gott des Geheimnisses setzte. Aber auch in der Christologie gelang es Tertullian und Genossen nicht, die christlichen Ansprüche zu befriedigen und ihre Gegner zu überbieten. Ihr Logos ist zwar wesenseins mit Gott, aber er ist doch durch seine Origination, die erst behufs der Weltschöpfung erfolgte, ein inferiores göttliches Wesen. Diese Auffassung aber stritt mit der kultischen Überlieferung, welche Gott selbst in Christo anschauen lehrte, ebensosehr wie der Versuch, den Son-Gottesnamen für Christus nicht von seiner wunderbaren Geburt, sondern von einem vorweltlichen Akte abzuleiten, die dogmatische Tradition gegen sich hatte. Einen gemeinsamen Boden noch mit ihren Gegnern behaupten übrigens die älteren Bestreiter des Monarchianismus dadurch, dass für sie die Selbstentfaltung Gottes zu mehreren Hypostasen durchaus noch offenbarungsgeschichtlich bedingt ist. Der Unterschied zwischen ihnen und den Monarchianern, wenigstens den späteren, ist hier nur ein gradueller. Diese beginnen bei der Menschwerdung (resp. bei den Theophanien im Alten Test.) und datiren von ihr ab eine nominelle Mehrheit, jene lassen die „ökonomische" Selbstentfaltung Gottes unmittelbar vor der Weltschöpfung ihren Ursprung nehmen. Es ist das kosmologische Interesse, welches auch hier wider bei den katholischen Lehrern hervortritt und das geschichtliche verdrängt, indem es dasselbe angeblich auf eine höhere Stufe hebt. Aber die Theologie Tertullians

*) In der Folgezeit scheint es übrigens in Rom selbst doch nicht ganz vergessen worden zu sein, dass Kallist eigentlich Monarchianer gewesen ist. So heißt es in gefälschten Synodalakten des 6. Jarhunderts (Mansi II, 621): „qui se Calistus ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse trinitatis". Die später folgenden Worte „in sua extollentia separabat trinitatem" sind one Grund Döllinger (a. a. O. S. 247) und Langen (a. a. O. S. 215) besonders schwierig erschienen. Dem Sabellianismus ist ja vielfach eine Zerreißung der Monas Schuld gegeben worden; s. die Stellen bei Zahn, Marcell. S. 211.

und Hippolyts ist auch des Monarchianismus, so viel wir vermuten dürfen, noch nicht Herr geworden. Dies gelang erst Origenes und der alexandrinischen Theologie. (Litteratur: Außer den im Texte bereits angefürten Schriften sind die zalreichen Monographieen, die seit Döllinger, Hippol. u. Kallistus 1853 und Volkmar, Hippol. u. die röm. Zeitgenossen, über Kallist erschienen sind, zu vergleichen. Der Abschnitt bei Langen, Gesch. der röm. Kirche, S. 192—216, ist sehr sorgfältig gearbeitet; aber in den Ergebnissen nicht immer zutreffend).

V. Der Sabellianismus und der spätere Monarchianismus. Da der Name „Sabellianer" seit dem Ausgang des 3. Jarhunderts im Orient die allgemeine Bezeichnung für die modalistischen Monarchianer geworden ist (auch im Occident wird er hie und da in dieser Bedeutung im 4. und 5. Jarhundert gebraucht), so ist die Überlieferung über die Lehrweise des Sabellius selbst und seiner nächsten Anhänger eine sehr getrübte. Es ist Zahns Verdienst, gezeigt zu haben, wie namentlich Sätze, welche Marcell von Ancyra zuerst aufgestellt hat, von den Gegnern als sabellianisch, weil als monarchianisch, bezeichnet und nun in der Folgezeit dem älteren Theologen imputirt worden sind. Aber nicht nur Marcellisches geht unter dem Namen des Sabellius bis heute noch; der Monarchianismus hat in dem Jarhundert zwischen Hippolyt und Athanasius unzweifelhaft sehr verschiedene Formen angenommen, und diese alle hat man mit einer und derselben Etiquette versehen. Es ist jedoch auch bei sorgfältigster Beachtung aller überlieferten Nachrichten leider nicht mehr möglich, eine Geschichte des Monarchianismus von Kallist bis Marcellus zu schreiben. Denn das Material ist ein zu fragmentarisches. Gelingt es doch sogar kaum, die Geschichte der Logoschristologie von Origenes bis Athanasius-Arius zu entziffern, obgleich hier die Überlieferung relativ viel reichhaltiger ist. So viel steht aber fest, dass im Orient der Kampf wider den Monarchianismus mindestens zwischen 220 und 270 ein sehr heftiger war, und dass selbst die Ausbildung der Logoschristologie durch diesen Gegensatz direkt beeinflusst wurde. Ja der Umstand, dass der Name „Sabellianismus" fast der einzige ist, unter welchem der Orient den Monarchianismus kennt, weist darauf hin, dass es erst durch das Auftreten und die Wirksamkeit des Sabellius, resp. seit derselben, im Orient zu Kirchenspaltungen gekommen ist, d. h. erst seit dem 3. Dezennium des 3. Jarhunderts (Euseb., h. e. VII, 6).

Quellen: In den Schriften des Origenes finden sich nicht ganz selten Mitteilungen über Monarchianer; so in Mt. XVI, 8. XVII, 14, in Joann. II, 3, in ep. ad Titum frgm. II. c. Cels. VIII, 12 etc. Die Akten der Synode von Bostra (v. J. 244), welche die Disputation des Origenes mit dem Monarchianer Beryll enthielten und Eusebius vorlagen, fehlen leider (s. h. e. VI, 33; auch Socrat., h. e. III, 7). Über Origenes' römischen Aufenthalt und sein Verhältnis zu Hippolyt s. Euseb. h. e. VI, 14; Hieron. de vir. ill. 61; Photius cod. 121; über seine Verurteilung zu Rom Hieron. ep. 33 [ad Paul.] c. 4. Sabellius anlangend, so ist auch für ihn der Bericht der Philosophumena (l. IX) trotz der Dürftigkeit von grundlegender Bedeutung. Hippolyt fürt ihn übrigens in einer Weise ein, die es offenbar macht, dass Sabellius damals der römischen Gemeinde hinreichend bekannt war, daher keiner näheren Charakterisirung bedurfte (s. Caspari, Quellen III, S. 327). Aus guten Quellen schöpfte Epiphanius h. 62. Die wichtigsten Urkunden über S. und seinen libyschen Anhang würden die Briefe des Dionysius Alex. (Euseb. h. e. VII, 6. 26) an Ammon, Telesphorus, Euphranor und Euporus, sowie die Korrespondenz dieses Bischofs mit seinen römischen Kollegen sein, wenn wir dieselbe noch besäßen. Aber wir haben nur Fragmente, teils bei Athanasius (de sentent. Dionys.), teils bei späteren (nicht vollständig gesammelt von Routh, Rel. S. p. 371—403). Fragmentarisch aber doch unentbehrlich ist alles, was Athanasius mitteilt (namentlich in den Schriften de synod.; de decret. Nic. synod. und c. Arian. IV. Diese Rede ist durch unvorsichtige Benutzung Anlass zur Entstellung der sabell. Lehre geworden; doch s. Rettberg, Marcell. Praef.; Kuhn, Kathol. Dogmatik II, S. 344; Zahn, Marcell. S. 198 f.). Einzelne wichtige Angaben noch bei Novatian, de trinit. 12 sq.; Arius in ep. ad Alex. Alexandriae (bei Epiphan. h. 69, 7); Alexander v. Alex. (bei

Theodoret, h. e. I, 3); Eusebius, c. Marcell. u. Praepar. ev.; Basilius, ep. 207. 210. 214. 235; Gregor von Nyssa, λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου (Mai, V. S. nov. coll. VIII, 2 p. 1 sq.) — vorsichtig zu benutzen —; Hilarius, l. ad Constant. II, 9. de trinit. VII, 39; Ambrosius, de fide (passim); Augustin, tract. in Joann. (passim); Philastr. h. 54; Pseudogregor (Apollinaris) bei Mai, l. c. VII, 1 p. 170 sq.; Theodoret, h. f. II, 9; Vigilius von Tapsus, Dial. adv. Arian. etc. (Biblioth. PP. Lugd. VIII); in der anonymen Schrift πρὸς τοὺς Σαβελλίζοντας (in Athanas. Opp. ed. Montf. II, p. 37 sq.); bei Nicephor. Call., h. e. VI, 25. Die lateinischen Häresiologen, von Epiphanius abhängig, bringen kaum etwas Beachtenswertes; f. Augustin h. 41 (hier sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Sabellius zu Noët interessant. Augustin vermag nicht einzusehen, warum die Orientalen den Sabellianismus neben dem älteren Monarchianismus als eine besondere Häresie zälen); Prädest., h. 41 (Dositheus von Seleucia habe S. widerlegt); h. 70 werden Priscillianer und Sabellianer zusammengestellt (so schon bei Leo I); Isidor h. 43; Gennadius, eccl. dogm. 1. 4 („Pontapolitana haeresis"); Pseudohieron., h. 26 („Unionita"); Honorius, h. 59; Paul, h. 28 („contra hanc haeresim tempore Aurelii exortam scripsit Dionysius Alex."). Für den Monarchianismus überhaupt kommen noch einige Stellen bei Gregorius Thaumat., Philastr. h. 51 und ein par Inschriften (de Rossi, Bullett. 1866 p. 86 sq. 95) in Betracht.

Warscheinlich noch wärend des Episkopats des Zephyrin trat Kleomenes vom Schauplatze ab und Sabellius, vielleicht von Geburt ein Libyer (aus der Pentapolis) — doch taucht diese Nachricht erst bei Basilius auf, dann bei Philastrius, Theodoret und Nicephorus, und rürt möglicherweise daher, dass die Lehre des Sabellius später in Libyen besonders Anklang fand —, trat an die Spitze der monarchianischen Partei (Schule) in Rom. Sabellius soll anfangs noch zu Vermittelungen geneigt gewesen sein (Philos. p. 451, 75 sq.). Allein unter dem Einfluss des Kallist (?) entschied er sich für die monarchianische Lehrform in strenger Fassung. Es ist schon bemerkt worden, dass sich dieser, zum Bischof erhoben, genötigt sah, den Sabellius von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. So bestand in Rom nun eine schismatische monarchianische Partei unter der Fürung des Sabellius, die es an Vorwürfen gegen Kallist als gegen einen Apostaten nicht fehlen ließ (l. c. p. 458, 78 sq.). Als Hippolyt die Philosophumena schrieb, befand sich Sabellius allem Anscheine nach noch in Rom. Wir wissen auch nicht, dass er die Stadt je verlassen hätte, denn nirgendwo wird es berichtet. In Rom hielt sich die Partei warscheinlich bis ins 4. Jarhundert hinein. Epiphanius weiß noch von römischen Sabellianern, die zu seiner Zeit existiren, zu erzälen (c. 1). Ambrosius und Ambrosiaster scheinen römische Sabellianer zu berücksichtigen (de fide V, 13, 162 edit. Benedict. II, p. 579: „Sabelliani et Marcionitae dicunt, quod haec futura sit Christi ad deum patrem subjectio, ut in patrem filius refundatur" — doch sind diese Worte warscheinlich richtiger auf Marcell zu beziehen. Comment. in ep. ad Cor. 2, 2, edit. Bened. App. II, p. 117: „quia ipsum patrem sibi filium appellatum dicebant, ex quibus Marcion traxit errorem"). Monarchianische Inschriften des 4. Jarhunderts hat de Rossi zu Rom aufgedeckt (die interessanteste ist die Beischrift zu einem Christusbilde: „qui et filius diceris et pater inveniris"). Doch muss Sabellius von Rom aus eine bedeutende Wirksamkeit nach auswärts entfaltet und namentlich Beziehungen mit dem Orient gepflegt haben. Als mehrere Jare nach dem Tode des Origenes, um das Jar 260 in der libyschen Pentapolis die monarchianische Lehre die dortigen Gemeinden erregte (Dionysius bei Euseb., h. e. VII, 6), war Sabellius schwerlich mehr am Leben, und doch ist sein Name damals an die Spitze gestellt worden (Athanas., de sentent. Dionys. 5). Es scheint aber, als sei dies um 260 zum ersten Male geschehen. Origenes wenigstens hat, so viel mir bekannt ist, den Namen des Mannes bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Monarchianismus nicht erwänt. Diese beginnen schon um das Jar 215. Damals, noch unter dem Episkopat des Zephyrinus, ist Origenes in Rom gewesen. Aus den Beziehungen, in welche er dort mit Hippolyt getreten ist — wissen wir doch, dass

er eine Predigt desselben angehört hat — hat man mit Recht geschlossen (Döllinger a. a. O. S. 254 f.; Caspari a. a. O. S. 351 f.; Langen a. a. O. S. 241 f.), dass Origenes den Kämpfen in Rom nicht fern geblieben ist und für Hippolyt Partei ergriffen hat. Auf die spätere Verdammung des Origenes durch Pontian (im J. 231 oder 232) in Rom mag dieses sein Verhalten nicht one Einfluss gewesen sein. Wir lesen aber auch bei Origenes einen scharfen Tadel über Bischöfe, welche, um Gott zu verherrlichen, den Unterschied zwischen Vater und Son zu einem nur nominellen machen. Das scheint auch nicht one Beziehung auf römische Verhältnisse gesagt zu sein. Die Theologie des Origenes machte ihn zu einem besonders energischen Gegner aller monarchianischen Lehrweisen; denn auch die neuen, von ihm aufgestellten Lehrsätze, dass der Logos, auf den Inhalt seines Wesens gesehen, die volle Gottheit besitze, und dass er von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei, näherten sich zwar scheinbar einer monarchianischen Denkweise, wiesen dieselbe aber in Warheit viel energischer ab als dies Tertullian und Hippolyt möglich gewesen war. Es ist aber wichtig zu bemerken, dass an allen Stellen, wo Origenes auf Monarchianer zu sprechen kommt, er ihre Lehrweise lediglich in einer höchst einfachen Form one jede spekulative Verbrämung zu kennen scheint. Immer sind es Leute, welche „leugnen, dass Vater und Son zwei Hypostasen sind" (sie sagen *ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ*), welche Vater und Son „verschmelzen" (*συγχέειν*), welche nur in der „Auffassung" und im „Namen", nicht in der „Zal", Unterschiede in Gott zulassen wollen u. s. w. Origenes hält sie darum auch für untheologische Köpfe, für bloß „Glaubende" — aber dieser Glaube selbst ist ihm mehr als bedenklich. Von einer bedeutenden Aktion des Origenes gegen den Monarchianismus ist uns berichtet. In Bostra in Arabien lehrte der dortige Bischof Beryll monarchianisch. Dies erregte vielen Widerspruch. Die Bischöfe der Provinz traten wider ihren Kollegen auf. Allein sie scheinen nicht mit ihm fertig geworden zu sein. Origenes wurde berufen und, wie Eusebius berichtet, gelang es ihm in einer Disputation, den Bischof von seinem Irrtum zu überfüren. Es geschah dies nach gewönlicher Annahme im J. 244. Für die Lehre des Beryll sind wir auf einen Satz bei Eusebius angewiesen, der sehr verschieden interpretirt worden ist: *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Mit Recht sagt Nitzsch (a. a. O. S. 202), dass Eusebius bei Beryll die Anerkennung der besonderen göttlichen Hypostase in Christus und der Präexistenz, nicht aber der Gottheit, vermisst habe. Indes dies genügt noch nicht, um den Bischof mit Sicherheit den Patripassianern beizuzälen, da Eusebius' eigene christologische Meinung, an welcher hier doch die des Beryll gemessen ist, eine sehr verschwommene war. Man wird sich daher begnügen müssen, zu konstatiren, dass Beryll in Christus keine Inkarnation einer besonderen göttlichen Hypostase anerkannt hat, wenn es auch warscheinlich ist, dass er das Personbildende in ihm in der *πατρικὴ θεότης* (modalistisch) nachweisen wollte, da, wie Sokrates erzält, die gegen ihn versammelte Synode die menschliche Seele Christi zu konstatiren für notwendig fand. Bald nach der Widerlegung des Beryll durch Origenes traten die schweren Verfolgungen des Decius und Valerian ein, und die dogmatischen Kämpfe verstummten. Allein als der Friede wider hergestellt war, zeigte es sich, dass die Logoschristologie und die Lehre von den 2 (3) Hypostasen noch nicht zu unbeschränkter Herrschaft gekommen war. In der Pentapolis namentlich wurde sie bestritten. Der alexandrinische Bischof Dionysius trat in einigen Schreiben für dieselbe ein, gab aber der Lehre dabei eine Fassung, die höchst bedenklich schien. Es ist der erste uns bekannte Fall, wo lediglich der Gegensatz zum Sabellianismus Formeln über das Wesen des Logos hervorgerufen hat, in welchen die Subordination desselben unter den Vater verschärft wurde. Bekanntlich ist aber bis zur Synode von Konstantinopel 381 die Rücksicht auf die drohende Gefar des Sabellianismus einer der Rechtstitel gewesen, unter welchem die Arianer ihre Lehre zu behaupten suchten. Die Details des Streits der beiden Dionyse gehören nicht hierher. Aber wichtig ist, dass der römische Dionys

in seiner Entgegnung den Sabellianismus zwar nicht widerlegt, aber kurzweg als blasphemisch bezeichnet (*Σαβέλλιος βλασφημεῖ αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα καὶ ἔμπαλιν*). Das „heilige Kerygma der Monarchie" soll aufrecht erhalten werden, aber gelten soll dabei die „göttliche Trias", freilich nicht im Sinne einer Zerspaltung der göttlichen Monas in drei Gottheiten (bei Athanas., de decret. Nic. syn. 26). Der h. Geist ist in diesem Streite der beiden Dionyse bereits mit berücksichtigt. Die Unsicherheit der Terminologie, in welcher Origenes selbst noch die ganze Frage gelassen hatte, zeigt sich besonders deutlich in der Rechtfertigungsschrift des alex. Dionysius. Hier finden wir unter anderem den Satz: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα* — eine Formel, die selbst monarchianisch gedeutet werden kann, was Dionysius gewiss am wenigsten beabsichtigte. Auch in der Christologie eines zweiten Schülers des Origenes, Gregorius Thaumaturgus, die nach allem, was wir über sie wissen und vermuten können, ganz wesentlich die origenistische gewesen ist, fanden sich Sätze, die nachmals als monarchianische gedeutet wurden. So erzält uns Basilius (ep. 210), dass in der verlorenen Schrift Gregors, *διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν*, ein Satz gestanden habe, ungefär folgenden Inhaltes: *πατὴρ καὶ υἱὸς ἐπινοίᾳ μὲν εἰσι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν*, und dass sich zu seiner Zeit neocäsareische Sabellianer auf denselben beriefen (s. Caspari, Quellen IV, S. 36 f.). Da Gregor den Logos andererseits als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet hat, so lässt sich jene Ausdrucksweise warscheinlich so erklären, dass im Gegensatz zu einer dem Tritheismus sich nähernden Ansicht von den göttlichen Hypostasen Gregor auf Grund des origenistischen Gedankens von der Homousie des Sones die substantielle Einheit der Gottheit auf diese Weise hervorheben zu müssen gemeint hat (andere Erklärungen gibt Basilius selbst, dem der Satz große Verlegenheiten bereitet hat). Es ist aber überhaupt unumgänglich anzunehmen, dass in der Zeit der ärgsten dogmatischen Konfusion und der drohenden theologischen Auflösung und völligen Ethnisirung des Evangeliums, d. h. zwischen 250 und 320, auch Neigung zum Tritheismus bei einigen vorhanden gewesen ist, resp. umgekehrt dauerndes Misstrauen gegen die Logos-Theologie als die Monarchie gefärdend, und dass deshalb Schüler des Origenes das *κήρυγμα τῆς μοναρχίας* bestimmter zu betonen sich genötigt sahen. Dies geht nicht nur aus der Korrespondenz der Dionyse hervor, sondern auch aus den Werken des Gregor Thaumaturgus. Zwar ist die Echtheit der dem Gregor beigelegten Schrift an Philagrius über die Wesensgleichheit (s. Ryssel, Gregor, S. 65 f., 100 f., dazu aber Dräseke, Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, H. 2; Overbeck, Theol. Lit.-Ztg. 1881, Nr. 12) noch nicht entschieden, jedenfalls gehört sie aber der Zeit vor Athanasius an. In dieser Abhandlung sucht der Verf. die Einfachheit und Einzigartigkeit Gottes zu begründen unter der Voraussetzung einer gewissen hypostatischen Verschiedenheit. Er nähert sich aber zusichtlich dabei monarchianischen Gedanken, one doch in sie einzumünden. In dem sehr merkwürdigen Traktat ferner über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit (Ryssel a. a. O. S. 71 f., 118 f.) an Theopompus wird sogar über dies Thema gehandelt, one dass eine Scheidung zwischen Vater und Son in diesem Zusammenhang auch nur angedeutet wird — der Verf. stellt sie freilich auch nicht in Abrede. Es gehört eben zu den Eigentümlichkeiten der origenistischen Theologie, dass alle ihre Formeln in utramque partem interpretirt und verwertet werden, dass nicht nur auf dem Wege der Halbirung etwa, sondern schon auf dem der Gruppirung die Sätze des Origenes den verschiedensten dogmatischen Absichten dienstbar gemacht werden konnten. So trat in der zweiten Hälfte des 3. Jarhunderts bei der Flüssigkeit aller dogmatischen Begriffe ein Zustand theologischer Versumpfung ein, der auch die monarchianischen Lehrweisen mitbetraf; denn das, was z. B. Athanasius und die späteren als Sabellianismus kennen, ist ein Sammelbegriff für verschiedene Lehrweisen, welche durch philosophische, selbst alexandrinische Philosopheme bereits entstellt sind, sich aber allerdings in dieser Gestalt besonderen Beifalls bei den spekulativen Theologen unserer Tage erfreuen. Der küne Versuch des Paul von Samosata, auf die älteste Tradition zurückzugehen, scheiterte

sofort, und auch das Unternehmen Marcells (s. d. Artikel Bd. IX, S. 279), die gesamte alexandrinische Theologie bei Seite zu lassen und durch Wideraufnahme biblischer Gedanken und der irenäischen Theologie das christologische Problem zu lösen, kam zu spät. Das Problem blieb auf dem Boden der origenistischen Theologie gebannt und wurde auf diesem entschieden. Aber monarchianische Ansichten hielten sich im 3. u. 4. Jarh. in Ost und West an den Grenzen des Gebiets, in welchem die orig. Christologie herrschte (s. Epiph., h. 62, 1: in Rom und Mesopotamien; zu beachten ist auch die altertüml. Christol. des Commodian u. Arnobius).

Es erübrigt nun noch die genuine Lehre des Sabellius darzustellen. Epiphanius hat one Zweifel das Richtige getroffen, wenn er h. 62, 1 bemerkt, Sabellius habe mit geringen Abweichungen ganz wie die Noëtianer gelehrt. Die Annahme von Nitzsch und anderen, man müsse zwischen zwei Stadien in der Theologie des S. unterscheiden, wird unnötig, sobald nur die unzuverlässigen Quellen ausgeschieden sind. Der Hauptsatz auch des Sabellius lautete, dass derselbe der Vater, derselbe der Son, derselbe der h. Geist sei. An einem und demselben Wesen haften also drei Namen. Es ist das monotheistische Interesse, welches auch Sabellins leitet: *τί ἂν εἴπωμεν*, sagen die Sabellianer bei Epiphanius, *ἕνα θεὸν ἔχομεν, ἢ τρεῖς θεούς;* — *οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα*, erwidert Epiphanius. Ob S. den Vergleich mit dem trichotomischen Wesen des Menschen und mit der Sonne (ein Wesen, drei Energieen: *τὸ φωτιστικόν, τὸ θάλπον, τὸ σχῆμα*) selbst gebraucht hat, steht dahin (Epiph. l. c.). Das eine Wesen ist von S. auch *υἱοπάτωρ* genannt worden, ein Ausdruck, der sicherlich gewält worden ist, um jedes Missverständnis, als handle es sich doch irgendwie um eine Zweiheit, abzuschneiden. Dieser *υἱοπάτωρ* ist nach S. letzte Bezeichnung für Gott selbst und nicht etwa nur für gewisse Erscheinungen einer im Hintergrunde ruhenden *μονάς*. Wol aber lehrte S. (s. Epiphanius und Athanasius), dass Gott nicht gleichzeitig Vater und Son ist; vielmehr ist er in drei aufeinanderfolgenden Energieen wirksam gewesen, zuerst im Prosopon des Vaters (Prosopon = Erscheinungsform, Gestalt, nicht = Hypostase) als Schöpfer und Gesetzgeber, sodann im Prosopon des Sones als Erlöser — dieses beginnt mit der Menschwerdung und findet sein Ende in der Himmelfart —, endlich und bis heute im Prosopon des Geistes als Lebendigmacher und Lebenspendender. Ob es Sabellins möglich gewesen ist, den Gedanken der strengen Succession der Prosopen, sodass das eine die Grenze des anderen ist (Epiph. c. 3: *οὐ γὰρ ὁ υἱὸς αὐτὸν ἐγέννησεν, οὐδὲ ὁ πατὴρ μεταβέβληται ἀπὸ τοῦ πατὴρ εἶναι υἱός*), wirklich durchzufüren, steht dahin. Möglich, ja nicht unwarscheinlich ist, dass er nicht umhin gekonnt hat, eine fortgehende Energie Gottes als des Vaters in der Natur anzuerkennen (s. Zahn a. a. O. S. 213). Dass Sabellius und sein Anhang den katholischen Kanon anerkannt hat, versteht sich von selbst, wird aber von Epiphanius noch ausdrücklich konstatirt. Auf Stellen wie Deut. 6, 4; Exod. 20, 3; Jes. 44, 6; Joh. 10, 38 sollen sie sich besonders berufen haben. Epiphanius bemerkt aber außerdem noch, dass die Sabellianer ihre ganze Irrlehre und die Kraft derselben aus gewissen Apokryphen schöpfen, hauptsächlich aus dem sog. Ägypterevangelium (*ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα*). Diese Notiz ist lehrreich; denn sie orientirt nicht nur über eine verschollene Litteratur des 2. Jarhunderts, speziell über das Ägypterevangelium (im 2. Clemensbrief, wo dasselbe vielfach gebraucht ist, finden sich mehrere modalistische Formeln), sondern sie bestätigt auch, dass die Christologie des Sabellins nicht wesentlich von der älteren sog. patripassianischen verschieden gewesen ist. Von dieser unterscheidet sie sich nicht durch die Annahme einer hinter den Prosopen ruhenden transcendentalen Monas, auch nicht durch die Einfürung des Logosbegriffes, der vielmehr von Kallist, nicht aber von Sabellius verwertet worden ist, ferner nicht durch eine spekulative, der Stoa entlehnte Theorie über die verschlossene und widerum sich entfaltende Gottheit, endlich auch nicht durch eine irgendwie geartete Trinitätslehre (da vielmehr eine Trias bei Sabellius ausdrücklich nicht zu Stande kommen soll) oder durch den

Ausdruck *υἱοπάτωρ* (der im Sinne des Sabellius doch nur die Einpersönlichkeit Gottes konstatirt), sondern die allein beachtenswerten Unterschiede von dem älteren Modalismus liegen 1) in dem Versuche, die Succession der Prosopen nachzuweisen, 2) in der Reflexion auf den h. Geist, 3) in der formellen Parallelisirung des Prosopon des Vaters mit dem der beiden anderen Prosopen. Jener Versuch (ad 1) darf als eine Rückkehr zu der strengen Form des Modalismus gelten, welche durch Formeln wie die „compassus est pater filio“ als verletzt erscheinen konnte. In der Reflexion auf den h. Geist folgt Sabellius lediglich der neuen Theologie, welche den Geist eingehender zu berücksichtigen begann. Am wichtigsten ist der sub 3 genannte Punkt. Denn indem das Prosopon und die Energie des Vaters in eine Reihe mit den beiden anderen gestellt wird, ist nicht nur die Kosmologie in die modalistische Doktrin als eine Parallele zur Soteriologie eingefürt, sondern es ist auch mit der Bevorzugung des Vaters vor den anderen Prosopen im Prinzip gebrochen und damit in eigentümlicher Weise die athanasianische Christologie vorbereitet. Hier liegt one Zweifel der entscheidende Fortschritt, welchen der Sabellianismus innerhalb des Monarchianismus bezeichnet. Wärend für seine Theologie bisher kein deutliches Band Kosmologie und Soteriologie verknüpfte, wird ihm nun die Welt- und Heilsgeschichte zu einer Geschichte des sich in ihr offenbarenden Gottes. Anders ausgedrückt: Dieser Monarchianismus wird der den Logosbegriff verwendenden Theologie formell ebenbürtig, und hierin nicht zum mindesten mag die große Anziehungskraft bestanden haben, welche der Sabellianismus im 3. und im Beginn des 4. Jarhunderts ausübte. Indessen ist nicht zu verhehlen, daſs gerade die auf das Prosopon des Vaters sich beziehenden Lehren des Sabellius ganz besonders undeutlich sind. Ja der Satz, welchen Athanasius (Orat. IV, 25) dem Sabellius in den Mund legt: *ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα*, scheint dem zu widersprechen, was oben ausgefürt worden ist. Indessen sind die Zeugnisse für die Succession der Prosopen bei Sabellius zu stark, als daſs man aus dieser Stelle mit Bestimmtheit folgern dürfte, daſs der Vater nach dem *πλατυσμός* zum Sone noch Vater bliebe. — Marcellus hat die Lehre des Sabellius, die er genau kannte, verworfen. Es war die Anerkennung des Logos, die er bei S. vermiſste; deshalb sei auch der Gottesbegriff von ihm nicht richtig erfaſst worden (Euseb. c. Marcell. p. 76 sq.). Allein die Gestalt, welche Marcell dem Monarchianismus gegeben hat, hat demselben wenige Freunde erworben. Allerdings — die Zeiten waren andere geworden. Bereits war das rettende Wort von der Einwesentlichkeit (Homousie) des Vaters und des Logos gesprochen, welches, so bedenklich monarchianisch es anfangs schien, eben deshalb das Mittel geworden ist, um den Monarchianismus in der Kirche überflüssig zu machen und zum Aussterben zu bringen.

Litteratur: Schleiermacher in der theol. Zeitschr., H. 3, 1822; Lange in d. Ztschr. f. histor. Theol., 1833, III, 2; Zahn, Marcellus, 1867. Über Beryll: Ullmann, de Beryllo, 1835, Theol. Stud. u. Krit. 1836; Fock, Diss. de christol. B. 1843; Rossel, in d. Berl. Jahrbb. 1844, Nr. 41 f.; Kober, in d. Theol. Quartalschr. 1848, I. **Adolf Harnack.**

Monate bei den Hebräern, s. Jar bei den Hebr., Bd. VI, S. 495.

Mond bei den Hebräern. Der Mond wurde von seinem im Gegensatze zur Sonne matten Licht in der poetischen Sprache לְבָנָה „der Weiße“ genannt. Auf dasselbe weist wol auch der gewönliche Name יָרֵחַ, vermutlich „der Fahle“ (vgl. ירק „gelb sein“); nach Anderen freilich würde dieses Wort den Wanderer bedeuten (vgl. ארח) oder auch den in der Dämmerstunde Erscheinenden (von ירח „am Abend kommen“). — Der Mond war im Leben der Hebräer von Bedeutung nicht nur als Zeitmesser und wegen des ihm zugeschriebenen physischen Einflusses auf die Erdwelt, sondern auch in der Verehrung der abgöttischen Israeliten nahm er eine nicht unbedeutende Stelle ein.

1) Der Mond als Zeitmesser. Die in regelmäßigen Perioden wechselnden Phasen des Mondes haben alle Völker veranlasst, nach ihm die Zeit zu bestimmen, noch genauer und schon früher wol, als dasselbe geschah nach den erst in längeren Zeitabschnitten warnehmbaren Veränderungen des Sonnenlaufes. Davon heißt der Mond in arischen Sprachen geradezu „der Messer“ (sanskrit. mâs von mâ „messen“, s. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, bearbeitet von C. Böttger, Bd. I, 2. Aufl., 1866, S. 6). Bei den Ägyptern ist der Mondgott Tehuti (Thoth) der Gott des Maßes, dann der Wissenschaft, von den Griechen identifizirt mit dem vieler Dinge kundigen Hermes (s. Pietschmann, Hermes Trismegistos, 1875). Wie andere Völker rechneten auch die Hebräer nach den Perioden, in welchen der Mond die verschiedenen Stadien seiner Erscheinung für die Erde durchläuft, und benannten eine solche Periode nach dem Monde mit dem altsemitischen Namen (s. Dillmann, Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil, in: Monatsbericht der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 27. Okt. 1881, S. 929) יֶרַח oder nach dem Namen des zum ersten Male wider erscheinenden Mondes חֹדֶשׁ „der Neue“ (im Phönizischen, wie es scheint, nur in der Bedeutung „Neumond“). Warscheinlich beruht die siebentägige Woche zunächst auf nichts anderem als auf der Vierteilung des Mondumlaufes von 29 Tagen und 12 Stunden, indem man für die daraus sich ergebenden $7^3/_8$ Tage in runder Summe 7 Tage setzte (so Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. I, 1825, S. 60). Es wäre aber andererseits nicht undenkbar, dass die allem Anscheine nach in Babylonien aufgekommene siebentägige Woche von Haus aus sich vielmehr gründet auf die sieben Planeten, welche man in Babylonien frühzeitig beobachtete und als Gottheiten verehrte (Kuenen, De Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f., Bd. I, Kap. IV, Anm. 5; engl. Ausg. Bd. I, S. 264). Doch läßt sich die Kombination der sieben Tage mit den sieben Planeten erst sehr spät nachweisen, deutlich erst in der römischen Zeit, wo zuerst Tibull, geb. 59 v. Chr., den dies Saturni und erst Dio Cassius um 200 n. Chr. alle sieben Planetennamen der Tage nennt. Offenbar aber war diese Tagesbenennung sehr viel älter, den Römern vermutlich durch Vermittelung der Syrer aus Babylonien zugekommen (s. Schrader, Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche, in: Theolog. Studien und Kritiken 1874, S. 343 ff.).

Sicher ist, dass die Israeliten ihr Jar berechneten zu 12 Mondmonaten, so wenigstens in der späteren nachexilischen Zeit. Daneben finden sich Spuren von anscheinend sehr alter Bekanntschaft mit dem Sonnenjare, so in der elohistischen Angabe der Lebensdauer des Henoch (חֲנוֹךְ, vielleicht ursprünglich ein Gott des Jaresanfanges, von חנך „einweihen“, so Ewald) auf 365 Jare (Gen. 5, 23), die Zal der Tage des Sonnenjares; so ferner in der Berechnung der Dauer der großen Fluth in der elohistischen Quellenschrift auf 1 Jar und 11 Tage, d. h. ein Mondjar (= 354 Tage) + 11 Tage, also 365 Tage oder ein Sonnenjar (vom 17. Tage des zweiten Monats bis zum 27. des zweiten Monates im anderen Jare, Gen. 7, 11; 8, 14), wobei deutlich ist, dass dem Verfasser des uns vorliegenden Referates die Berechnung des Jares auf 365 Tage nicht mehr geläufig war, weshalb er jene andere Zälungsart substituirte (Dillmann, Genesis 1875, S. 142). Es wäre darnach möglich, dass das Sonnenjar wirklich bei den Hebräern das ältere war und erst später durch das Mondjar verdrängt wurde; doch können jene beiden Spuren von Bekanntschaft mit dem Sonnenjare zu erklären sein durch Berürungen mit dem Auslande, etwa mit den Ägyptern, welche das Jar auf 12 dreißigtägige Monate und 5 Zusatztage, also im ganzen auf 365 Tage berechneten. Auch die Phönizier scheinen ein Sonnenjar im Gebrauch gehabt zu haben (Dillmann, Kalenderwesen, S. 925 ff.). Auf dreißigtägige Monate (also nicht reine Mondmonate), wie sie bei den Ägyptern gerechnet wurden, verweist die Ansetzung von Perioden der Fluth zu 150 = 5mal 30 Tagen in der elohistischen Quellenschrift (Gen. 7, 24; 8, 3), ebendarauf die mehrfach vorkommende Rechnung nach Dekaden, d. h. Monatsdritteilen (Gen. 24, 55; Ex. 12, 3 u. s. w., s. Dillmann Kalenderwesen, S. 930). Dass aber die Rechnung

nach Mondmonaten und dann auch nach Mondjaren bei den Hebräern schon in sehr alten Zeiten die gewönliche und wol die ursprüngliche war, zeigen deutlich genug die von dem Mond entlehnten Namen für den Monat, namentlich חֹדֶשׁ (Dillmann a. a. O. S. 931; dagegen beantwortet Seyffarth die Frage: „Haben die Hebräer schon vor Jerusalems Zerstörung nach Mondmonaten gerechnet?“ in Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch., Bd. II, 1848, S. 344—355 aus unzureichenden Gründen verneinend). Freilich musste man ja beobachten, dass die Jareszeiten sich nach dem Sonnen-, nicht nach dem Mondumlaufe bestimmen und die Einrichtungen des Landmannes mussten auf jenen Bezug nehmen, nicht auf diesen. Daher die Ausgleichung des Mondjares mit dem Sonnenumlaufe durch den erst aus nachalttestamentlicher Zeit bezeugten, vermutlich aber in irgendwelcher, wol ziemlich willkürlichen Ansetzung schon älteren Schaltmonat (vgl. Art. „Jar“ Bd. VI, S. 493 ff.; Dillmann a. a. O., S. 933).

Wie das Jar nach dem Monde berechnet wurde, so auch setzte man den Anfang des *νυχθήμερον* mit dem Erscheinen des Mondes zusammenfallend und berechnete es von Abend zu Abend (was allerdings Gen. c. 1 nicht oder doch nicht deutlich der Fall ist). Eben diesen Anfang des *νυχθήμερον* scheint man bei allen Völkern zu finden, welche ein Mondjar haben (s. Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. I, S. 80). Es scheint dies darauf zu beruhen, dass bei Völkern niedriger Kulturstufe, gewissen Nomaden- und Jägervölkern, das Leben sich mehr zur Nacht- als zur Tageszeit entfaltete, weshalb dann die Nacht als die wichtigere Zeit dem Tage vorangestellt wurde.

Die Widerkehr des neuen Mondes wurde bei der Wichtigkeit, welche derselbe für die Ordnung des Lebens hatte, mit besonderer Freude begrüßt und einstmals festlich gefeiert, vielleicht ein Rest alter, sonst übrigens bei den Hebräern nicht nachweisbarer göttlicher Verehrung des Mondes (Kuenen a. a. O. S. 244 f., 266 f.). Das Fest des Neumondtages ist eines der ältesten unter den hebräischen Festen und wurde wie der Sabbat, mit welchem Am. 8, 5; 2 Kön. 4, 23 der Neumond parallel genannt wird, durch Ruhe gefeiert. In der Geschichte Davids genannt (1 Sam. 20, 5 f. 24), wie auch mehrmals bei den älteren Propheten (Am. 8, 5; Hos. 2, 13; Jes. 1, 13; doch auch noch Ezech. 46, 1 ff.), tritt diese Feier in dem gesetzlichen Festkalender (des Priesterkodex) zurück. Hier hat sich als Rest derselben nur eine den Tag auszeichnende Opferhandlung (Num. 28, 11 ff.) und nach dem Schema der heiligen Siebenzal die Feier allein des siebenten Neumondes als eines wirklichen Festtages (Lev. 23, 24; Num. 29, 1 ff.) erhalten (vgl. Wellhausen, Geschichte Israels, Bd. I, 1878, S. 115 f.). Alle Jaresfeste indessen waren in der späteren Zeit (Priestercodex) abhängig vom Monde, da sie alle, Passah, Pfingsten, Laubhütten, Versönungstag, auf bestimmte Monatstage fielen, wovon im jehovistischen und auch noch im deuteronomischen Gesetze nicht geredet wird (ein Beweis für Abfassung des Deuteronomiums vor dem Priestercodex ist dies bloße Schweigen nicht). Es ist demnach an den Mond zu denken, wenn nach der elohistischen Quellenschrift zu den Aufgaben der von Gott erschaffenen Himmelslichter die Bestimmung der Feste (מוֹעֲדִים) gehört (Gen. 1, 14; vgl. Ps. 104, 19; Sir. 43, 6 ff.).

2) Physischer Einfluss des Mondes auf die Erdwelt. Im Altertum schrieb man wol aller Orten dem Monde einen Einfluss zu auf das Wachstum der Pflanzenwelt, eine Annahme, welche begründet wird mit der Behauptung, dass der Mond den Thaufall befördere (s. Belege: Baudissin, Jahve et Moloch, 1874, S. 23, Anm. 3; Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 241; II, 1878, S. 151, Anm. 3; wozu ferner: Cornutus [Phurnutus], De natura deorum c. 34, S. 233 ed. Gale; Appulejus, Metamorph. XI, 1, S. 205 ed. Eyssenhardt; vgl. Welcker, Griech. Götterlehre, Bd. I, 1857, S. 552 f.). Von dieser Anschauung findet sich im Alten Testamente keine direkte Spur; wol aber deutet darauf hin die Verehrung der weiblichen Naturgottheit als Mondgöttin auf kanaanäischem Boden; denn überall erscheint diese Göttin, sei es nun Astarte, Aschera, Atargatis, als das Leben der Erdwelt und namentlich der Pflan-

zenwelt begünstigend. In der Gestalt der Atargatis wurde die Mondgöttin als die Urheberin der befruchtenden Feuchtigkeit geradezu in eine Wassergottheit umgewandelt (s. Art. „Atargatis“ Bd. I, S. 736 ff.). Diese Göttinnen waren wol ferner, wie auch arische Mondgottheiten, Helferinnen bei der menschlichen Geburt; denn mit dieser brachte man anderwärts den Mond in Zusammenhang, ausgehend von der Beobachtung des Monatlichen beim Weibe und der nach Monaten zu berechnenden Entwickelung im Mutterleibe. Daher wird es kommen, daſs in Juda besonders von den Weibern die als Himmelskönigin bezeichnete Mondgottheit verehrt wurde (s. Art. „Astarte“ Bd. I, S. 722). Doch auch für unter Umständen schädigend hielt man nach Ps. 121, 6 bei den Hebräern das Mondlicht (anders Hupfeld z. d. St.), wie dasselbe zu allen Zeiten bei wol allen Völkern mit dem Erd- und Menschenleben in fördernde und zugleich schädigende Beziehung gesetzt worden ist, letzteres unter anderem wegen nachtheiliger Einwirkung des Mondlichtes auf die Augen. Erst aus der neutestamentlichen Zeit haben wir in der Bezeichnung σεληνιαζόμενοι „Mondsüchtige“ für die Epileptischen (Matth. 4, 24; 17, 15) ein direktes Anzeichen dafür, daſs die Juden wie seit Alters auch andere Völker von dem Monde gewisse Krankheitserscheinungen abhängig dachten. — Einen rabbinischen Einfall über die Stellung des Mondes im Kosmos s. bei Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, 1880, S. 194.

3) Abgöttische Verehrung des Mondes. Nicht nur in den von abgöttischen Israeliten als Mondgöttinnen verehrten weiblichen Gottheiten wurde der Mond angebetet, also indirekt — denn der nächste Gegenstand der Anbetung waren dabei Baumstamm oder Bild der Göttin (s. die Artikel „Astarte“ und „Atargatis“) — sondern daneben fand auch direkte Verehrung des am Himmel stehenden Mondes statt wie ebenso der Sonne selbst neben dem Sonnengott Baal. Auch in dem syrischen Hierapolis wurden nach Pseudo-Lucian (De Syria dea § 34) Sonne und Mond one Bild verehrt, obgleich die daneben in Bildern angebeteten Hauptgötter dieses Heiligtums ebenfalls ursprüngliche Personifikationen waren von Sonne und Mond. Mochten auch die bestimmten im Alten Testament erwänten Fälle solchen Dienstes wie überhaupt des eigentlichen Gestirndienstes beruhen auf späteren Berürungen mit den Assyrern und Babyloniern, so ist doch jedesfalls diese Art der Mondanbetung ursprünglicher als die Verehrung des Mondes in personifizirter Gestalt. Von direkter Anbetung des Mondes ist im Alten Testament erst seit dem Ende der Königszeit die Rede, abgesehen vom Buche Hiob, wenn dieses älter sein sollte. Diese Anbetung wird im Deuteronomium verboten neben der Verehrung von Sonne und Himmelsheer (4, 19; 17, 3). König Josia tat in Befolgung dieses Gesetzes Einhalt denjenigen, welche räucherten dem Baal, der Sonne, dem Monde, dem Tierkreise und dem ganzen Himmelsheere (2 Kön. 23, 5). Über Dienst des Mondes wie der Gestirne überhaupt in Jerusalem klagt Jeremia (8, 2). Wenn es schon von Josias Vorgänger, Manasse, heiſst, daſs er dem ganzen Himmelsheere diente (2 Kön. 21, 3), so wird auch hier der Mond eingeschlossen zu denken sein. Die Mondverehrung wird (in den angefürten Stellen) dargestellt als bestehend im Sichniederwerfen und Räuchern. Anders ist Hiob 31, 26 f. von Kuſshänden für Sonne und Mond die Rede, eine Kultusart, welche der überall sorgsam die ältesten Sitten darstellende Verfasser des Buches in die patriarchalische Zeit verlegt. Die Sitte, den Göttern Kuſshände zuzuwerfen, kommt auch sonst im Altertume vor (Plinius, Nat. hist. XXVIII, 2 [5], 25; Lucian, Saltat. § 17; Encom. Demosth. § 49; vgl. Hos. 13, 2). Die Räucheropfer für das Himmelsheer wurden nach Jer. 19, 13 auf den Dächern der Häuser vorgenommen, natürlich deshalb, weil man von dort die Gestirne schauen konnte. Unter der zu Jeremias Zeit verehrten Himmelskönigin ist wol nicht direkt der Mond, sondern eher eine Personifikation desselben in einer weiblichen Gottheit zu verstehen, worauf jener Name verweist (s. Artikel „Astarte“ Bd. I, S. 722).

Der Monddienst war im Semitismus uralt, wie Einige meinen älter als der Sonnendienst. Mit Unrecht hat man für die letztere Annahme auf den ba-

bylonischen Mondgott Sin verwiesen, welcher freilich im babylonisch-assyrischen Pantheon eine höhere Stellung einnimmt als der Sonnengott Samas. Es scheinen aber auch jene Göttergestalten, welche dem Sin seinerseits übergeordnet sind, ursprünglich solare Bedeutung gehabt zu haben (s. Jahve et Moloch, S. 16 ff.; Artikel „Baal“ Bd. II, S. 36 f.). Möglich aber wäre es wol, dass nomadisirende Völker, deren Leben sich in südlichen Ländern wie überall das der Jägervölker zum großen Teil in der Nachtzeit entfaltet, die Gestirne der Nacht und unter diesen besonders den Mond früher als die Sonne verehrt haben. Deshalb zälen nomadisirende Völker (so die Araber), wie sie von Abend zu Abend rechnen, die Nächte und nicht die Tage (s. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, 1876, S. 74 ff.), eine Zälungsweise, welche wir bei den Hebräern nicht mehr finden, deren Litteraturprodukte sämtlich erst aus der Periode des Ackerbaues datiren. Wenn man aber bei allen Völkern mit Sterndienst die Verehrung des Mondes zeitlich vor die der Sonne ansetzte (z. B. Fritz Schultze, Der Fetischismus, 1871, S. 234 ff.), so hat man damit Unbeweisbares behauptet, vielfach lediglich der neuerdings verbreiteten Theorie zu Liebe, dass der Gottesdienst der Menschheit mit dem Geringeren und Kleineren angefangen und stufenweise zu dem Höheren und Größeren sich emporgeschwungen habe. So soll auch das kleinere Nachtgestirn im Kultus dem größeren des Tages vorausgegangen sein. Im allgemeinen ist es doch wol warscheinlicher, dass man mit der Verehrung der Sonne vor der des Mondes anfing, da, abgesehen von vereinzelten Situationen, die Sonne das Leben des Menschen — und nicht erst dann, wenn er zum Ackerbau fortgeschritten ist — vielfacher und eingreifender beeinflusst als der Mond. Indessen ist zuzugeben, dass auch die Priorität des Sonnendienstes vor dem Monddienste nicht überall zu erweisen ist und nirgends so deutlich wie die Priorität der Verehrung des Himmels vor derjenigen einzelner Gestirne. Steht diese aber fest, so ist damit jene Theorie erschüttert (vgl. C. P. Tiele, Max Müller u. Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft, Leipzig 1871, S. 41 ff., wo der Monddienst zeitlich vor den Sonnendienst gestellt wird, nicht aber vor die Verehrung des Himmels).

Vgl. die Artikel „Mond“ von Winer, RW. 1848; von J. G. Müller in Herzogs R.E., 1. Aufl., Bd. IX, 1858; von Kneucker in Schenkels B.-L. IV, 1872; von Riehm in seinem HW., 11. Liefer. 1879. **Wolf Baudissin.**

Mongolen, Christentum unter denselben. Ob die Mongolen schon in ihrem Stammland in der Nähe des Baikalsee's mit dem Christentum in Berürung kamen, ist fraglich. Je weiter sie aber ihr Reich über die Hochflächen Centralasiens hin ausdehnten, desto mehr nahmen sie christliche Volksstämme und zerstreut lebende Christen nestorianischen Bekenntnisses in ihre Mitte auf. Als sie vollends ihre großen Eroberungszüge nach dem Westen ausfürten, kamen unter ihre Botmäßigkeit Armenier, Georgier, Alanen, Russen u. s. w. So wenig die Mongolen die Religionsübung der Nestorianer im Innern Asiens gehindert hatten, so wenig störten sie den armenischen oder griechischen Kultus dieser neuen Reichsgenossen, deren Priester vielmehr mit Achtung behandelt wurden und Steuerfreiheit genossen. Duldung war eine der Hauptmaximen Temudschins (Dschinggischans) gewesen und alle Glieder seiner Dynastie, soweit sie noch an den alten Traditionen festhielten, blieben auch dieser Maxime treu. Dieselbe ging nicht bloß aus der Absicht hervor, ihr Reich dadurch fester zu gründen, sondern beruhte auf einer bestimmten Vorstellung über das Verhältnis der einzelnen Religionen zu einander. So sagte der Chan Mangu in einer interessanten Unterredung mit Rubruk: „Wir Mongolen glauben, dass nur Ein Gott sei, durch welchen wir leben und sterben; aber wie Gott der Hand verschiedene Finger gegeben hat, so gab er den Menschen verschiedene Wege. Euch (Christen) gab Gott die heiligen Bücher (scripturas), uns aber Warsager“. Eine änliche Äußerung berichtet Marco Polo von dem Großchan Kubilai: „Es gibt vier Propheten, welche von den vier verschiedenen Geschlechtern der Welt verehrt und angebetet werden: die Christen betrachten Jesum Christum als ihren Gott, die Saracenen Mohammed, die Ju-

den Moses und den Heiden ist Sogomombar-Chan (d. h. Shakyamuni der Herr = Buddha) der höchste ihrer Götter. Ich achte und verehre alle vier und bitte den, welcher in Warheit der Höchste unter ihnen ist, dass er mir helfen wolle". Die Mongolen waren so weit davon entfernt, ihre Religion Andern aufzudringen, dass sie vielmehr für sich selbst nicht allzu fest an ihrem Glauben hingen. Dieser war eine eigentümliche Kombination von Verehrung Eines (ziemlich deistisch aufgefassten) Gottes und von abergläubischem Geisterkultus; er befriedigte sie um so weniger, je mehr sich ihre Berürungen mit andersgläubigen Völkern vervielfältigten und ihr Gesichtskreis sich erweiterte. Widerholt veranstalteten die Mongolen-Chane Religionsgespräche zwischen Vertretern verschiedener Glaubensweisen: ein Umstand, welcher doch auf das Suchen nach einer vollkommeneren Religion hindeutet. Somit war hier ein Boden, welcher Missionsversuchen glücklichen Erfolg versprach. Aber welcher Religion sich nun die Mongolen zuwenden würden, wenn sie ihren alten Glauben aufgaben, dies war zweifelhaft. Es kamen hier hauptsächlich drei Religionen in Betracht, der Buddhismus, der Islam und das Christentum. Dem erstern hing ein großer Teil der ostasiatischen Völker an, die dem mongolischen Reich unterworfen waren; dem zweiten huldigten die Westasiaten in Masse; das Christentum war zwar nur in der Gegend des kaspischen und schwarzen Meeres dichter gesäet, im inneren Asien sehr dünn, aber das politische Interesse schien für die Annahme des Christentums zu sprechen; denn vermöge ihrer ganzen Weltstellung waren die Mongolen die natürlichen Antagonisten der Chalifen und der Sultane von Ägypten, somit auch die natürlichen Bundesgenossen und Freunde der Christen. Wie wenn die Mongolenchane die Anhänger aller drei genannten Religionen in hoffender Stimmung hätten erhalten wollen, zogen sie buddhistische und christliche Priester an ihr Hoflager, gewärten ihnen fast gleiche Gunst, Besoldung und Unterhalt, damit diese Priester ihnen Gesundheit und langes Leben von Oben erflehen, ihre Speise und ihren Trank segnen, schädliche Winde und Seuchen beschwören sollten. Auch der Missionspredigt Andersgläubiger legten die Mongolenchane ursprünglich kein Hindernis in den Weg. Unter den Christen hatten den nächsten Beruf und die reichste Gelegenheit zu solchem Missionswerk bei den Mongolen offenbar die Nestorianer. Sie besaßen seit Jarhunderten ein fest organisirtes Kirchenwesen in Mittelasien und China, also in den Ländern, in welchen der Mittelpunkt der mongolischen Macht lag. Die Frauen und Mütter vieler und gerade der bedeutendsten Chane waren nestorianische Christinnen aus dem Königsgeschlecht der Kerait. Nestorianer bekleideten einflussreiche Ämter als Ratgeber der Krone, als Leibärzte, Prinzenerzieher u. dgl. Aber es scheint, dass sie diesen Einfluss mehr zur Förderung ihres eigenen Wollebens und Reichtums, als zur Verbreitung des Christentums benützten. Dennoch machten sie viel Aufhebens von ihren Bekehrungserfolgen und mehr als einmal drang ins Abendland ein von ihnen verbreitetes Gerücht, dieser oder jener Chan sei getaufter Christ, wärend bei näherer Betrachtung sich alles auf das Mitmachen einiger christlicher Ceremonien oder auf bloße Gunstbezeugungen gegen die Christenheit von Seiten des angeblich Gläubigen beschränkte. — Nächst den Nestorianern standen die Armenier den Mongolen als ihren zeitweiligen Oberherrn nahe genug, um in religiöser Hinsicht Einfluss auf sie auszuüben. Wirklich soll sich auch ihr König Hethum I. mit Erfolg bemüht haben, den Chan Mangu zur Annahme des Christentums zu bewegen; doch ist dies zweifelhaft, da der glaubwürdige Originalbericht über die Reise des Königs davon nichts sagt. Sicherer ist, dass von den in Armenien ansässig gewordenen Mongolen viele zum Christentume übergingen. — Die größten Anstrengungen zur Christianisirung der Mongolen machten die Abendländer, in erster Linie die römischen Päpste, dann die Könige von Frankreich und England. Sie bedienten sich dabei der Franziskaner und Dominikaner, welche durch ihren religiösen Feuereifer zu diesem Werke wie geschaffen waren. Der erste Versuch dazu wurde durch die verheerenden Einfälle der Mongolen ins Abendland hervorgerufen. Was die christlichen Waffen nicht vermochten, sollte durch geistliche Mittel bewerkstelligt werden. Zwei aus Mönchen bestehende Gesandtschaften, die aber verschiedene Wege nahmen,

wurden im Jare 1245 von Innocenz IV. ausgeschickt, beide mit dem Auftrage, die Mongolen zur Einstellung ihrer Eroberungszüge in christliche Länder und zur Annahme des Christentums aufzufordern. Wärend der Dominikaner Ascelin mit mehreren Begleitern aus demselben Orden über Vorderasien reisend diesen Auftrag an den in Persien operirenden mongolischen Feldherrn Baidschu ausrichtete, drang Giovanni da Pian de Carpine, ein unmittelbarer Schüler Franz von Assisi's, über Polen und Rußland, dann nördlich am kaspischen Meer und Aralsee vorbei bis an das tatarische Hoflager selbst vor, welches in der Nähe der großen Stadt Karakorum südlich vom Baikalsee aufgeschlagen war, und ließ die päpstliche Aufforderung an den Chan Kuyuk selbst gelangen (1246—48). Keine von beiden Gesandtschaften richtete etwas aus; die erstere entging sogar dem Loos der Hinrichtung bloß durch Verwendung einer der Frauen Baidschu's; die mongolischen Fürsten wollten von Annahme des Christentums nichts hören und beantworteten die Aufforderung, ihre Eroberungskriege aufzugeben, mit dem Verlangen der Unterwerfung des ganzen Abendlandes unter die mongolische Oberhoheit. Eine zweite Veranlassung zur Mission bei den Mongolen wurde bald darauf durch den Kreuzzug König Ludwigs des Heiligen von Frankreich gegeben. Die Mongolenfürsten sahen diesen Kreuzzug gern, weil einer ihrer Hauptfeinde, der Sultan von Ägypten, dadurch in seinem Heimatlande beschäftigt, vielleicht sogar unschädlich gemacht wurde. Deshalb schickte der mongolische Befehlshaber in Persien und Armenien Gesandte, um dem französischen König ein Bündnis anzutragen, und die Gesandten glaubten letzteres dem König dadurch annehmlich machen zu müssen, dass sie behaupteten, ihr Herr wie der Chan Kuyuk selbst seien zum Christentum übergegangen. Der fromme König ergriff diesen Anlass mit Freuden, um zur Christianisirung der Mongolen das Seinige beizutragen. Er schickte von Cypern aus den Dominikaner Andreas von Lonjumeau ab (Jan. 1248), um die genannten mongolischen Fürsten in der christlichen Lehre zu unterweisen. Auch diese Gesandtschaft erreichte ihren Zweck nicht. Ludwig der Heilige begriff wol, dass bloß eine dauernde Einwirkung auf die Mongolen und ihre Fürsten einen sichern Grund des Christentums bei ihnen werde legen können. Als ihm daher zum zweiten Male das Gerücht, der mongolische Prinz Sertak sei Christ geworden, Anlass gab, missionirend auf die Mongolen einzuwirken, wies er den diesmal von ihm ausersehenen Glaubensboten, den brabantischen Franziskaner Rubruk an, die Erlaubnis zu bleibendem Aufenthalt unter den Mongolen sich zu erbitten. Rubruk traf, als er im Sommer 1253 das Lager Sertaks zwischen der Wolga und dem Don erreichte, diesen Prinzen zwar umgeben von christlichen (nestorianischen) Räten und Priestern, aber er selbst wollte nicht Christ genannt werden, und Rubruk gewann von ihm die Überzeugung, dass er eher die Christen zum Besten habe als selbst Christ sei. Mit seinem Gesuch, als Missionär im Lande zu bleiben, wurde Rubruk an den Großchan gewiesen, welcher diese wichtige Sache allein entscheiden könne. So reiste er denn weiter ans Hoflager des Großchans Mangu. Wärend des Halbjars, welches er dort zubrachte (Ende 1253 bis Sommer 1254), hatte er mehrere Unterredungen mit dem Großchan, bei welchen ihm übrigens nie Gelegenheit gegeben wurde, den christlich-katholischen Glauben zu entwickeln; durch die Predigt aber auf das Volk eine Einwirkung auszuüben, war ihm schon dadurch sehr erschwert, dass er die Landessprache nicht verstand, und mit seinem Dolmetscher übel beraten war. Der einzige Glanzpunkt in der Geschichte seines Aufenthalts am Hofe Mangu's war seine Beteiligung an einem vom Großchan veranstalteten Religionsgespräch zwischen Christen, Moslims und Buddhisten, bei welchen die nestorianischen Priester es mit den Moslims, Rubruk aber mit einem Buddhisten aus China siegreich aufnahm; leider blieb die gehoffte Hauptwirkung, ein massenhaftes Übertreten der Zuhörer zu der triumphirenden christlichen Religion, ganz aus. Da somit der Hauptzweck seines Kommens verfehlt war, trat Rubruk, des müßigen Treibens unter den Priestern am Hofe müde, im Sommer 1254 die Rückreise gerne wider an. — Der einmal begonnene Austausch von Bekanntschaften und Briefen zwischen den mongolischen Chanen einerseits, den Königen von Frankreich und den Päpsten andererseits

dauerte von dieser Zeit an fort und wurde besonders lebhaft betrieben, seit die Mongolen das Chalifat in Bagdad vernichtet hatten (1258). Die Beherrscher des auf den Trümmern des Chalifats errichteten mongolisch-persischen Reichs sahen sofort als Hauptfeinde sich gegenüber dieselben Sultane von Ägypten, mit welchen die abendländische Christenheit um den Besitz des heiligen Grabes rang. Die persischen Mongolenchane suchten naturgemäß die Bundesgenossenschaft des Abendlandes gegen Ägypten, die Päpste aber ergriffen gerne diese Verbindung, um sie zur Annahme des Christentums zu bewegen, was auch oft trügerisch versprochen oder als vollendete Tatsache hingestellt wurde, wie auch um in ihren Schutz die Missionäre zu empfehlen, die in nicht geringer Anzal damals nach Persien gingen. Wir wissen leider von diesen Sendboten wenig mehr als die Namen; nur von Nicoldus de Monte Croce ist ein eingehenderer Bericht über seine Wirksamkeit und seine Schicksale vorhanden. Die auf diesem Boden ausgestreute Sat blieb nicht one Ernte. Es bildeten sich römisch-katholische Gemeinden, namentlich im Nordwesten von Persien, Franziskaner- und Dominikanerklöster erstanden und im Jare 1318 konnte ein römisch-katholisches Erzbistum in der neu aufblühenden Hauptstadt Sultanieh gegründet werden, welches sich bald von einer Reihe von Suffraganbistümern umgeben sah. Übrigens bestanden diese neuen katholischen Gemeinden dem überwiegenden Teile nach nicht sowol aus bekehrten Mongolen, als vielmehr aus bisherigen schismatischen Christen (Jakobiten, Nestorianern, Armeniern), welche nunmehr den Primat des Papstes anerkannten und das römische Dogma annahmen. Die Mongolen in Persien traten vielmehr massenweise zu dem im Land einheimischen Islam über, auch die späteren Chane folgten diesem Zuge. So erlebten denn die Christen, weil Intoleranz dem Islam auf dem Fuße folgte, zum ersten Male 1282—1284 und wider 1295 vorübergehende Verfolgungen; doch hatten sich die römischen Sendboten immer vergleichungsweise der Gunst der Chane zu erfreuen, weil diesen ihr politisches Interesse gebot, mit dem Abendland in Freundschaft zu bleiben. — Wie im persischen Chanat, so machte auch im Chanat Kiptschak, welches die Länder um das kaspische Meer und die Flüsse Jaik, Wolga und Don her umfaste, der Islam mit der Zeit immer mehr Fortschritte. Der bedeutendste unter den mongolischen Herrschern, die an der Spitze dieses Chanats standen, Usbek (1313—1340) war eifriger Moslim. Doch schwankte er, was die Behandlung Andersgläubiger betrifft, zwischen moslimischer Intoleranz und den altmongolischen Grundsätzen der Duldung. Gegen das Ende seiner Regierung fürte der päpstliche Sendbote Johannes von Marignola eine bessere Wendung zu Gunsten der Christen herbei und die in der Hauptstadt Sarai stationirten Franziskaner, welche anfangs unter der Misgunst der Bevölkerung zu leiden gehabt, gewannen sogar Ansehen bei Hof. Bleibende Erfolge unter den Mongolen erzielten weder diese Franziskaner noch die Bischöfe der benachbarten genuesischen Handelskolonien in der Krim. — Ganz änlich waren die Zustände in dem mittelasiatischen Chanat Dschagatai. Hier hatte gleichfalls seit Anfang des 14. Jarhunderts unter dem Volk wie bei den Fürsten der Islam die altmongolische Religion verdrängt. Die ersten römischen Missionäre, welche sich dort bleibend niederließen, erhielten um 1335 von dem damaligen Chan Gasan die Erlaubnis zur Predigt, worauf sie in der nahe dem Fluss Ili gelegenen Hauptstadt Almaligh (Armalech) eine schöne christliche Kirche und ein Bistum gründeten. Aber schon im Jare 1339 erging eine Verfolgung über sie, bei welcher der Bischof selbst, ein Burgunder Namens Richard, mehrere Brüder, die zur Missionsstation gehörten, und der erst kurz zuvor bei ihnen eingetroffene spanische Minorit Paschalis aus dem Kloster Viktoria den Märtyrertod erlitten. Wie rasch aber hier die Zustände wechselten, zeigt die Tatsache, dass schon 1340 Johannes von Marignola, welcher auf der Reise nach China dort verweilte, in derselben Stadt nicht bloß predigen und taufen, sondern auch durch eine Kirche wider einen neuen Grund zu einer Missionsstation legen durfte. Über den Fortbestand derselben sind wir jedoch nicht unterrichtet.

Befriedigendere Nachrichten haben wir über den Stand des Christentums in

China unter der mongolischen Herrschaft. Hier bestand seit Jarhunderten eine Kirche der Nestorianer mit Bistümern und schönen Gotteshäusern; ein Berichterstatter aus dem 14. Jarhundert schätzt die Stärke dieser Sekte in China auf 30,000 Seelen. Der Großchan Kubilai, welcher das Mongolenreich in China gründete, duldete nicht nur diese Religionsgenossenschaft, sondern verehrte auch Christum als einen großen Propheten und äußerte den lebhaften Wunsch, die Lehre der christlichen Kirche näher kennen zu lernen. Wie es scheint, flößten ihm aber die nestorianischen Christen in China nicht so viel Achtung ein, dass er sich von ihnen hätte mögen bekehren lassen, er gab vielmehr den venetianischen Kaufleuten Niccolò und Maffio Polo, welche an seinen Hof gekommen waren, die Absicht kund, den Papst um Sendung von hundert Männern in sein Reich zu bitten, welche mit der christlichen Lehre vertraut und gelehrt genug wären, um die Superiorität der christlichen Religion allen übrigen Glaubensweisen gegenüber darzutun. Die beiden Polo unternahmen es nach Europa zurückzureisen und dem Papst dies zu eröffnen; sie entledigten sich dieses Auftrages gegen Gregor X. im Jar 1271. Derselbe ließ vorläufig zwei gelehrte Dominikaner abgehen, welche mit den Polo die Reise nach China machen sollten; aber die damaligen Kriegswirren in Armenien veranlassten die Mönche wider umzukehren. Auch mehrere Minoriten, welche 1278 mit ausgedehnten Vollmachten nach Persien und China abgesandt wurden, erreichten den letzteren Bestimmungsort nicht und Kubilai starb (1294), warscheinlich one dass er seinen Wunsch erfüllt gesehen hätte. Denn erst unter seinem Nachfolger Togan-Temur scheint der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, von Papst Nikolaus IV. gesendet, in China eingetroffen zu sein. Er ging frisch ans Missionswerk, unbeirrt durch die Verunglimpfungen und Schädigungen der Nestorianer, vom Chan geschützt und durch Gunstbezeugungen ausgezeichnet, baute zwei Kirchen in Peking (Chan-baligh) und ordnete einen vollständigen Gottesdienst nach römischem Ritus darin an, predigte in der Landessprache und bekehrte 5—6000 Menschen. Papst Clemens V. machte auf die Kunde von diesen Erfolgen 1307 den Johannes zum Erzbischof mit dem Sitz in Peking (archiepiscopus Cambalensis) und für weitere Franziskaner, die nachkamen, konnten Klöster und mehrere Bistümer geschaffen werden. Neben Peking wurde besonders die berühmte See- und Handelsstadt Zayton (jetzt Thsiuan-tscheu-fu) eine Stätte, wo das katholische Christentum blühte. Um 1328 starb Johannes, von Christen und Heiden tief betrauert. Auch nach seinem Tode fur die von ihm gegründete christliche Kolonie noch längere Zeit unter günstigen Verhältnissen fort zu existiren; der Florentiner Franziskaner Johannes von Marignola, welcher mit andern seines Ordens in den Jaren 1342—46 als Gesandter des Papstes in Peking sich aufhielt, hat uns nicht bloß von dem gedeihlichen Zustand derselben Bericht hinterlassen, sondern auch durch eigene Missionspredigt die Zal der Christen in China vermehrt. Eine Bekehrung der Landesfürsten zum Christentum gelang auch hier nicht, vielmehr wandten sich die Großchane in China und mit ihnen auch der größere Teil des Volkes dem Buddhismus zu. Immerhin aber war es für die Ausbreitung des Christentums in diesen Gegenden günstig, dass der Geist fanatischer Intoleranz, wie er mit dem Islam in den westlichen Chanaten einheimisch wurde, in diesem östlichen Chanat keinen Eingang fand. So lang Mongolen in China herrschten, scheinen die christlichen Missionskolonieen unangetastet geblieben zu sein. Aber die Mingdynastie, welche 1370 der Mongolenherrschaft in China ein Ende bereitete, hat aus Hass gegen alles Ausländische auch das von auswärts gekommene Christentum vertilgt; es war den Jesuiten aufbehalten, dasselbe dort neu zu beleben. **W. Heyd.**

Mongus, s. Monophysiten.

Monheim, Johannes, ausgezeichneter Schulmann zu Köln und Düsseldorf, zuerst im erasmischen, später im entschieden evangelischen Sinne, wurde 1509 auf dem Bauernhofe Clausen bei Elberfeld (jetzt zur Stadtkommune Barmen gehörig) geboren. Im Jare 1526 begann er sein Universitätsstudium zu Köln; ob er früher die Schule zu Münster besucht hat, kann nicht mit Sicherheit

ausgemacht werden. Die im 17. Jarhundert auftauchende Nachricht von einer Reise, die er im Interesse des Garnhandels seiner Eltern nach Schlesien gemacht, wo er das Evangelium kennen gelernt habe, wird durch keinerlei gleichzeitige Angaben unterstützt. Im Jare 1529, wo der 18monatlichen schweren Gefangenschaft des Märtyrers Ad. Clarenbach durch die Verbrennung desselben bei Köln ein Ziel gesetzt wurde, erhielt Monheim die Magisterwürde. Welche der damaligen kölnischen Gelehrten auf ihn Einfluss gehabt haben, ist nicht mehr zu ermitteln, die Universität war von ihrem alten Glanze sehr heruntergekommen, und hatte nur äußerst wenige Schüler, der alte Scholasticismus war indessen durchbrochen, und akademische Lehrer, wie Noviomagus, Bartholomäus Latomus, der alternde Cäsarius und Gisbert Longolius vertraten die humanistische Philologie nicht one Geschick und Eifer. (Näheres über die damaligen Universitätsverhältnisse Kölns in m. Aufzeichnungen H. Bullingers über s. Studium zu Köln, und in m. Briefen und Dokumenten z. Reformationsgesch., Elberfeld 1875). Im Jare 1532 wurde Monheim an die Stiftsschule der Reichsstadt Essen, und 1536 an die Domschule zu Köln berufen, welche von dem Metropolitankapitel abhängig war. Unter den Domherren fanden sich manche Kanoniker, welche der freieren erasmischen Richtung huldigten, weshalb Monheim, welcher ebenfalls Erasmianer war, in seiner Stellung als Rektor der Schule unbelästigt blieb. (Die Nachricht, dass Monheim in Köln verfolgt worden sei, scheint ganz und gar unrichtig zu sein.) Nach dem späteren Zeugnis der kölnischen Jesuiten (in noch ungedruckten Briefen derselben) war M. der ausgezeichnetste Lehrer in Köln, weshalb wir uns nicht wundern dürfen, dass er im Jar 1545 an die neugegründete fürstliche Landesschule zu Düsseldorf namentlich durch Vermittelung des bergischen Kanzlers Joh. Gogreve berufen wurde. Der Herzog Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg, welcher einen Komplex von drei Herzogtümern und zwei größeren Grafschaften besaß, entbehrte bis dahin in seinen Landen nicht nur einer Universität, sondern auch einer größeren von der Landesregierung abhängigen Schulanstalt, da die berühmte Schule zu Emmerich (in welcher Bullinger seine Bildung erhalten hatte) eine Stiftsschule war und überdies nicht im Centrum des Landes lag. Die neu errichtete herzogliche Schule, welche in mancher Beziehung eine noch nicht vorhandene Landesuniversität ersetzen sollte, fand wegen der pädagogischen Begabung des Rektors und einiger ausgezeichneter von demselben berufener Lehrer eine große Teilnahme und zwar nicht bloß aus dem Gebiete des Herzogs. Nach gleichzeitigen Nachrichten haben dieselbe in der Zeit der Blüthe der Anstalt unter Monheim über 1800 Schüler besucht, von denen manche aus der Ferne, z. B. aus der Pfalz und der Moselgegend gekommen waren. Der Geist der Schule war in den ersten Jaren noch immer den Impulsen des Erasmus und dessen Anschauungen folgend, welcher an keinem Hofe mehr geehrt war, wie an dem clevischen. Im Verlauf der Jare neigte sich Monheim mit immer größerer Entschiedenheit den eigentlich evangelischen Lehren zu, obgleich wir den Übergang chronologisch nicht zu fixiren vermögen. Das erste Zeugnis über die evangelische Richtung der Anstalt finden wir in einem (noch nicht gedruckten) Aktenstück seitens der infolge des Interims wider aufgelebten Inquisition vom Jare 1548, in welchem die Lehrer der Düsseldorfer Schule als der Häresie vehementer suspecti bezeichnet werden. Die zu dieser Zeit von Monheim herausgegebenen religiösen Lehrbücher geben aber noch nicht diesen Standpunkt kund, sondern halten sich noch auf der erasmischen Linie (sogar in den Titeln z. B. Dilucida Explanatio symboli, quod apostolorum dicitur etc. autore Erasmo Rot. in compendium redacta. Col. 1551. 1554. 1556 — Christianae religionis Rudimenta ex Des. Erasmi Rot. lucubrationibus, Col. 1551). Erst im Jare 1560 zeigt sich bei Monheim ein völliger Umschwung, indem er einen Katechismus in elegantem Latein herausgab, der fast nur ein Auszug aus Calvins Institutio ist. Der Titel dieses bis zu der neuesten Zeit viel besprochenen Buches lautet: Catechismus, in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur, Dusseldorpii 1560. (In Düsseldorf hatte sich seit 1558 auch eine Druckerei etablirt, aus welcher namentlich die vielen von Monheim verfassten Schulbücher hervorgegangen sind.) Der Katechismus,

welcher entschieden die evangelischen Lehren in der calvinischen Form brachte, erregte großes Aufsehen nicht bloß in der Umgebung des Fürsten, sondern auch außerhalb des Landes. Die Jesuiten zu Köln, welche nach jarelangem Kampfe für ihre Existenz um 1557 sich zu einer die theologische Fakultät zu Köln beherrschenden Stellung emporgearbeitet, und den Gymnasialunterricht total nach ihren Prinzipien umgestaltet hatten, suchten mit allen Mitteln die blühende Anstalt zu Düsseldorf zu unterdrücken. Ihre unter dem Namen der theologischen Fakultät erscheinende, aber nach ihrem Geständnis von ihnen selbst verfasste Gegenschrift (Censura et docta explicatio errorum Catechismi Joannis Monhemii, Col. 1560) hätte dies nicht vermocht, aber es gelang auch auf den Fürsten zu wirken, von dessen Hand noch Aufzeichnungen vorhanden sind, in denen sich derselbe über Calvin und Bezas Ansichten, die in seiner Schule verbreitet würden, beklagt. Es wurde dem Monheim verboten, gegen die Jesuiten zu schreiben, es erschien jedoch, jedenfalls unter Monheims Mitwirkung eine Schrift unter dem pseudonymen Namen: Henrici Artopaei ad theologastrorum Coloniensium censuram Responsio pro defensione Catechismi Joannis Monhemii sui praeceptoris conscripta (die Vorrede ist vom 1. Mai 1561); excudit Gratianopoli Petrus Cephalius Duromontanus. Nach der Überzeugung des Referenten ist der spätere gelehrte Arzt Johann Breidbach, der auch unter dem Namen Tolmerus und Kühn erscheint, der Verfasser dieser gegen die Kölner Jesuiten gerichteten ausgezeichneten Schrift. Breidbach hat sich auch später mit Begeisterung über Monheim ausgesprochen. Die Jesuiten benutzten ihren steigenden Einfluss, um Monheim auch bei dem Kaiser, beim Papst und beim tridentinischen Konzil anzuklagen, weshalb an den Herzog Wilhelm die Forderung gestellt wurde, Monheim aus seinen Landen zu verweisen. Diese Zumutung war um so gefärlicher für den alternden Schulmann, weil damals auch Verhandlungen über eine in Duisburg zu gründende clevisch-jülichsche Landesuniversität im Gange waren, und von Seite Roms bedeutende Privilegien für die neue Universität in Aussicht gestellt wurden, wenn man Monheim preisgebe. Faktisch ist es freilich nicht zur Entlassung Monheims gekommen, aber derselbe hat die letzten Jare seines Lebens zu Düsseldorf in einer sehr gedrückten Stellung zugebracht, auch in Bezug auf seine leibliche Gesundheit war der Mann „zu einem Schemen“ geworden, er verschied am 9. Sept. 1564, noch nicht völlig 55 Jare alt. Sein früher Tod machte weiteren Verfolgungen ein Ende, denn vor demselben hatte Monheim noch manche Maßregelung erfaren und unter anderen eine Erklärung über seine evangelische Richtung ablegen müssen, die aber in Rom ungenügend befunden wurde.

Wenn Monheims schriftstellerische Wirksamkeit verhältnismäßig keine originale und hervorragende gewesen ist, so muss er ausgezeichnete Gaben als Lehrer und Erzieher besessen haben, eine nicht geringe Anzal tüchtiger evangelischer Prediger für den Niederrhein und die Pfalz ist aus seiner Schule hervorgegangen, und dieselbe hat offenbar einen bedeutenden Einfluss auf die spätere Gründung der evangelischen Kirche am Rhein gehabt, was um so mehr hervorzuheben ist, da Monheim unter einer römisch-katholischen Regierung lebte. Nur die allgemein vom Lande anerkannte hohe Tüchtigkeit des Mannes, die namentlich auch zum Aufschwung der damals noch so kleinen Stadt Düsseldorf beitrug, konnte es einige Jare verhindern, dass ernstlicher gegen ihn eingeschritten wurde, bis endlich doch die Jesuiten in Bezug auf die Düsseldorfer Landesschule ihren ersten größeren Sieg erlangten, dem so viele andere nachgefolgt sind. Der Nachfolger des Monheim, der berühmte Ciceronianer Franz Fabricius aus Düren (1564—73) war hauptsächlich Philologe (über ihn: Fr. Fabric. Marcoduranus von Dr. Schmitz, 1871), ein folgender Rektor Heinrich Betulejus (später Rektor in Lemgo und Lüneburg) konnte das Evangelium nur als „Nicodemit“ bekennen, d. h. heimlich. Im 17. Jarhundert ging die Anstalt völlig an die Jesuiten über.

Die Polemik gegen die Kölner Jesuiten war übrigens noch zu Lebzeiten Monheims von Martin Chemnitz aufgenommen worden, in dessen Schrift: Theologiae Jesuitarum praecipue capita ex quadam censura, quae Coloniae anno 1560 edita est, Lips. 1563 (Monheim wird in dieser Schrift nicht genannt,

ob wegen seiner Beziehung zu Calvin?). Später hat Chemnitz diese Polemik zu seinem berühmten Examen concilii Tridentini 1566 seq. erweitert. Es erschienen auch andere Verteidigungsschriften für Monheim, z. B. von dem Historiker H. Hamelmann und von Verstegen (unter dem Namen Anastasius): Bekenntniß von dem wahren Leibe Christi gegen der Papisten abgottische Messe (1561), wärend die röm.-kath. Theologen Andrada und Hessels in Löwen den Katechismus Monheims angriffen. Das Gedächtnis des ausgezeichneten Schulmannes, der unter den schwierigsten Verhältnissen so viel für die spätere evangelische Kirche von Westdeutschland getan hat, war ziemlich im Lauf der folgenden Jarhunderte untergegangen, bis im gegenwärtigen Jarhundert allmählich das Bild Monheims wider klarer geworden ist.

Quellen: Gymnasialdirektor (später Geheimrat) Dr. Kortüm, Programm des Düsseldorfer Gymnasiums von 1819; Professor Dr. Sack, neue Ausgabe des Katechismus, mit einer Vorrede über Leben und Schriften Monheims, 1847; Krafft, Die gelehrte Schule zu Düsseldorf, Realschulprogramm von 1853; Gymnasialdirektor Bouterweks nachgelassene Manuskripte, insbes. aber ein in den letzten Jaren erst entdeckter Brief Monheims an Chemnitz v. 28. Juli 1562, abgedr. in Evertsbusch, Theol. Arbeiten aus d. rhein. wissenschaftlichen Predigerverein, III, 88 ff. (1877). **C. Krafft.**

Monod (Adolphe), unstreitig der erste französische evangelische Kanzelredner unseres Jarhunderts, wurde 1802 zu Kopenhagen geboren, wo sein Vater, Jean Monod, Pfarrer der französischen Gemeinde war. Durch reiche Begabung sowol, als durch seinen ehrwürdigen Charakter bekannt, wurde dieser im J. 1808 nach Paris berufen, wo die evangelische Gemeinde nach den Stürmen der Revolution aus ihren Trümmern zu erstehen anfing. Adolph war der vierte Son einer Familie, die nicht weniger als zwölf Kinder zälte, welche von einem solchen Vater und einer gleich vortrefflichen Mutter (einer geborenen de Conink aus Kopenhagen) erzogen, sich sämtlich durch natürliche Talente, sowie durch eine echte Frömmigkeit ausgezeichnet haben. Von den acht Brüdern haben sich vier dem heiligen Amte am Evangelium gewidmet. — Adolph, der erste, der diesem innig verbundenen Geschwisterkreise durch den Tod entrissen wurde, erhielt seine Gymnasialbildung im Collège Bonaparte zu Paris, und begab sich dann nach Genf, wo er seine philosophischen und theologischen Studien an der dortigen Akademie 1824 absolvirte. Jene Studien waren damals sehr wenig geeignet, die tieferen Bedürfnisse des klardenkenden, zartfülenden, gewissenhaften jungen Mannes zu befriedigen. Sein sinniges, tiefes Gemüt, das stets zur Schwermut neigte, hatte den innern Frieden noch nicht gefunden. Die Zeit nahte aber, wo auch er in dem neuerwachten evangelischen Glauben den Mittelpunkt seines Lebens, die Quelle seiner künftigen Tätigkeit, die innere Ruhe seines Herzens finden sollte. Die Offenbarung der göttlichen Gnade in dem Erlöser, diese Geburt von Oben, one welche es keine Christen, keine Prediger des Evangeliums gibt, fiel für Adolph Monod mit einer Reise zusammen, die er 1825 nach Italien unternahm, und die ihn nach Neapel fürte, wo er bald als Gründer und als Seelsorger der dortigen evangelischen Gemeinde bis zum Jar 1827 wirkte. — Von Italien zurückgekehrt, wurde er als Pastor der protestantischen Kirche nach Lyon berufen. Hier erwarteten ihn heftige Kämpfe, die seinem Herzen schmerzlich waren, die aber seinen Glauben, seine Treue für seine weitere Wirksamkeit stählen mussten. Das dortige Konsistorium nämlich, unter dem Einfluss einer abgeschwächten Theologie und eines merkantilen Weltsinnes, konnte an der damals verschrieenen, vom jungen Prediger aber klar verkündigten Lehre des Evangeliums vom Gekreuzigten kein Gefallen haben. Es bildete sich gegen Monod eine entschiedene Opposition, die mit dem Gedanken umging, ihn bei der ersten Veranlassung zu entfernen. Diese Veranlassung bot sich in einer allzu scharfen Predigt Monods *) gegen die Pro-

*) Nachher herausgegeben unter dem Titel: Qui doit communier?

fanation des heiligen Abendmals, die er darin erblickte, dass seine Gemeinde scharenweise, auch die offenbar ungläubigen Weltmenschen daran teilnahmen, wie es in den französischen Gemeinden zur Zeit der Erstorbenheit der Kirche Sitte geworden war. Das Konsistorium klagte nun Monod beim katholischen (!) Kultusminister an und verlangte und erhielt von ihm die Absetzung des zu eifrigen Predigers. Was sollte nun Monod tun? — Nur Eins: das Evangelium predigen! Dazu hatte ihn sein Herr berufen und das sollten die Widersacher nicht hindern können. Die Statskirche war ihm verschlossen, da öffnet sich ein Saal und Christus wird gepredigt. Dieser Saal wurde bald mit einer geräumigen Kapelle vertauscht, wo zalreiche Seelen mit dem Brot des Lebens gesättigt wurden, und von wo aus ein tätiges Werk der inneren Mission sich unter die arme Bevölkerung Lyons ausbreitete. Ein halbes Jarhundert ist seitdem verflossen; und heute ist die evangelische Kirche in Lyon eine zalreiche lebendige Gemeinde mit zwei Pastoren, mehreren Evangelisten und verschiedenen Kapellen, in welchen den arbeitenden Klassen in und um Lyon das Evangelium gepredigt wird. So veranlasste das Konsistorium, one es zu wissen und zu wollen, dieses so sehr gesegnete Werk Adolph Monods. — Ihm aber wurde nach einigen Jaren ein anderer Beruf: Sei es, dass Monods Wirksamkeit allgemeine Achtung gebot, sei es, dass die Regierung eine unbillige Maßnahme wider gut machen wollte, — sie berief Adolf Monod 1836 zu einer erledigten Professur der Theologie in Montauban *). Dort wirkte er als akademischer Lehrer 11 Jare im größten Segen, und one dem Predigen zu entsagen. In Montauban selbst hielt er freiwillig jeden Sonntag Gottesdienst und benützte in der Regel seine Ferienzeit, um als Reiseprediger die Gemeinden, namentlich in Südfrankreich, zu erbauen. Überall, wohin er kam, strömte alles herbei, um die gewaltige, herrliche Verkündigung des Evangeliums zu hören. In den Jaren seiner Professur zu Montauban war es, dass sein Name als Prediger so berühmt wurde. Sein Platz war nun auf der ersten evangelischen Kanzel der Hauptstadt. In der Tat wurde er auch bei der nächsten Erledigung durch das Konsistorium der reformirten Kirche nach Paris berufen und von der Regierung bestätigt. Wärend 9 Jaren füllten sich nun allsonntäglich die evangelischen Kirchen der Hauptstadt, in denen er predigte, namentlich das geräumige Oratoire, mit heilsbegierigen Zuhörern, die von dem gewaltigen Wort des Predigers immer wider ergriffen wurden. Außerdem hielt Monod jeden Sonntag Abend in einem kleineren Lokal des Oratoire eine Bibelstunde, wo er in ganz einfachen Meditationen das Wort Gottes praktisch betrachtete; dabei sprach er aus einer solchen Fülle der Schriftkenntnis und christlichen Erfarung, dass viele seiner gläubigen Zuhörer diese Betrachtungen seinen großen Reden vorzogen.

Nach dieser dürftigen Skizze von Monods äußerem Leben müssen wir ihm nun näher treten, um zu sehen, was in seinen geistigen Begabungen und vorzüglich in seinem christlichen Charakter ihn zu dem Prediger machte, dem Jedermann die erste Stelle einräumt. Ein klarer Verstand, der sich nicht leicht mit halben Begriffen begnügte, ein tiefes teilnehmendes Gemüt, eine erhabene Einbildungskraft — alle diese natürlichen Gaben waren in Monod durch eine vielseitige feine Ausbildung zu einem harmonischen Ganzen vereinigt worden. Waren auch seine wissenschaftlichen Kenntnisse bedeutend, so war er doch eher zum Ästhetiker, als zum Gelehrten geboren. Er hatte eine große Vorliebe für alles Schöne, und sein Sinn strebte nach Vollkommenheit. Darum gewärte ihm die klassische französische Litteratur, namentlich die des 17. Jarhunderts, einen großen Genuss. Seine Kenntnis der deutschen, englischen und italienischen Sprachen machte ihm auch die litterarischen Schätze dieser Nationen zugänglich und er wusste dieselben hoch zu schätzen. — Was die Theologie betrifft, so mochten seine ersten Studien derselben allerdings mangelhaft gewesen sein; aber die-

*) Die einzige reformirte theologische Fakultät in Frankreich. Die lutherische, damals in Straßburg, ist jetzt in Paris.

sen Mangel hat er später, namentlich in den 11 Jaren seiner Professur, durch vielseitige Lektüre, auch der deutschen Theologen, reichlich ersetzt. Seine hauptsächliche Fundgrube der Gottesgelahrtheit aber war die Bibel, die er täglich, und zwar immer in den Grundsprachen, las. So hatte er sich seine eigene Exegese und Dogmatik unmittelbar aus der Quelle gebildet. Häufig fürte er in seinen Predigten Bibelstellen in eigener buchstäblicher Übersetzung an, die ein unerwartetes, helles Licht über den betreffenden Gegenstand warfen. So ist es begreiflich, wie bei einer großen Übereinstimmung seines Glaubens mit den reformatorischen Grundsätzen des 16. Jarhunderts seine Überzeugung immer offen und unbefangen blieb, jede Warheit aufzunehmen, die sich ihm nach Gottes Wort legitimirte. Namentlich in gewissen incertis, worüber die gewönliche Orthodoxie one weiteres abgeschlossen hat, wusste sich Monod ernstlich zu bescheiden.

Doch war es besonders sein christlicher Charakter, der die Grundlage seiner Wirksamkeit und die Kraft seines großen Talentes als Prediger ausmachte. Man hat von manchem ausgezeichneten Mann gesagt: „Er war ein ganzer Mensch". Alle, die Adolph Monod kannten, sagen von ihm: „Er war ein ganzer Christ". Von dem Augenblick an, wo er, wie Paulus, von Christo ergriffen wurde (κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ), gehörte sein Herz und Leben seinem Herrn an. Da alles in seinem Wesen Geradheit und Warheit war, so war sein Glaube auch wesentlich Warheit. Die subjektive und objektive Seite dieses Glaubens waren Eins geworden; er sah und besaß, was er glaubte. Und so predigte er es Andern. Daher die überzeugende Kraft seiner Rede. Dabei hatte er eine Gewissenhaftigkeit, von der man hätte sagen können, sie ging zu weit, indem er nach jeder Entschließung, nach jedem Schritt geängstigt war, ob er auch so am besten gehandelt habe. Dies die Quelle einer Demut, die ihn allein vor den Gefaren, womit eine so gefeierte Stellung umgeben war, retten konnte. Rürend war es und für Andere beschämend, wenn sie den berühmten Mann oft die geringsten seiner Brüder um ihren Rat fragen hörten, und das mit der ganzen Einfalt einer kindlichen Seele. Doch dürfen wir endlich den Zug nicht vergessen, der die Hauptquelle eines so geheiligten Lebens war: Monod war im reichsten Sinn des Wortes ein Mann des Gebetes. Die Neigung zur Schwermut, unter welcher er immer viel litt, hatte es ihm zum beständigen Bedürfnis, zur trostreichen Gewonheit gemacht, die Seufzer seiner Seele zu seinem Gott emporsteigen zu lassen. In der Einsamkeit oder im vertraulichen Gespräche mit einem Freund konnte er auf seine Kniee fallen und ein kurzes ernstes Gebet sprechen, als wenn es die Fortsetzung seiner Rede, der natürliche Erguss seiner Gedanken gewesen wäre. Und so war er Ein ganzer Christ!

So ausgerüstet mit reichen Gaben der Natur und der Gnade zum Dienste seines Herrn war Monod aber auch ein ganzer Prediger des Evangeliums. Ihn als solchen zu charakterisiren, ist nun noch unsere Aufgabe, wobei wir uns aber auf wenige Hauptzüge beschränken müssen. Es haben Theologen einen Grundsatz aufzustellen gesucht, durch welchen Ziel und Zweck der Predigt begriffen und ausgedrückt wäre. Wollten wir einen solchen alles beherrschenden Gedanken aus Monods Predigten zu eruiren suchen, so wäre es der: Unsterbliche Seelen aus dem Verderben zu retten. Alles muss diesem heiligen Streben dienstbar sein vom Anfang bis zum Ende der Rede. Diese scharfe, küne Dialektik, die den Gedanken bis zu seinen äußersten Konsequenzen verfolgt; dieser hohe Ernst, der bei jedem Wort den Zuhörer überzeugt, dass die ganze Seele des Predigers von dem, was er sagt, selbst ergriffen und durchdrungen ist; diese Wal seiner Gegenstände, die ihn fast jedesmal veranlassen, die wichtigsten Heilsfragen zu behandeln, die Fragen, von denen das ewige Leben oder das ewige Verderben des sündigen Menschen abhängt; diese sorgfältige Behandlung seines Textes, wobei alles naturgemäß aus dem göttlichen Wort sich entwickelt, wo aber zugleich der Prediger seinen Gesichtskreis immer mehr erweitert, bis er mit der vollen Kraft der ganzen Warheit auf die Überzeugung seiner Zuhörer wirken kann; diese glühende, durchdringende Wärme der Rede, wobei man durchgängig die Liebe fült, die die Herzen überzeugen und gewinnen will, und nie den zelo-

tischen Eifer, der one Achtung für die individuelle Freiheit, einen erzwungenen Gehorsam mit priesterlicher Autorität gebieten möchte; diese unbefangene, demütigende Bescheidenheit, womit der Prediger seine eigenen Schwierigkeiten, Zweifel und Kämpfe frei bekennt, um dann mit seinen Zuhörern die rechte Hilfe, den rechten Frieden zu suchen, — alle diese charakteristischen Züge, welche jeder Leser in den gedruckten Reden Monods wider finden kann, streben sämtlich nach dem heiligen Ziele, dem Herren Jesu Seelen zu gewinnen.

Gewären die Reden Monods auch bei der Lektüre den geistigen Genuss und die lebendige Erbauung, welche diese Eigenschaften erwarten lassen, — so findet der Leser doch alles das, was die Persönlichkeit des Predigers noch hinzutat, leider nicht mehr. Die ernste und doch wolwollende Erscheinung des Mannes, der milde und zugleich durchdringende Blick, die harmonische volltönende Stimme, der herrliche klassische Stil mit der reinsten Aussprache, die edeln, einfachen Bewegungen, die den Gedanken gleichsam dem Auge erklärten, — dies alles gewärte, als äußere Form einer ergreifenden Rede, dem denkenden Verstande, dem Herzen, und selbst der Einbildungskraft, kurz dem ganzen Menschen einen hohen heiligen Genuss. — Ja, sollten wir hier der Kritik ein Plätzchen einräumen, so würden wir sagen: Es war zu schön! Und one den heiligen Ernst des Mannes hätte diese vollendete Form der tieferen Erbauung Abbruch getan.

Einen Blick nun noch auf die litterarischen Schätze, welche Adolph Monod der reformirten Kirche Frankreichs hinterlassen hat.

Im Jar 1830 gab er drei Reden heraus, die ersten, die sein großes Talent offenbarten und einen tiefen Eindruck hervorbrachten. Zwar hatte damals, durch die Widerbelebung des Glaubens in der französischen Kirche, die reine Lehre des Evangeliums schon in Vieler Herzen wider Eingang gefunden, — allein in der Mehrheit der Prediger und der Gemeinden war sie noch weit entfernt, den Sieg erhalten zu haben. Man blieb noch bei den klar ausgesprochenen oder unbewusst obwaltenden flachen pelagianischen Grundsätzen, welche sich im Laufe des 18. Jarhunderts in die Kirche eingeschlichen hatten; und die spezifischen Lehren des Christentums erschienen als eine übertriebene, Vielen verhasste Neuerung. Gegen diese Richtung trat nun Monod mit jenen drei Reden auf. Formell erwies die erste mit einer überwältigenden Kraft das innerste unzertrennliche Verhältnis zwischen dem Irrtum und dem Bösen einerseits, zwischen der Warheit und der Heiligung andererseits. Mit andern Worten: Es kann kein Mensch anders geheiligt werden, als durch die reine evangelische Warheit, das war das Thema aus Joh. 17, 17. Heilige sie in deiner Warheit. — Materiell aber griff er mit derselben unwiderstehlichen Kraft jene pelagianische Richtung an, indem er in der zweiten und dritten Rede das Sündenelend der Menschen und die Gnade Gottes aus Schrift und Erfarung dartat. — Dieses Werk (denn eine jede Predigt Monods ist durch Ausdehnung, Behandlung, Inhalt und Vollendung ein Werk zu nennen) bezeichnete eine Epoche und brach eine neue Ban, auf welcher Viele dem Manne Gottes nachfolgten. Seit jener Zeit veröffentlichte der gewaltige Prediger häufig einzelne Reden, die, von allen Warheitsuchenden gelesen, mehrere Auflagen erlebten. Im Jare 1844 erschien ein ganzer Band, der längst nicht mehr im Buchhandel zu haben ist, und dessen erste Rede, la crédulité de l'incrédule, 68 Seiten enthaltend, als ein Meisterstück der Apologetik betrachtet werden kann. Bis zu seinem Tode, und auch nach seinem Tode sind noch viele Predigten einzeln oder in kleinen Sammlungen erschienen, worunter zwei über den Beruf der christlichen Frauen (la Femme) und fünf über den Apostel Paulus am meisten Erfolg gehabt haben. Als Monod diese letzteren Predigten 1852 hielt und herausgab, stand er auf der Höhe seiner inneren Entwicklung und seines Einflusses in der Kirche. Darum noch ein Wort über diese Sammlung, die zur Charakteristik des Mannes gehört, weil sie den innersten Gedanken seiner letzten Lebensjare enthält. Es ist nämlich oft in neuerer Zeit unter den eifrigen gläubigen Predigern, deren sich jetzt die evangelische Kirche Frankreichs erfreut, die Frage aufgeworfen und erörtert worden: Warum hat in unseren Tagen die Predigt des Evan-

15*

geliums so wenig Erfolg im Vergleich mit der apostolischen Zeit? Monods Antwort ist in dem oben genannten Buch enthalten. Seine Überzeugung, die in ihm ein gewaltiger Herzensdrang geworden war, ist folgende: Da wir alle Gnadenmittel haben, wodurch in der apostolischen Zeit die Welt überwunden wurde, so kann der unermeßliche Abstand des jetzigen christlichen Zeugnisses von dem damaligen hinsichtlich des Erfolges nicht in objektiven Ursachen gesucht werden, sondern allein in der Schwachheit und Armut unseres geistlichen Lebens. Das Leben der ersten Christen, als Erweis ihres Glaubens, das war die weltüberwindende Kraft ihres Zeugnisses. Gebt der Kirche Christi dasselbe Leben wider und sie wird dieselben Wunder erzeugen. Wie aber fürt Monod seinen Beweis? Durch eine Tat, durch ein Leben. Der Apostel Paulus, nur einige Hauptzüge seines herrlichen Charakters, seines reichen Wirkens ist sein Zeuge. Fünf Reden sind es nur: Das Werk Pauli, sein Christentum oder seine Thränen, seine Bekehrung, seine Schwachheit und sein Beispiel für uns. Was aber für ein Bild uns vor Augen steht, mit welcher überzeugenden Kraft die obige Frage gelöst ist, welcher Reichtum der Gedanken sich hier entfaltet, welcher heilige Eindruck mit innerer Salbung ins Herz dringt, — das vermochten nur Monods Zuhörer, — das vermögen noch zum teil seine aufmerksamen Leser zu sagen. — Doch durften alle diese Schätze nicht zerstreut oder im Buchhandel vergriffen bleiben. Der Herr gab seinem Diener Tage der Muße in Tagen der Krankheit und da dachte er daran, seine Arbeiten zu sammeln. Zwei Bände Predigten wurden noch vor seinem Tode herausgegeben, nämlich die der ersten und zweiten Periode, von Lyon und Montauban. Seitdem sind zwei weitere Bände gefolgt, welche die in Paris gehaltenen Predigten umfassen *).

Wir haben von Tagen der Krankheit gesprochen. Diese Krankheit (1856) war der Ruf des Herrn an seinen Diener: Siehe, ich komme bald! Höchst schmerzlich war diese letzte Prüfung, aber reichlich gesegnet. Die Ärzte hatten die Krankheit für unheilbar erklärt; Monod wußte es; er bereitete sich auf das Kommen seines Herrn; er hatte die zartesten Familienbande allmählich zu lösen. Monate lang dauerte die Prüfung — und nie hat Monod segensreicher gewirkt, als in diesen Monaten. — Stärker und lebendiger als je war sein Glaube, — nicht allein eine völlige Ergebung in den heiligen Willen seines Gottes, sondern eine innige Freudigkeit erfüllte seine Seele unter den größten Schmerzen. Jeden Sonntag Nachmittag vereinigten sich seine christlichen Freunde, so viele das Zimmer fassen konnte, um sein Krankenlager. Einer seiner Kollegen las aus der heiligen Schrift, sprach darüber und betete. Dann nahm der Kranke das Wort und von diesem Schmerzenslager, das zu einer Kanzel wurde, legte er Zeugnisse ab, die von den Versammelten als Worte aus dem Grabe, — oder vielmehr aus der Ewigkeit vernommen wurden. Nie hatten sie so erschütternde, so heilige, so woltuende Eindrücke erhalten. Diese Zeugnisse wurden später aufgeschrieben und nach seinem Tode unter dem Titel: Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise herausgegeben. Fünf starke Auflagen sind rasch nach einander verbreitet und das Buch in alle Hauptsprachen Europas übersetzt worden. Monod starb an einem Sonntag, wärend in allen evangelischen Kirchen von Paris für ihn, für seine Erhaltung Gebete zum Throne der Gnade emporstiegen. — Die Kirche Frankreichs hatte das schmerzliche Bewußtsein, daß sie mit einem unersetzlichen Verluste bedroht war.

Diesem Bewußtsein hat der erste Geschichtschreiber des französischen Protestantismus, Herr Professor de Felice, eine Stimme verliehen. Am Schluß sei-

*) Sermons p. Ad. Monod, Paris, T. I—IV, 1855 u. s. w. Alle diese Bände haben mehrere Auflagen erlebt. — Viele dieser Reden sind ins Deutsche übersetzt worden; namentlich auch der „Apostel Paulus" Frankfurt a. M. bei Th. Völker. Ein anderes treffliches Werk Monods, Lucile, ou la lecture de la Bible ist ebenfalls mittelst einer Übersetzung in Deutschland viel verbreitet worden. Endlich dürfen wir einen wissenschaftlich-praktischen Kommentar über den Epheserbrief nicht unerwänt lassen: Explication de l'Epitre aux Ephésiens, wobei der Verfasser den Kommentar von Harleß besonders benutzt hat.

nes Werkes in der dritten Auflage, die er eben vorbereitete, als Monod starb, lesen wir: „Im Augenblick, wo wir die Feder niederlegen wollten, vernehmen wir, dass ein großes Licht in der Kirche erloschen ist. Adolph Monod lebt nicht mehr! Der tiefe Schmerz über diesen Verlust, und die Erinnerung an eine langjärige persönliche Freundschaft lassen dem Geschichtschreiber die nötige Geistesfreiheit noch nicht, um das nötige definitive Urteil auszusprechen, welches man von ihm erwartet. Es sei uns wenigstens erlaubt, das Zeugnis unserer Bewunderung, unserer Trauer auf dies kaum geschlossene Grab niederzulegen. — Adolph Monod war zweifach der erste der protestantischen Pastoren Frankreichs unserer Zeit: einmal durch die Erhabenheit seines rednerischen Genies und dann durch die Heiligkeit seines Lebens. Mitten in den Schwankungen des religiösen Lebens blickte ein Jeder auf ihn, wie der Seemann im Sturme auf den Leuchtturm blickt, und als er in den Stunden der Ungewissheit und des Kampfes redete, hörte man auf seine Worte als auf die Stimme des christlichen Gewissens. Demütig und stark; ebenso bemüht, sich selbst vergessen zu machen, als Andere es sind, den Beifall zu erhaschen; der heiligen Sache der Warheit, die er mit aller Kraft seiner Seele ergriffen hatte, ganz hingegeben; vollkommen gerade und redlich in den geringsten Dingen, wie in den größten; geduldig bis zum Heldenmut auf seinem Schmerzenslager, wo er seine letzten Kräfte sammelte, um sie dem göttlichen Meister zu widmen, den er so innig geliebt, dem er so treu gedient hatte, — hat er uns besser, wie irgend einer, das ehrwürdige Bild eines Christen der ersten Kirche dargestellt. Adolf Monod starb den 6. April 1856. Die Lücke, die er hinterlässt, wer von den Männern unserer Zeit wird sie ausfüllen können?"

Bonnet.

Monogramm Christi. Es wird darunter der Namenszug des Erlösers verstanden; gewönlich nur derjenige, der irgendwie aus den beiden ersten Buchstaben des griechischen Namens Christus zusammengesetzt ist. Es gibt aber von Alters her auch eine abgekürzte Bezeichnung des Namens Jesus, sowie beider Namen zusammengenommen. Wir wollen nicht unterlassen, nächst dem erstgenannten auch diese Monogramme in Betracht zu ziehen.

I. Für den Namen Christus.

Von diesem Monogramm, welches den alten Christen so geläufig war, haben wir Kunde durch einige Kirchenschriftsteller, vornehmlich aber aus den Denkmälern, die in so großer Zal aus dem christlichen Altertum noch erhalten sind. Wir fassen zuerst die Form, dann die verschiedenen Bedeutungen derselben ins Auge; weiter soll von dem Alter und der Verbreitung, endlich von der Anwendung in Schrift und Bild die Rede sein.

1) Die Form. Für das Monogramm Christi nach seiner Zusammensetzung aus den Buchstaben XP bieten sich zwei Hauptformen dar, indem das P mitten in das X hineingesetzt, das letztere aber entweder stehend X oder liegend + genommen wird: also:

☧ und ⳨.

Die erstere Form beschreibt Eusebius (Vita Constant. I, 31) und Paulinus von Nola (Poem. XIX. de Felic. Nat. XI. v. 618 sqq. Opp. ed. Murat. p. 481), die andere Lactantius (De mort. persecut. c. 44), denn schwerlich kann unter der **transversa X**, deren Spitze umgebogen ist, etwas anderes als das + verstanden werden, aus dessen senkrechtem Arm ein P gemacht ist. Aus jenen beiden Formen entstehen nun zwei andere durch Umkehrung des P, nämlich ☧ und ⳨. In allen diesen Formen ist außer den Buchstaben XP auch das + enthalten, welches liegend oder stehend durch das X abgebildet wird. Im ersteren Fall aber geschieht es, daß obendrein durch einen horizontalen Querstrich aus einem P ein Kreuz gemacht wird; wodurch noch zwei Formen entstehen. Dazu kommen noch

einige seltnere Bildungen, unter denen eine Modifikation der beiden Formen ☧ und ⳨ hervorzuheben ist. Es ist eine sprachliche Mischung durch Einfürung eines lateinischen Buchstabens (wie umgekehrt im Lateinischen durch einen griechischen Buchstaben die Form IHS XPS entsteht, s. unten II, 3), indem R statt P geschrieben wird, meist mit geringer Ausbildung des schrägen Strichs. Die Form findet sich öfter auf Grabmälern in Syrien, schon vom J. 420 (de Vogüë, Syrie centrale Vol. II. Pl. 151 gemalt; vgl. Vol. I, p. 89), in Trier auf Grabmälern, die nicht über die Mitte des 5. Jarhunderts hinausreichen (Le Blant, Inscr. Nr. 247. 270. 291; Pl. n. 160. 174. 190) und sonst in Gallien; etwas später in Italien, hauptsächlich in Ravenna, auch auf einem Sarkophag in Mailand (Allegranza Spiegaz. Tav. II), wovon ein Abguss im christlichen Museum der Universität zu Berlin. Über den Gang, den diese Latinisirung des P mutmaßlich genommen, vgl. de Rossi, Bullet. crist. 1880, p. 154 sqq. — Eine Abbildung der verschiedenen Formen geben (nicht zu gedenken der besonderen Schriften über das Monogramm) Mamachi, Orig. et antiq. christ. T. III, p. 62 sqq.; Münter, Sinnbilder, H. I, S. 34—37; Didron, Iconogr. chrét., p. 401 sqq.; Letronne, Exam. archéol. de deux quest. sur la croix ansée égypt., in den Mém. de l'Acad. des inscript., T. XVI, P. 2 zu S. 284; Twining, Symbols and emblems Pl. III. IV; Roller, Les catacombes de Rome, Vol. II, p. 296. Pl. LXXVIII.

2) Anderweitige Bedeutung der beiden Hauptformen des Monogramms. Es fragt sich, ob dieser Namenszug auch noch andere Bedeutungen zulässt, welches festzuhalten von Wichtigkeit ist, zumal für die Zeit, wo heidnische und christliche Denkmäler neben einander vorkommen; da gilt es zu wissen, wiefern das Monogramm ein unterscheidendes Kennzeichen christlicher Denkmäler darbietet. Es ergibt sich aber, dass die eine Form, ⳨, ausschließlich christlichen Gebrauchs ist und den Namen Christi anzeigt. Doch ist zu bemerken, dass demselben nahe verwandt ist das ägyptische Henkelkreuz ☥, das Zeichen des Lebens, häufig in der Hand der ägyptischen Gottheiten, dem durch leichte Abwandlung der beiderseitigen Figur jenes Monogramm zuweilen ganz gleich wird: so erscheint es zweimal bei einer Inschrift aus dem 6. Jarhundert auf der Insel Philä, welche die Umwandlung eines Tempels in eine Kirche bezeugt, Piper, Ueber den kirchengeschichtl. Gewinn aus Inschriften (Jahrb. für deutsche Theol. 1876, S. 73). — Ja es wird von den ägyptischen Christen dieses heidnische Zeichen geradezu statt des Kreuzes gebraucht (s. Letronne a. a. O. S. 285 ff.).

Hingegen die andere Form ☧ als Zusammensetzung von XP ist allerdings heidnischen Ursprungs. Dies Zeichen erscheint schon einesteils auf Münzen des griechischen Altertums lange vor Christus, namentlich auf attischen Tetradrachmen (Eckhel, Doctr. numm. Vol. II, p. 210), sowie auf Münzen der Ptolemäer, wie ein solches Erzmedaillon mit dem Kopfe des Zeus Ammon, auf der Rückseite der Adler, der das Monogramm ☧ zwischen den Klauen hat, im königl. Münzkabinet zu Berlin (ehemals unter den ausgelegten Münzen, Pinder, Nr. 428) sich findet. Anderenteils in einer der Isis geweihten Inschrift vom Jare 137/8 v. Chr. auf einer runden Ara von der Station am Mons Porphyrites in Ägypten, bei Franz, Corp. Inscr. Gr. n. 4713b. — Es wird also immerhin einer Unterscheidung bedürfen; indessen sind derartige heidnische Denkmäler selten: und wenn es um den Bereich christlicher Gräber sich handelt, wird man nicht irren, wenn man das Zeichen ☧ für ein christliches Kennzeichen nimmt.

Später ändert sich innerhalb der christlichen Litteratur diese Bedeutung wenigstens in griechischen Handschriften. Da wird das Monogramm ☧ selten für

den Namen Christi gebraucht; öfters aber bedeutet es *Χρυσόστομος* und in der Zusammensetzung mit *Πολυ Πολυχρόνιος;* auch dient es als Abkürzung von *χρόνος* und *χρύσος*. Vgl. Montfaucon, Palaeogr. Gr. p. 344; Gardthausen, Griech. Paläographie S. 258. Hingegen in den griechischen Ostertafeln seit dem 11. Jarhundert hat es in der Zusammensetzung ☧ *πάσχα* die Bedeutung *χριστιανῶν πάσχα*, im Unterschied des *νομικὸν πάσχα;* Facsimiles solcher Ostertafeln nebst Erläuterung s. bei Piper, Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel, S. 130 ff. 135.

3) Alter und Verbreitung. Es ist bis auf die neueste Zeit streitig geblieben, ob dies Monogramm des Namens Christi erst durch Kaiser Konstantin eingefürt worden oder vor ihm in Gebrauch gewesen ist. Allerdings sind die Inschriften mit dem Monogramm, auf die man sich zum Beweise des älteren Gebrauchs früher berufen hat (Mamachi l. c. p. 54, not. 3), unecht oder sonst zweifelhaft. Was stadtrömische Inschriften betrifft, so gibt eine vom J. 291 bei Boldetti (de Rossi I, 17) keine verlässigen Schriftzüge; eine Inschrift mit fragmentarischem Konsulat, welche man in's J. 296 gesetzt hat, wird durch anderweitige Ergänzung in's Jar 366 verwiesen. Nachdem aber ein Grabstein, jetzt im lateranischen Museum (IV, 11) vom J. 331 (wo das ☧ zwischer Palmzweigen erscheint mit dem vorgetzten Wort IN SIGNO) als das älteste datirte Denkmal mit dem Monogramm (nach Gaetano Marini) gegolten hat, weicht dies Datum nunmehr auf das J. 323 zurück durch Auffindung eines Grabsteins in S. Lorenzo in agro Verano (de Rossi, Bullet. 1863, pag. 22). Das älteste datirte in Gallien ist vom J. 347 (Le Blant, Inscr. n. 597. Sarcoph. d'Arles n. 12). Doch wird eine in den Katakomben von Melos zum Vorschein gekommene Inschrift mit dem Monogramm in's zweite Jarhundert gesetzt (Ross, Inscript. Gr. ined. Fasc. III. n. 246. b. p. 8). Überdies ist es warscheinlich, dass, wie man schon zu Anfang des zweiten Jarhunderts die beiden ersten Buchstaben des Namens Jesus zusammennahm (wovon nachher unter III.), das Gleiche auch mit dem Namen Christus geschehen sei; und ferner, dass Konstantin, wenn er ein christliches Warzeichen annehmen wollte, nicht ein Zeichen von neuester Erfindung, sondern ein unter den Christen bekanntes infolge der ihm gewordenen Erscheinung gewält habe. Über diese Erscheinung und die Stellung Konstantins zum Christentum überhaupt s. Piper, Constantinus und Helena, im Evang. Kalender für 1870, S. 163 ff. 169, und in den Zeugen der Warheit Bd. I, S. 733 ff. 739. Vgl. Zöckler, Das Kreuz Christi, S. 147 ff.

Also gehen die Privatdenkmäler mit dem Monogramm voran, das aber jedenfalls seit Konstantin in allgemeineren Gebrauch kommt. Sehr häufig erscheint es in den Inschriften christlicher Gräber, und zwar aus allen Ländern der alten Christenheit. Insbesondere aus Deutschland verdienen Erwänung Inschriften sowol mit dem ☧ als dem ⳨ in Trier (Lersch, Centralmuseum, H. III, Nr. 56 61, auch bei Le Blant, Inscript. n. 230 A. 244) und in Köln (Lersch, H. I, Nr. 95. 96; Le Blant. T. I, n. 359. 355), die beiden ersten und die letzte sind mit A ω. Ferner auf dem Gerät der Gräber, namentlich Lampen und Glasgefäßen; zuweilen auch auf Sarkophagen, und zwar in der Form ☧ mehrmals in einer eigentümlichen Symbolik, von der sogleich die Rede sein wird. Nicht minder in Wandmalereien der Grüfte, namentlich im Scheitel des Bogens der Arcosolien. Endlich auf Denkmälern aus dem täglichen Leben, wie auf geschnittenen Steinen und in Ringen, auch bei der Inschrift eines Hochzeitsgeräts (d'Agincourt, Scult. Pl. IX. fig. 1. 24).

Hier gehen die beiden Hauptformen eine zeitlang neben einander her; sie erscheinen zuweilen auf einem und demselben Denkmal: wie auf dem Sarkophag des Catervius zu Tolentino, wo die Front das ☧ zwischen zwei Schafen, die Quer-

seiten das ⳨ zwischen zwei Pfauen zeigen (Garrucci, Stor. T. V, pl. 393). Im 5. Jarhundert tritt die Form ☧ gegen ⳨ zurück; und beide machen endlich dem einfachen Kreuz Platz.

Auf öffentliche Denkmäler aber geht das Monogramm durch Kaiser Konstantin den Gr. über. Er ließ es in das Labarum setzen, one Zweifel in dieser Gestalt ☧ (Euseb. Vit. Constant. I, 28 spricht zwar nur von dem Kreuz; aber das von Konstantin gesehene Kreuz ist eben das Monogramm); auch auf seinen Helm sowie auf die Schilde der Soldaten. An die ihm gewordene Erscheinung erinnert das Labarum mit dem Monogramm in der Hand des Kaisers, der von der Victoria gekrönt wird, mit der Umschrift HOC SIGNO VICTOR ERIS auf Münzen (Mittel- und Kleinerzen) seines Sones Konstantius und dessen Zeitgenossen Vetranio (350) und Gallus (351—354). Von ihm selbst ist eine berühmte Münze mit dem Monogramm auf dem Labarum, welches auf einer Schlange stehend sie durchbohrt, nebst der Inschrift SPES PUBLICA (Eckhel, Doctr. numm. Vol. VIII. p. 88; Cohen T. VI, p. 160, 483), wovon ein Exemplar im christlichen Museum der Universität zu Berlin. Münzen zeigen auch dies Monogramm auf dem Helm Konstantins, sowie auf dem Schilde des Kaisers Majorianus (457—461). Auf den griechisch-römischen Münzen ist ferner das Monogramm in beiden Hauptformen (mit Unterbrechung durch Kaiser Julian) ganz gewönlich. Hauptdenkmäler sind ein Goldmedaillon des K. Valens, über 77 Gr. schwer: der Kaiser mit diesem Labarum in der L., eine weibliche Figur, die Res publica aufrichtend; und mit demselben Gepräge Goldmedaillons Valentinians II. und Theodosius des Gr., — das erste und letzte im k. Münzkabinet zu Berlin (unter den ausgelegten Münzen Nr. 1114. 1118), das zweite in Paris (Cohen T. VI, Pl. XV, 5). An das Münzgepräge, namentlich auch des Honorius (Pinder 1857) schließt sich die Vorstellung auf einem Elfenbeindiptychon desselben Kaisers in Aosta an. Unter Kaiser Justinian I. († 565) geht der Gebrauch des Monogramms auf diesen Münzen zu Ende, da das Kreuz an dessen Stelle tritt.

Bald nach Konstantin, in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts, erscheint es auch an öffentlichen Bauwerken. Das älteste datirte Monogramm dieser Art ist in einer Inschrift vom Jare 377 zu Sitten in der Schweiz, vermutlich von dem dortigen Prätorium, welche dessen Widerherstellung durch den Prätor Pontius anzeigt (Mommsen, Inscript. Helvet. lat. p. 3, nr. 10; Le Blant a. a. O. S. 496 und Pl. 38, 231. Vergl. Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz, Th. I, S. 86 f.). Es folgt zu Konstantinopel die Basis des Obelisken von Theodosius dem Gr., wo es unter Skulpturen erscheint (d'Agincourt, Scult. X, 6). — Zumal in kirchlichen Gebäuden wird es angebracht. Das älteste, warscheinlich noch aus konstantinischer Zeit ist in den Mosaiken von S. Constantia in Rom nur auf einer Rolle in der Hand Christi, da man berechtigt ist, auch diesen Teil der Mosaiken in jene Zeit zu setzen (s. Müntz, Mosaiques chrét. de l'Italie II., Rev. archéol. N. S, t. XXX, 1875, p. 274 sqq). Demnächst erscheint es in mittelpunktlicher Anordnung an der Front oder an der Tribune der Kirchen, — gleichwie zuvor in Cömeterien im Scheitel der Arcosolien. Beides zuerst an der merkwürdigen Kirche del Salvatore bei Spoleto mit einer Facade, welche früheste christliche Architektur in klassischem Typus zeigt, wol aus der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts: da ist am großen Bogen über dem Altar das ☧, und im Tympanum zweier Seitenfenster der Front das ⳨ zu sehen (de Rossi, Bullet. 1871, p. 141. 136; letztere abgeb. Tav. X, 1). Ebenso an einem verwandten Bau, dem Tempel am Ufer des Clitumnus, der vermutlich im 5. Jarhundert in eine Kirche verwandelt worden, zeigt der Giebel der Rückseite über der Apsis das ⳨ symbolisch verziert (ebendas. p. 40. Tav. XII). Ferner im Scheitel des Bogens von S. Maria mag-

giore in Rom aus der Zeit Sixtus III. (um 435). Und ebenso noch in S. Francesca Romana daselbst aus dem 12., wenn nicht aus dem 13. Jarhundert. An der lateranischen Basilika aber ist es im Giebel sichtbar nach der Anordnung Clemens des XII. vom Jare 1735.

4) Die Anwendung. Zuvörderst in Grabschriften drückt das Monogramm, das zu Anfang, in der Mitte und am Ende derselben vorkommt, im allgemeinen das Bekenntnis zu Christo aus. Meist steht es grammatisch unverbunden, einfach, auch doppelt. Zuweilen in Zusammenhang, und flectirt vermittelst der Präposition in, und zwar elliptisch: IN ☧ ASELVS, — AEQVITIO IN ☧ DEO INNOFITO (sic), — QUIA SCIMUS TE IN ☧, alle drei im lateranischen Museum (IX, 19. VIII, 4. 15). Und in der Formel IN NOMINE ☧ (ebendas. VIII, 10) und abgekürzt IN N ☧ (VIII, 9) oder IN SIGNO ☧ (s. zuvor). Aber auch mit Prädikaten wie DP. IN N ☧, — SUSCEPTA COLONIA IN ⳨ (VIII, 1. IX, 19). Bei den Bildern der Cömeterien aber dient es vor allem zur Bezeichnung der Person Christi, zumal wenn diese durch Sinnbilder vorgestellt ist. So hat das Lamm, auf dem Berge stehend, aus der Offenbarung 14, 1 das ⳨ auf dem Haupt auf einem Sarkophag in den vatikanischen Grotten bei Bottari, T. I, Tav. XXI. Auch bei der menschlichen Figur Christi wird es angewendet, sowol einfach über seinem Haupte, oder in seinem Nimbus, als doppelt zu beiden Seiten seines Hauptes, das letztere z. B. in einem Gemälde im Cömeterium des Prätextatus (Perret, Les catacombes de Rome, T. I, Pl. I).

Merkwürdigerweise erscheint auf einer heidnischen Gemme mit den Köpfen des Jupiter, des Apollo und der Diana und der Inschrift vivas in deo f(eliciter) über dem Kopf des Jupiter das ☧, was vermutlich von einem christlichen Besitzer später hinzugefügt ist, sei es, um den Bildern überhaupt eine christliche Weihe zu geben oder warscheinlich um dadurch das Haupt Jupiters zu einem Christuskopfe zu stempeln (Piper, Mythol. und Symb. der christl. Kunst, I, 1, S. 115—117).

Auch selbständig erscheint es in Bildwerken, wo dann der Name die Person Christi vor Augen stellt. Namentlich zwischen zwei Personen auf Glasgefäßen, anzudeuten, daſs der Herr mitten unter ihnen ist. Besonders interessant ist eine auf Sarkophagen mehrmals widerkehrende Symbolik, daſs über dem Kreuz, zu dessen Füßen die Wächter des Grabes erscheinen, das Monogramm ☧ in einem Kranz vorgestellt ist, der von einem schwebenden Adler gehalten wird. Wärend die untere Abteilung die Kreuzigung und die Grabesruhe andeutet, zeigt das umkränzte und erhobene Monogramm die Auferstehung und Erhöhung an. Von einem Sarkophag im lateranischen Museum (nach einem Abguſs, der von demselben im christlichen Museum der Universität zu Berlin sich befindet) ist diese Abteilung abgebildet und erläutert im Evang. Kalender für 1857, S. 37, 45 ff. Vgl. Le Blant, Sarcophages d'Arles p. 24. pl. XII, 2.

Bemerkenswert ist endlich noch die Benützung der Figur des Monogramms zu einer symbolischen Beziehung. Auf einem Grabsteine vom Jare 355 ist das ⳨ neben einer Person abgebildet, welche mit der ausgestreckten Rechten den Namen desselben gefaſst hält (abgebildet bei Aringhi, R. S. Lib. II, 23. T. II, p. 570; de Rossi, Inscr., T. I, n. 125).

II. Für die Namen Jesus Christus.

1) Die einfachste Form für die Zusammenfassung beider Namen im Griechischen ist

⚹,

bestehend aus den Anfangsbuchstaben I X. Dies Monogramm ist zwar seltener angewendet, doch stammt es aus höherem Altertum. Es findet sich auf Grabsteinen, und zwar datirten: einem aus Rom vom Jare 268 oder 279 mit dem Ausdruck BENEMERENTI (in) ⚹ Domi No (de Rossi I, 10), andern in Gallien aus den J. 491, 597 (Le Blant n. 308. 467). Auch in der Kombination A ⚹ ω zu einer Inschrift auf einer bronzenen Lampe im Museum Estense (de Rossi, Bullet. crist. 1875, p. 173, Tav. XII). — Eigentümliche Vorstellungen auf Sarkophagen sind: das Monogramm in einem Kreise ⊛ über einem Thron in der Mitte eines Sarkophags in Tusculum (ebendas. 1872, p. 125 ff. Tav. VI; Roller, Les catacombes, Vol. II, Pl. LXXXIX). Und in derselben Form die Bildung des Sternes bei der Geburt Christi, der die Magier geleitet, auf Sarkophagen in der Provence (Le Blant, Inscr. II, p. 27. Sarcophages d'Arles p. 35. Pl. XXI, vergl. pag. VIII), wie anderswo das Monogramm ⚹ dieselbe Stelle einnimmt. — Zuweilen ist statt des senkrechten ein horizontaler Strich gesetzt: ⚹ : namentlich mehrmals in Graffiten des Cömeteriums Callisti (de Rossi R. S. T. III, p. 92 sq.) und auf einem Grabstein in Gallien vom Jare 547 (Le Blant n. 373. Pl. IX, 9 — im Text ist es verdruckt). — Ein anderer Grabstein daselbst vom Jare 498 zeigt die beiden Formen ⚹ und ⚹ in der Mitte des oberen und unteren Randes, wärend an den Enden der Ränder das + angebracht ist (ebendas. Pl. III, 9).

Demnächst erscheint jenes Monogramm in den Mosaiken mehrerer Kirchen in Ravenna: in der Grabkirche der Galla Placidia an beiden Stirnwänden. Und feierlicher, in einem Rund von zwei Engeln getragen, am Triumphbogen in S. Vitale, hier mit dem Zusatz des horizontalen Strichs; hingegen am Gewölbe der Apsis, oberhalb der Figur des thronenden Christus in der einfachen Form ⊗. Dieselbe in der Kapelle der erzbischöflichen Palastes, im Scheitel des Gewölbes, von vier Engeln getragen; und mit A ω zu beiden Seiten in zweien der Bogen, welche das Gewölbe umgeben, wärend in der Mitte der beiden andern Bogen das Brustbild Christi steht, — wie ich an Ort und Stelle im September 1881 notirt habe.

2) Das Monogramm IC XC. Dies ist die gewönliche Abkürzung beider Namen in den ältesten Handschriften des Neuen Testaments, wie in dem Codex Alexandrinus aus dem 5., dem Claromontanus aus dem 6. Jarhundert, die auch in den Minuskel-Handschriften beibehalten wird. Sie erscheint dann auch in Denkmälern, namentlich in der Inschrift IC XC / NI KA die schon in den neapolitanischen Katakomben in einer Nische an der Stelle eines alten Taufbrunnens sich findet (Pelliccia, De eccles. christ. polit. T. II, p. 414. ed. Bonn; Bellermann, Über die ältesten christlichen Begräbnisstätten, S. 81) und noch in der griechischen Kirche, namentlich im Abendmalsgerät, auf dem Boden der Brotschale gebräuchlich ist (Goar, Euchelog. p. 117). — Ferner in Bildwerken wird dies Monogramm der Figur Christi beigesetzt: auf byzantinischen Münzen zuerst unter Joh. Zimisces (969—975), worauf es daselbst in Gebrauch bleibt bis zum Untergang des griechischen Reichs; noch von dem letzten griechischen Kaiser, Konstantin XIV. Paläologus, ist ein schönes Goldmedaillon vorhanden, welches auf der Rückseite neben der stehenden Figur Christi die Inschrift IC XC hat, wovon ein Exemplar im k. k. Münzkabinet in Wien (abgeb. bei Eckhel, Doctr. numm. Vol. VIII,

p. 273). Auch sonst erscheint es in griechischen Skulpturen, wie auf den ehernen Türen ehemals an der Paulskirche zu Rom vom Jare 1070. Nicht minder in griechischen Malereien, sowol Miniaturen als Tafelgemälden, z. B. bei dem Christkinde, welches die Maria auf dem Arm hält, in zwei byzantinischen Gemälden der k. Galerie zu Berlin, Nr. 1044. 1048.

Besonders bemerkenswert aber ist der Übergang dieses Monogramms zu der lateinischen Kirche im Mittelalter. In der alten Peterskirche zu Rom befanden sich Mosaiken aus der Zeit Innocenz III., welche den thronenden Christus darstellten (zwischen den Aposteln Petrus und Paulus) mit der Inschrift IC XC (abgeb. im Ev. Kalender für 1851 zu S. 50). Dieselbe erscheint in den noch vorhandenen Mosaiken von Philippus Rusuti um 1300 in S. Maria maggiore in Rom (Valentini, Basilica Liberiana Pl. CII). Weiter sind es Staffeleibilder italien. Ursprungs aus dem 14. und 15. Jarh., welche neben der Figur Christi dieses Monogramm aufzuweisen haben, z. B. in einer Kreuzigung von Taddeo Gaddi vom Jare 1334 in der k. Gallerie zu Berlin, Nr. 1080, und in einer Erscheinung des Auferstandenen vor der Magdalena von Donatus Bizamanus im christlichen Museum des Vatikans (d'Agincourt, Peint. Pl. XCII.).

3) Im Lateinischen das Monogramm IHS XPS. Die lateinische Kirche hat nämlich auch eine eigene Abkürzung beider Namen, die auch schon in den ältesten lateinischen Bibelhandschriften, z. B. in dem griechisch-lateinischen Codex Claromontanus, angewandt ist. Sonderbarerweise ist sie auch in den Minuskelhandschriften beibehalten, wie in dem Sakramentarium von Gellone zu Paris aus dem 8. Jarhundert, wo der Anfang des Mattäus lautet: Liber generationis ihu xpi (Facsimile bei Silvestre Paléogr T. III). Über diese Schreibart haben im 9. Jarhundert Verhandlungen in der fränkischen Kirche stattgefunden. Amalarius aus der Diözese Metz, Verfasser des Buchs de officiis ecclesiasticis, verlangt in einem Briefe an den Hieremias, Erzbischof von Sens, vom Jare 827 (d'Achery, Spicileg. T. III, p. 330) Auskunft, weshalb man den Namen Jesus mit der Aspiration, einem H, schreibe, und drückt zugleich die Ansicht aus, er müsse nach dem Griechischen mit IH und C oder S geschrieben werden; — worauf dieser antwortet, das solle keine Aspiration, sondern das griechische H sein. Weiter fragt derselbe den Bischof Jonas, ob man richtiger IHC oder IHS schreibe; worauf dieser sich für die letztere Schreibart entscheidet, daſs nämlich die beiden ersten Buchstaben aus dem griechischen, der letzte aus dem lateinischen Alphabet genommen werden, änlich wie es mit dem Namen Christus, XPS, gehalten werde (diese Briefe ebendas.).

Was die Denkmäler betrifft, so erscheint die Formel IhS XPS (und IhS XIS) REX REGNANTIVM auf byzantinischen Münzen nach dem Vorgang Justinians II. seit Basilius Macedo (de Saulcy, Essai de classificat. des suites monét. Byzantines Pl. XIX, 1; Sabatier, Pl. XXIV, 22) bis auf Romanus IV. Diogenes (1068—1071); worauf das andere Monogramm (IC XC) allein dort in Gebrauch bleibt. — Im Abendlande aber findet sich das IHS XPS von Alters her in Inschriften und Bildwerken, auch in Malereien, namentlich Miniaturen karolingischer Handschriften, sowie in Tafelgemälden des Mittelalters.

III. Für den Namen Jesus.

Im Griechischen das Monogramm IH. Das ist die älteste Form des Monogramms, von der wir Nachricht haben, nämlich schon in dem Briefe des Barnabas (c. 9), wo in der Zal 318 der Männer, welche Abraham beschneiden ließ (eine Verwechselung oder Gleichstellung von 1 Mos. 17, 23 mit 14, 14), eine Hindeutung auf den Namen Jesu und das Kreuz gefunden wird; denn 318 mit griechischen Buchstaben geschrieben, ist ιητ'. Diese Deutung ist allgemein angenommen, nämlich auch in die lateinische Kirche übergegangen (s. Coteler. zur

angef. St.). Auf altchristlichen Denkmälern indessen kommt eine solche Abkürzung nur selten vor.

Dagegen hat im Abendlande das Monogramm IHS seit dem Ausgang des Mittelalters großes Ansehen und populäre Verbreitung gefunden durch den Bernardinus von Siena, der in Predigten, welche er in verschiedenen Städten, namentlich in Viterbo im Jare 1427 gehalten, zum Schluss eine Tafel mit diesem Namenszuge in goldenen Buchstaben, von Sonnenstralen rings umgeben, zur Verehrung ausstellte. Er hatte sich zwar vor dem Papst Martin V. über die Anklage auf Neuerung zu verantworten, ging aber siegreich aus den Verhandlungen hervor (Wadding, Annal. minor. T. V. a. 1427, p. 183 sq.). Dies Monogramm, dem noch das Kreuz hinzugefügt wurde, ist auch in kleiner lateinischer und selbst in gothischer Schrift in Gebrauch. So enthält die Anbetung der heil. drei Könige von Spagna, ehemals dem Raphael zugeschrieben, in der k. Gemäldegallerie zu Berlin (Nr. 150) in der Mitte des oberen Randes in einer goldenen Sonne die goldenen Buchstaben:

yhs,

die aber nicht (wie von Waagen in dem Verzeichnis dieser Gemäldesammlung zu Nr. 150, S. 47, auch zu Nr. 1062, S. 367 geschehen ist) durch in hoc signo zu erklären sind. Endlich haben noch die Jesuiten dieses Monogramm sich angeeignet. Bei der ersten Wal eines Jesuitengenerals im Jare 1541, aus welcher Ignatius als solcher hervorging, setzte dieser an die Spitze seiner Abstimmung den Namen IHS. Und das Zeichen

ihs

steht in dem Siegelstempel aus Erz, dessen er sich in jener Eigenschaft bediente, demselben, mit welchem die Walen der Jesuitengenerale seit Jakob Laynez besiegelt sind (Act. Sanct. d. XXXI. mens. Jul. T. VII, p. 532ᵃ).

F. Piper.

Monophysiten. Durch das Glaubensdekret der Synode von Chalcedon (451) mit seinem auf Grund von des römischen Leo I. berühmten Briefe gesuchten Mittelwege der Lehre von den beiden Naturen Christi und seiner Verwerfung der Lehre des Eutyches (s. den Art. Bd. IV, S. 408) sollte das letzte Wort gesprochen sein, aller fernere Widerstand sollte unterdrückt werden (s. die Dekrete des Kaiser Marcian vom 7. Febr. und v. 28. Juli 452 bei Mansi VIII, 476. 498 f.). Aber den Anhängern von Cyrills Lehre erschien die Zweinaturenlehre von Chalcedon als nestorianische Ketzerei, one dass sie gemeiniglich die Sätze des Eutyches in Schutz nehmen wollten. In Palästina erregte, aus Chalcedon zurückgekehrt, der Mönch Theodosius den Eifer der Mönche, deren fanatisirte Scharen sich der Stadt Jerusalem bemächtigten; die Stadt wurde mit Hilfe befreiter Sträflinge mit Brand, Raub und Mord erfüllt, der Bischof Juvenalis musste fliehen, Theodosius selbst schaltete 20 Monate als Bischof und Patriarch. Marcian und Pulcheria suchten brieflich bei Mönchen und Nonnen in Palästina und am Sinai den dogmatischen Verdacht gegen die Lehre von Chalcedon zu überwinden, und mit Hilfe Leos I. die Kaiserin-Witwe Eudokia, deren Sympathieen auf Seiten der Gegner standen, zu gewinnen. Endlich wurde zwar Juvenal restituirt, trat auf einer Synode für die chalcedonensische Lehre ein, und der Widerstand der Mönche wurde zum großen Teil durch kaiserliche Autorität überwunden, aber der geflohene Theodosius blieb bei den Mönchen am Sinai, der Hand des Kaisers unerreichbar. In Ägypten erkannte eine große Partei die Absetzung des Dioskur zu Chalcedon nicht an; die Wal des Proterius, eines übrigens von Dioskur selbst zum Archipresbyter erhobenen angesehenen Mannes, zum Bischof fürte in Alexandrien zu einem Aufstand, bei welchem Soldaten vom Pöbel im ehemaligen Serapistempel lebendig verbrannt wurden (Evagr. II, 5). Der Aufstand wurde zwar niedergeschlagen und Proterius hielt sich durch den Schutz des Militärs bis zum Tode des Kaisers Marcian (457). Aber eine große Partei, welche an den

Traditionen Dioskurs festhielt, sammelte sich um den Presbyter Timotheus Aelurus und den Diakon Petrus Mongus, und erhob nach dem Regierungswechsel ersteren zum Patriarchen. Gegen die kaiserlichen Truppen, welche diesen vertrieben, erhob sich ein Aufstand, in welchem Proterius an heiliger Stätte erschlagen, sein Leichnam geschändet wurde, und Timotheus behauptete sich und verdammte auf einer Synode die Gegner, auch die Kollegen von Rom (Leo) und Konstantinopel (Anatolius). Die Macht der Partei, die sich auch in der Hauptstadt fülbar machte, blieb nicht ganz one Eindruck auf den Kaiser Leo I. Sehr zum Ärgernis des römischen Leo, der wenigstens den Gedanken an eine neue allgemeine Synode erfolgreich bekämpfte, wurden erst noch über die Beibehaltung der chalcedonensischen Beschlüsse und über die Ansprüche des Timotheus Aelurus Gutachten von den Bischöfen des Reichs und hervorragenden Mönchen eingefordert. Timotheus Aelurus selbst reichte eine auch nach des Gennadius (de vir. illustr. 72) Urteil sehr geschickte Schrift ein, welche Leo I. und die Anhänger der chalcedonensischen Lehre des Nestorianismus überfüren wollte. Von den erforderten Gutachten sind eine beträchtliche Anzal erhalten (illyrische, griechische, orientalische), aber begreiflicherweise nur solche, welche gegen Timotheus und für Chalcedon eintreten. Nur das der Bischöfe von Pamphylia secunda (Mansi VII, 573 sq.) läßt schüchtern aber vollkommen deutlich erkennen, wie wenig warm ihre Herzen für die chalcedonensische Lehre schlugen. Das Symbol von Chalcedon sei kein Gemeindebekenntnis, habe wie der Brief Leos bloß einen theologisch-polemischen Wert den Ketzern gegenüber, die Formulirung könne bei Einfältigen leicht Anstoß geben; neben in und ex duabus naturis wird der Ausdruck: Eine fleischgewordene Natur deutlich als der sermo honestior in Schutz genommen; auch der Bischof Amphilochius von Side (Pamphyl. I.) widerstrebte anfangs (Eulogius bei Phot. cod. 230, p. 283ᵃ ed. Bekk. Evagr. II, 25. Von der Angabe des Eulogius über die Zal der Zustimmenden — 1600 — weicht sehr ab die Notiz des Ephraem. bei Phot. c. 229, p. 255ᵃ). Es erfolgte jedoch (460, s. die Briefe Leos aus diesem Jare bei Jaffé, 2. ed. Nr. 546 ff.) unter entschiedener Mitwirkung Leos I. die erneute Entscheidung gegen Timotheus Ael., doch durfte Tim. Ael. nach Konstantinopel kommen, und Leo hält für nötig, den dortigen Bischof vor ihm zu warnen und den Kaiser Leo zu manen, dass er, auch wenn er ein befriedigendes Bekenntnis ablege, ihn nicht restituire. In der Tat wurde der „sanftmütige" Timotheus Salophakialus an seine Stelle gesetzt, der doch der monophysitischen Stimmung in Alexandria sehr Rechnung trug (Mansi VII, 983). In Antiochien trat ebenfalls noch wärend Leos Regierung, als dessen Schwiegerson, der rohe Isaurier Zenon, als militärischer Befehlshaber nach dem Osten kam, unter seiner Protektion der Mönch Petrus Fullo (γναφεύς, Walker) aus dem Akoimetenkloster zu Konstantinopel, dann Presbyter zu Chalcedon, gegen die chalcedonensische Lehre auf, eiferte für den Satz θεός ἐσταυρώθη und den Zusatz im Trishagion (s. d. Art.): ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, und verdrängte den durch diese Bewegungen eingeschüchterten Bischof Martyrius, der auf sein Bistum verzichtete. Aber der Kaiser ließ ihn bald vertreiben und Julianus an seine Stelle setzen. Nach dem Tode Leos (474) und seines Enkels Leos II. (Sones Zenos und der Ariadne) folgte Zeno selbst, wurde aber bereits 475 gestürzt von dem Bruder der Verina (Gemalin Leos I.), Basiliscus, der sich auf die Gegner der Chalcedon-Synode stützte, und im Enkyklion (476) diese und den Brief Leos ausdrücklich verwarf (Evagr. h. e. 3, 4). An 500 Bischöfe gehorchten und unterschrieben; der Bischof Akacius von Konstantinopel widerstand. Timotheus Ael. und Petrus Fullo wie andere verbannte Bischöfe kehrten zurück, ersterer fand auch in Konstantinopel Anhang gegen Akacius, der doch einen Teil der Mönche (Stylit Daniel) und die Menge hinter sich hatte, und benutzte in Ephesus die dortige Antipathie gegen die kirchlichen Ansprüche Konstantinopels (Evagr. 3, 6 nach Zacharias). Auch Anastasius von Jerusalem fügte sich. Aber von Zeno bedroht, nahm Basiliscus sein Edikt zurück (ἀντεγκύκλιον bei Evagr. 3, 7), wurde jedoch bald darauf (477) entthront, gefangen und mit Weib und Kind umgebracht. Zeno, vom römischen Bischof Simplicius beglückwünscht und angetrieben, hob alle Ver-

ordnungen des Basiliscus in Glaubenssachen auf. Aelurus entging durch seinen Tod weitern Maßregeln; der an seine Stelle erhobene Petrus Mongus musste dem zurückkehrenden Timoth. Salophakialus weichen, der den Namen Dioskurs aus dem Kirchengebet entfernen musste, auch jetzt aber sehr moderirt auftrat. In Antiochien wurde Petrus Fullo vertrieben, aber die Leidenschaften waren hier so heiß, dass einer seiner orthodoxen Nachfolger in der Kirche zu Tode gemartert wurde. Der Versuch eines Kompromisses zur Heilung der verderblichen Spaltung schien sich nahe zu legen, zumal wenn man bedenkt, dass Zeno früher den Petrus Fullo begünstigt hatte. In Ägypten, wo nach des Salophakialus Tode (482) der orthodoxe Johannes Talaja bereits gewält war, wurde plötzlich, sehr zur Entrüstung des römischen Bischofs Simplicius und seines Nachfolgers Felix, Petrus Mongus erhoben; seine Partei hatte sich mit Akacius von Konstantinopel, der durch Johannes Talaja verletzt war, verständigt, Petrus als den Mann bezeichnet, der zur Herstellung des Friedens in Ägypten geeignet sei. Johannes, welcher zu dem einflussreichen, aber bald darauf in Ungnade fallenden Minister Illus intime Beziehungen hatte, wurde angeblich wegen der bei seiner Anwesenheit in Konstantinopel auf Verlangen des Kaisers eingegangenen Verpflichtung, das Bistum nicht für sich zu suchen, fallen gelassen. Petrus nahm das durch den kaiserlichen Statthalter Pergamon nach Ägypten gebrachte kaiserliche Edikt, das Henotikon, gerichtet an Bischöfe, Klerus, Mönche und Volk von Alexandria, Ägypten, Libyen und Pentapolis, an, und gewärte den „Proterianern" die kirchliche Gemeinschaft. Das Henotikon nimmt vor allem seine Stellung auf dem nicäuischen Glauben (auf welchen alle getauft werden), den auch die Väter zu Konstantinopel (381) bestätigt, dem auch die zu Ephesus (431) gefolgt sind, verwirft namentlich Nestorius und Eutyches, übergeht aber eine förmliche Anerkennung der Synode von Chalcedon und nimmt dagegen ausdrücklich die 12 Kapitel des heiligen Cyrill (s. d. Artikel Nestorius) an. Es lehrt, dass der eingeborne Son Gottes, desselben Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, und derselbe mit uns desselben Wesens nach der Menschheit, Fleisch geworden, Einer ist nicht Zwei; des einen und selben sind die Wunder und die Leiden, welche er freiwillig am Fleisch erduldete; abgewiesen wird die Vorstellung einer Trennung oder Vermischung (der Naturen — aber dieser Name ist sorgfältig vermieden), ebenso eine doketische Lehre. — Durch die Fleischwerdung ist keine *προσθήκη υἱοῦ* erfolgt, die Dreiheit blieb, auch als der Eine aus ihr Fleisch wurde, Dreiheit. Die Vereinigung auf diesem Glauben schließt jede Neuerung aus. Verworfen aber wird jeder, „der jetzt oder jemals in Chalcedon oder auf irgend einer andern Synode anders gedacht hat oder denkt". (Von Spezialschriften vgl. die Dissertationen de henotico Zenonis von Wernsdorf 1697, 1719 und Jablonsky, Frankf. a. d. O. 1737).

II. Das Henotikon mit seinem Zugeständnis an die vor allem zu Cyrill haltenden ägyptischen Monophysiten und seiner zweideutigen Stellung zum Konzil von Chalcedon, gegen welches sich um der zu Gewinnenden willen die Spitze kehrt, one dass man sich von ihm lossagt, vermochte den Streit nicht zu lösen, geschweige denn die Leidenschaften zu bannen. Petrus Mongus spielte eine doppelte Rolle, nach außen besonders sich verwarend dagegen, als verwerfe er die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon, und doch zugleich seinen bisherigen Parteigenossen gegenüber dasselbe offenbar als durch die Vereinigung preisgegeben behandelnd (s. den Brief an Akacius bei Evagr. 3, 17). Aber die Nachgiebigkeit nach dieser Seite vermochte nicht die entschiedneren Monophysiten, welche ausdrücklich Verwerfung der chalcedonensischen Sätze und des Briefs Leos forderten, zu gewinnen, Petrus M. galt ihnen als Abgefallener, sie hielten sich in Absonderung (als *ἀκέφαλοι*), und die bisherigen Orthodoxen waren durch sein hartes Vorgehen nicht zur Vereinigung zu bringen; ihre Beschwerden aber fanden bei Zeno nur halbes Gehör. In Antiochien benutzte man 485 die Niederwerfung des Aufstands des Leontius, Illus und Pamprepius, um den dortigen Bischof Kalandio, welcher nicht von der Kirchengemeinschaft mit den chalcedonensischen Gegnern des Henotikon, dem römischen Bischof Felix und Johannes Ta-

laja lassen wollte, unter politischen Beschuldigungen zu entfernen, und Petrus Fullo, welcher das Henotikon annahm, wider einzusetzen; auch der Patriarch Martyrius von Jerusalem trat bei. Rom sah die Wendung, welche durch das Henotikon eintrat, schon um des Andenkens Leos I. willen mit tiefem Unwillen. Schon Simplicius († 483) war darüber in entschiedene Spannung mit Akacius geraten; Felix III. schickte Legaten nach Konstantinopel, welche mit der Anzeige des Antritts seines Pontifikats zugleich schriftliche Vorwürfe an Akacius brachten, und Manungen an Zeno, den Glauben des hl. Petrus nicht anzutasten und sich durch das Schicksal seines Gegners (Basiliscus), den er ja selbst als Ketzer bekämpft habe, warnen zu lassen; weiterhin erhalten seine Gesandten den Auftrag, den Akacius zur Verantwortung gegen die Anklagen des Johannes Talaja nach Rom zu citiren. Aber die Gesandten werden, bevor sie Konstantinopel erreichen, ergriffen, ihrer Papiere beraubt und eingeschüchtert, und lassen sich gewinnen, im Gottesdienst des Akacius das Abendmal zu empfangen zugleich mit Abgesandten des von Rom nicht anerkannten Petrus Mongus, dessen Namen dabei von Akacius aus den Diptychen verlesen wurde. Felix, mit dem Akoimetenkloster in Konstantinopel in vertrauten Beziehungen, setzte die zurückkehrenden Gesandten auf einer römischen Versammlung ab und sprach auch über Akacius Absetzung und Bann aus (484) und wußste das Urteil troß aller Vorsichtsmaßregeln nach Konstantinopel zu bringen, wo es ein Mönch dem Patriarchen in der Kirche angeheftet haben soll. (Das Eingehendere bei Hefele, Conciliengesch., II, 604 ff., 2. A.) Ebenso verdammte er den Petrus Fullo von Antiochien. Ein verhängnisvoller Bruch war damit geschehen, den nach Akacius Tode (489) sein nach wenigen Monaten auch sterbender Nachfolger Fravita (Flavita) nicht zu heilen vermochte, obwol die orthodoxe Partei günstiger über ihn urteilte; ebensowenig dessen Nachfolger Euphemius, obwol dieser mit Petrus von Alexandrien wegen dessen nun offener Verwerfung der chalcedonensischen Synode brach; die Herstellung der Kirchengemeinschaft mit Rom scheiterte an der durch das Henotikon geschaffenen Lage und der römischen Forderung, das Andenken des Akacius preiszugeben. Unter dem sehr viel würdigeren und tüchtigeren Nachfolger Zenos (s. 491), den die Hand seiner Witwe Ariadne auf den Thron erhob, dem Silentiarius Anastasius aus Epidamnus, erweiterte sich die Kluft, da das Henotikon immer erfolgreicher im Sinne der monophysitischen Richtung, zu deren Gewinnung es erlassen war, gedeutet und geltend gemacht wurde. Anastasius stand von vornherein nicht so über den Parteien als Vertreter des vermittelnden Status quo, wie oft angenommen wird. Nach dem Tode des Petrus Fullo von Antiochien (488) gehörte der im Rufe eifriger Frömmigkeit stehende Silentiarius zu den aufgestellten Kandidaten für dieses Bistum, welches jedoch Palladius erhielt (Theophan. chronogr. p. 116, vergl. Villoison im 1. Bande des Corp. Scr. Byz. ed. Niebuhr, Bonn 1829, p. 602 sqq. zu Procopii Gaz. Paneg. c. 3 sqq. ib. p. 492 sq.). Auch in Konstantinopel hat er kirchliche Vorträge im Sinne einer (monophysitisch gerichteten) Partei gehalten, bis der Patriarch ihm das Handwerk legte (Theophan. l. l. und dazu Suidas s. v. φάτρια). Bei seiner Erhebung zum Thron wußste Euphemius durch Einfluſs der Kaiserin und des Senats von Anastasius eine schriftliche Verpflichtung zu erlangen, daſs er keine Neuerung in kirchlichen Dingen herbeifüren, d. h. in des Patriarchen Sinn nicht zur Verwerfung der Synode von Chalcedon fortschreiten wolle. In der Tat hielt Anastasius zunächst den bestehenden Zustand aufrecht. Den Euphemius ließ er zwar (um 496) durch eine Synode absetzen, wobei der kirchliche Gegensatz und politischer Verdacht zusammenwirkten (Theod. lector. II, p. 556 sq.; Theophan. l. l.), und Johannes Talaja, der auf Grund einer besondern Hilfeleistung auf Dankbarkeit rechnete, erreichte nichts bei ihm; aber er ließ sich zunächst auch nicht von den Monophysiten zu weiteren Zugeständnissen drängen. In Konstantinopel bemühte sich jetzt Bischof Macedonius, getrieben vom Kaiser, die einfluſsreiche Bewonerschaft der Klöster, welche chalcedonensisch orthodox, der Union widerstrebte, zu gewinnen. Zu dem Ende approbirte eine Synode der Hauptstadt ausdrücklich die Lehrfestsetzungen von Chalcedon und schwieg über das Henotikon (Theoph. chron. 122, libell. synod. bei

Mansi VIII, 374) *). Aber vergeblich. Dagegen im Orient drängte man von monophysitischer Seite her über das Henotikon als ungenügende Konzession hinaus. Hier greift jetzt besonders Xenajas (Philoxenus, s. d. Art.) ein, der von Petrus Fullo zum Bischof von Hierapolis (Mabug, Metropole der ostsyrischen Kirchenprovinz Euphratensis) gemacht, jetzt vom Bischof Flavian von Antiochien bekämpft wurde, welcher wärend des persischen Krieges gegen Kobad kaiserliche Beamte oder Heerfürer gegen ihn benutzt haben muss (Assemani, Bibl. Or. II, 14). Aber gerade damals scheint auch Xenajas Gönner gefunden zu haben. Gerade seit Beendigung jenes Kriegs (505) tritt der Kaiser entschiedener für die monophysitische Auslegung des Henotikon ein (Theodorus lector II, p. 561; Theophan. chron. p. 128). Xenajas kommt nach Konstantinopel, wo Macedonius ihm die Gemeinschaft versagt; die Aufregung der Bevölkerung nötigt den Kaiser, ihn in der Stille wider zu entfernen. Im Osten aber begünstigte der Kaiser die leidenschaftlichen Agitationen des Xenajas gegen Flavian, der sich Schritt für Schritt zu Konzessionen gedrängt sah (Verdammung der Autoritäten der antiochenischen Schule, Lossagung von der eigentlichen Lehrautorität der chalcedonensischen Bestimmungen) und zuletzt nur der ausdrücklichen Verdammung der Synode von Chalcedon selbst mit der Zweinaturenlehre widerstrebte. — In Antiochien, wo Xenajas durch seine fanatisirten Mönche einen waren Terrorismus ausübte, die Mönche von Cölesyrien aber dem Flavian zu Hilfe eilten, kommt es zu den blutigsten Auftritten (Evagr. III, 31 sq.). In eine änliche Defensive sah sich der Patriarch Elias von Jerusalem gedrängt, und in Konstantinopel wurde des Macedonius Lage, obwol er am Hofe eine ihm günstige Partei (Kaiserin Ariadne) hatte, immer misslicher; besonders seitdem Severus, neben Xenajas der energischste und zugleich der bedeutendste Vertreter der monophysitischen Richtung, aus einem Kloster bei Gaza, wo er mit andern Monophysiten Zuflucht gefunden, vertrieben wurde und nach der Hauptstadt kam. Früher zu den monophysitischen Intransigenten gehörig, bekämpfte er jetzt auf der Basis des Henotikon die Synode von Chalcedon als das eigentliche Hindernis der Kircheneinigung (Liber. breviar. 18 sq.). Dem Verlangen des Kaisers, den von ihm verwarten Revers desselben herauszugeben, widerstand Macedonius; Erklärungen gegen die chalcedonensische Synode wich er mit der Erinnerung aus, dass dergleichen nur auf einer allgemeinen Synode unter Roms Vorsitz geschehen könnte. Auch hier schürten die Mönche auf Severus Seite; im Gottesdienst kam es zum Tumult, als beim Trishagion der Sänger die Severianer das *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* dazwischen schrieen. Die Bevölkerung sah in Macedonius einen Märtyrer; endlich ging es bis zu Aufrur, Mord und Brand (Evagr. III, 44); aber das persönliche Ansehen des Kaisers, der im Circus one Krone vor das Volk trat und sich bereit erklärte, abzutreten, man möge nur einen andern wälen, schaffte Ruhe. Macedonius ließ sich zu einem Bekenntnis herbei, welches sich auf das nicäno-konstantinopolitanische Symbol stellte, Nestorius und Eutyches und alle, welche zwei Söne und zwei Christus lehrten oder die beiden Naturen trennten, verwarf und über Chalcedon und Ephesus schwieg; darüber hatte er dann wider seine Partei zu beruhigen, und schließlich half ihm jenes Nachgeben doch nichts. Es wurden allerlei Beschuldigungen gegen ihn hervorgesucht **), und er musste schließlich (511) sich heimlich entfernen, one dass es zu einer formellen Absetzung kam (Über ihn Acta Sanct. Apr. III, p. 369 sqq.; Tillemont, XVI, 663); sein Nachfolger Timotheus (Litrobules oder Kolon) musste aber ebenfalls zwischen beiden Parteien balanciren. Auf einer zu Sidon zu haltenden Synode, deren Zusammenberufung Anastasius auf Betrieb des Xenajas und seines Freundes

---

*) Die davon abweichende Angabe des Victor Tunn. ad ann. 497 ist nicht mit Mansi VIII, 199 künstlich mit den obigen auszugleichen (vgl. Walch, Ketzerhist., VI, 985; Hefele II, 624), sondern ist Missverstand oder geradezu Schreibfehler: suscipiunt statt non susc.

**) Darunter auch die einer angeblichen Verfälschung der Stelle 1 Tim. 3, 16 (Liber. br. 19; vgl. Walch, Ketzerhist., VI, S. 996, und Tischendorfs Ausgabe des Cod. Ephr. 1843, proll. p. 39 sqq.).

Soterichus von Cäsarea Kappad. den beiden Patriarchen Flavian von Antiochien und Elias von Jerusalem befahl, sollte ein entscheidender Schlag gegen das Ansehen von Chalcedon gefürt werden. Es gelang aber dem Elias, den kaiserlichen Kommissär Eutropius zur Auflösung der Synode zu bewegen, noch bevor sie eigentlich in Aktion gekommen war, indem sich die beiden Patriarchen zu der an den Kaiser gesendeten Erklärung herbeiließen, sie verwürfen alle Ketzereien, welche gegen die reine Lehre Neuerungen einfürten, und so nähmen sie auch nicht an, was zu Chalcedon vorgefallen, wegen der daher entstandenen Ärgernisse*). Als der Kaiser nachher durch diese auf Schrauben gestellte Erklärung sich hintergangen fülte, wusste Elias ihn als Freund der Mönche durch die Sendung des hl. Sabas zu beschwichtigen. Flavian aber wurde, weil er „nur mit dem Munde" die Synode von Chalcedon verworfen, mittelst einer Synode zu Antiochien unter Vorsitz des Xenajas abgesetzt und Severus an seine Stelle erhoben (513), dem es in der eigenen Diözese aber nicht an Widerstand fehlte. Anastasius stand von der Verfolgung zweier syrischer Bischöfe, welche dem Severus ein Absetzungsurteil in die Hände gespielt, ab, da ihre Vertreibung nicht one Blut abgegangen wäre. Elias von Jerusalem, gestützt auf Mönche (insbesondere auch den eifrig eingreifenden h. Sabas) und Volk, erkannte Severus nicht an und wurde vom kaiserlichen Statthalter Olympius genötigt, sein Amt niederzulegen (514); aber sein Nachfolger Johannes wich den gegebenen Versprechungen aus und trotzte zuletzt offen, gestützt auf die Mönche und den von Vitalian eben freigelassenen Neffen des Kaisers, Hypatius. Denn jetzt, wo in Konstantinopel der Widerstand gegen den ketzerischen Kaiser wider bis zu Aufrur und Gewalt herangewachsen, erhob sich der Feldherr Vitalian mit einer formidabeln Macht und machte die Sache der chalcedonensischen Partei zu der seinigen. Der Kaiser versprach mit den zurückzurufenden Bischöfen (Macedonius, Flavian) zu Heraklea unter Beiziehung des römischen Bischofs eine Synode zu halten. Aber in der Schwierigkeit, mit Rom eine Einigung zu finden, erwuchs dem ein dem Anastasius wol willkommenes Hindernis. Euphemius hatte seinerzeit unter Betonung seines Festhaltens an der chalcedonensischen Lehre vergeblich versucht, Gelasius I. zur Nachgiebigkeit, zur Herstellung der Kirchengemeinschaft zu bewegen und namentlich dazu, mit Rücksicht auf die Stimmung von Konstantinopel nicht eine Lossagung von dem persönlich doch auch orthodoxen Akacius zu fordern. Gelasius verlangte, er solle das Volk von Konstantinopel nicht mehr fürchten als den Richterstul Christi; wir läsen wol, dass Christus Tode erweckt, nicht aber dass er in Irrtum Gestorbene absolvirt habe (bei Mansi VIII, 16; Jaffé-Wattenb. Nr. 622). Dabei unterließ er nicht, die römischen Ansprüche im höchsten Maße geltend zu machen, so auch brieflich an Anastasius selbst. Eigentümlich ist hierbei, dass Gelasius, der um des Henotikon willen auch mit dem Bischof von Thessalonich die Kirchengemeinschaft aufhebt, den Bischöfen Dardaniens und orientalischen Bischöfen die Rechtmäßigkeit der Verwerfung des Akacius nachweist und auf einer römischen Synode eine feierliche Exkommunikation in perpetuum über Akacius und alle „Eutychianer" aussprechen läst (495), von der Hochstellung der chalcedonensischen Beschlüsse doch immer die ausnehmen muss, welche Rom nicht anerkannt hat, weil sie seine hierarchische Anmaßung kreuzen. Der Nachfolger des Gelasius, Anastasius II. (Nov. 496—88), hoffte durch eine persönlich entgegenkommende Haltung auch den Kaiser zu gewinnen, wie anderseits auch, z. B. die Alexandriner (Mansi VIII, 134), welche die Differenz vertuschend, das Widerstreben ihrer Kirche gegen Leos Brief aus einer nestorianisch gefärbten griechischen Übersetzung erklären, auf größere Nachgiebigkeit des römischen Bischofs hoffen. Auch der Gesandte Theoderichs und der Römer, der Patricius Festus, dem der Papst seine Legaten beigegeben hatte, soll dem Kaiser Hoffnung gemacht haben, dass Anastasius II. sich für die Vereinigung werde gewinnen lassen (Theodor. lect. u. Theoph. chron.). Allein vergeblich;

*) Der sehr ungenaue Bericht Hefeles über diese Synode (II, 666) lediglich nach Marcellinus Comes bedarf der Berichtigung durch d. lib. Synod. bei Mansi VIII, 374, Theophanes und Cyrill, vita S. Sabae, bes. c. 56, p. 307.

und Symmachus (498—514) mant wider den Kaiser, die nicht zu verfolgen, welche sich längst vor ketzerischer Ansteckung zurückgezogen hätten, verteidigt sich in einer eigenen Schrift gegen des Kaisers Vorwürfe (Thiel, epp. I, 700), sucht die Kirche von Illyrien, Dardanien und beiden Dacien von der Gemeinschaft mit Konstantinopel zurückzuhalten (512) und läßt sich nicht bestimmen durch orientalische Bischöfe (Mansi VIII, 221 sq.), welche seine Milde und Vermittelung anrufen und fragen: sollen, weil Akacius Herlinge gegessen, uns, seinen Kindern, die Zäne stumpf werden? An Hormisdas (514—23) gelangten nun unter den oben (S. 241) bezeichneten Verhältnissen die Eröffnungen des Kaisers über das zur Herstellung der Kirchengemeinschaft zu haltende Konzil (vom 25. Dez. 514 und 14 Januar 515, Mansi VIII, 324 sqq.), von denen er sich bisher durch die Schroffheit seines Vorgängers habe abhalten lassen; der Bischof Dorotheus von Thessalonich unterstützte die Bemühungen des Kaisers. Hormisdas läßt durch eine römische Synode (515; vgl. Jaffé 2. ed. p. 101) eine vorsichtige Instruktion für seine Gesandten nach Konstantinopel, die Bischöfe Ennodius (s. d. Art. Bd. IV, S. 245), Fortunatus u. a. feststellen (Mansi VIII, 389), wonach sie bei höflichem und schonendem Auftreten doch alles meiden sollen, was als Anerkennung der Kirchengemeinschaft gedeutet werden kann. Der Papst fordert volle Anerkennung des chalcedonensischen Konzils und Verwerfung des Akacius, unter dieser Bedingung ist er bereit, zu kommen, so ungewönlich das auch sei. Des Kaisers Antwort dem gegenüber mußte ausweichend ausfallen; er sei vom chalcedonensischen Konzil nicht abgewichen, welches ja den nicänischen Glauben vertrete; die Alexandriner habe er widerholt getadelt, daß sie sich nicht an der positiven Lehre genügen ließen, und der überflüssigen Verdammung des Chalcedonense und des Briefes Leos enthielten. Ein Nachgeben hinsichtlich des Akacius würde die schwersten Unruhen hervorrufen. Wärend diese Verhandlungen schwebten, bewegten die Parteistreitigkeiten auch die illyrischen Kirchenprovinzen, wo Dorotheus von Thessalonich auf Seiten des Kaisers, Johannes von Nicopolis (Kirchenprovinz Alt-Epirus), auf Seiten des Papstes stand, der sich seiner gegen jenen in den letzten im Jare 517 gefürten Verhandlungen mit dem Kaiser (erneute Gesandtschaft des Ennodius und Peregrinus) annahm. Auch aus dem Osten wandten sich die Anhänger der chalcedonensischen Lehre in ihren Bedrängnissen an Hormisdas als den Hort der Orthodoxie. Der Kaiser brach endlich im Sommer 517 die Verhandlungen wegen der Hartnäckigkeit des Papstes ab (Mansi VIII, 524). Bald aber veränderte sein Tod die Lage.

III. Der Thracier Justin I. (518—527), durch soldatische Laufban zum Präfektus Prätorio emporgekommen, bemächtigte sich des Thrones, wie es heißt die Summen, mit denen er für eine andere Wal wirken sollte, für sich verwendend (Evagr. 4, 1), übrigens nach Prokops (hist. arc. I, 6, 4) Urteil in seiner Beschränktheit, Unwissenheit und Roheit niemals fähig, seinen Untertanen Gutes oder Übles zu tun, von vornherein Werkzeug seines Neffen Justinian. Mit dieser politischen Wendung kam die schon von Vitalian vertretene kirchliche Strömung zum Durchbruch. Der in der letzten Zeit von Anastasius erhobene Patriarch Johannes von Konstantinopel sah sich infolge einer tumultuarischen Scene in der großen Kirche genötigt, sofort das Anathema über den „Manichäer“ und „Juden“ Severus von Antiochien zu sprechen (15. Juli) und am folgenden Tage beging er feierlich das Gedächtnis der heiligen Väter von Chalcedon und ließ die vier heiligen Synoden und die Namen des Euphemius und Macedonius von Konstantinopel und des römischen Leo in die Kirchenbücher eintragen (Mansi l. l. 1057—66); nicht lange darnach trat eine Synode von etwa 40 Bischöfen zusammen, welche entsprechend den Anträgen der Archimandriten und Mönche der Hauptstadt (vom 20. Juli) die Schritte des Johannes durch ihre Beschlüsse legalisirte; Johannes und der Kaiser stimmten zu. Im Osten, Jerusalem, Tyrus, Syria II, erhoben jetzt die Anhänger von Chalcedon ihr Haupt unter lebhafter Schilderung der bisher von Severus von Antochien, Petrus von Apamea u. a. geübten Bedrückungen (s. z. B. die Exklamationen in der Kirche von Tyrus, Mansi l. l. 1083 sqq., und die Aufnahme des „kaiserlichen Gesetzes“ in Palästina in Cyrilli

Scyth. vita S. Sabae p. 324 sq.). Dem Bischof Hormisdas zeigt Justin seine Thronbesteigung an und die Unterhandlungen mit Rom, deren Seele Justinian ist, beginnen. Dieser dringt in Hormisdas, selbst zu kommen, damit nicht one ihn entschieden werde, was unter seinem Vorsitz geordnet werden müsste. Hormisdas sandte jedoch (Anfang 519) eine Gesandtschaft, welche von den ersten Personen des Reichs (Vitalian, Justinian) aufs ehrenvollste empfangen, unter Fackelschein in Konstantinopel einzog. Die Gesandten waren instruirt, die Gemeinschaft mit dem Patriarchen der Hauptstadt zu meiden, bis derselbe eine Formel unterschrieben, welche nicht nur die monophysitischen Häupter verwarf, sondern auch Akacius (wegen der mit ihnen unterhaltenen Kirchengemeinschaft) und die sequaces damnatorum (also auch die Nachfolger des Akacius, Euphemius und Macedonius, die trotz ihrer Vertretung der chalced. Synode, um derentwillen sie von Anastasius exilirt waren, in den Augen Roms durch das Henotikon befleckt erschienen). Nur im Notfall sollen sie zugestehen, dass im Schriftstück über die Nachfolger des Akacius geschwiegen werde, deren Namen jedoch aus den Diptychen gestrichen werden müssen. Johannes widerstrebt anfangs begreiflicherweise, sowol wegen der Vorgänge bald nach Justins Regierungsantritt, als auch wol, um nicht als dem römischen Rivalen unterworfen zu erscheinen. Es wurde die mildere Form eines Briefes gewält, in welchen Joh. aber den Inhalt jener Formel aufnahm; jene Nachfolger des Akacius sind wenigstens nicht ausdrücklich genannt; aber nachdem am Gründonnerstag im Palast der Patriarch unterschrieben, wurden in der Kirche wirklich in Gegenwart der römischen Gesandten die Namen des Akacius und derer qui eum in communione secuti sunt aus den Büchern getilgt, auch Zenos und Anastasius Namen von der Verlesung am Altar ausgeschlossen. Der Kaiser erließ überallhin die Befehle, den Frieden anzunehmen, und damit war das Henotikon Zenos, das übrigens nirgends ausdrücklich genannt wird, begraben. Hormisdas wirkte nach allen Seiten für Durchfürung der neuetablirten Orthodoxie; überall betrieb er die Annahme der schon früher zu demselben Zweck benutzten Formel (Mansi l. l. 407. 467). In Thessalonich, wo der widerstrebende Metropolit Dorotheus das Volk auf seiner Seite hatte, kam es freilich darüber zur Ermordung eines römisch Gesinnten, welcher einen römischen Abgesandten beherbergte; vor dem Eintreffen derer, welche hier die Orthodoxie herstellen sollten, eilten die Leute, die Kinder taufen zu lassen, damit sie dann nicht als Heiden stürben; von der andern Seite aber fürchtet man, die nach Rom gesandten schuldigen Kleriker würden in Konstantinopel alles erreichen, da sie mit der Menge ihres Geldes Engel blenden könnten (Mansi l. l. 489). Dorotheus wurde in der Tat wider losgelassen und nicht, wie Hormisdas wegen der Ansprüche Roms auf Ostillyrien verlangte, zur Verantwortung nach Rom geschickt. Überhaupt zeigt sich nach dem ersten glänzenden Erfolge Roms doch bald eine Gegenströmung und Widerstand gegen die extremen Forderungen des römischen Bischofs, welche auch die Haltung der bestimmenden Persönlichkeiten, namentlich Justinians, änderte. Hormisdas drang sofort nach seinem Sieg in Konstantinopel auf Herstellung der Orthodoxie in Antiochien und Alexandrien. Aus Antiochien hatte schon bald nach dem ersten Umschwung nach dem Regierungsantritt Justins, der vielgehasste, großer Gewalttätigkeiten beschuldigte Severus infolge der Maßregeln Justins und der Bewegung in den Provinzen, insbesondere auch der gegen ihn sich richtenden Feindschaft Vitalians, sich durch die Flucht retten müssen; ebenso Julian, Bischof von Halicarnaß; beide fanden in der festen Burg des Monophysitismus, Ägypten, Zuflucht. Auch Xenaja (Philox.), dessen Gegner jetzt in seinem eigenen Sprengel das Haupt gegen ihn erhoben, wurde durch Justin vertrieben und nach dem thracischen Philippopolis verbannt (nach einer andern Notiz wäre er dann in Gangra umgebracht worden). Die Besetzung des Stuls von Antiochien aber bereitete Schwierigkeiten. Die Legaten des Hormisdas verlangten (Frühjar 519), dass einer aus der orthodoxen Gemeinde von Antiochien, welche sich von der Gemeinschaft des Severus zurückgehalten (mit Rom in Gemeinschaft geblieben) war, erhoben werden solle. Aber die Partei, welche jetzt an Vitalian ihren Mittelpunkt hatte, und der jene scythischen Mönche angehörten, die eben

damals für die theopaschitische Formel agitirten, widersetzte sich dem, indem sie die Genossen Roms des Nestorianismus zu beschuldigen wagte. Endlich entschied im Sommer 519 der Kaiser für den konstantinopolitanischen Presbyter Paulus (Vorsteher eines Hospitals), den es empfahl, dass er früher in Antiochien dem Severus mannhaft widerstanden habe (Mansi l. l. 479 sq.). Paulus fand aber in Antiochien solchen Widerstand, dass er bereits 521 sein Amt niederlegte. Sein Nachfolger Euphrasius soll die Namen der Väter von Chalcedon und der Bischöfe von Rom aus den Diptychen entfernt haben, dann aber zur Anerkennung des chalcedonensischen Konzils genötigt worden sein. Vieler Orten aber widerstrebten Klerus und Mönche, welche den anfänglichen Umschwung unter Justin mit Freuden begrüßt hatten, den weitergehenden schroffen Forderungen Roms, namentlich der Preisgebung des Andenkens verehrter Bischöfe, bloß weil sie in den Augen Roms durch das Henotikon (Kirchengemeinschaft mit Feinden von Leos Dogmatik) kompromittirt wären, und der Hof nahm jetzt diese Bedenken in Schutz.

IV. Der Friede mit Rom war hergestellt, aber der in Ägypten und dem syrischen Osten unaustilgbare Monophysitismus, dem es nirgends ganz an Sympathie fehlte, blieb eine offene Wunde. Nach der eigenen Thronbesteigung Justinians (527), der allerdings die etablirte Orthodoxie aufrecht erhalten und zur allgemeinen Geltung bringen wollte, legte sich der Wunsch, die Monophysiten zu gewinnen, immer aufs neue nahe und bot der Monophysitenfreundin, der Kaiserin Theodora, die Handhabe, den monophysitischen Tendenzen Einfluss zu schaffen. Severus stand mit ihr und Justinian in brieflicher Verbindung. Die theopaschitische Formel, dass einer von der Dreieinigkeit gekreuziget sei, welche allerdings auf einer Linie steht mit der Bezeichnung der Maria als Gottesmutter und innerhalb der chalcedonensischen Lehre zu rechtfertigen ist, von Hormisdas aber wegen ihres monophysitischen Beigeschmacks als gefärliche Neuerung zurückgewiesen wurde (s. d. Art. „Theopaschiten“), erhielt jetzt auf Justinians Betrieb die ausdrückliche Billigung des römischen Bischofs Johanns II. (534), und die Akömetenmönche, welche an ihrer Bekämpfung, die einst Roms Billigung erhalten hatte, festhielten, erschienen nun als nestorianisch Gesinnte und wurden von Rom exkommunizirt. Die Gesandten Justinians, Bischof Hypatius von Ephesus und Demetrius von Philippi, welche deshalb im Sommer 533 nach Rom gingen (Mansi VIII, 795 ff.), waren vorher Teilnehmer an einem jener öfters versuchten Religionsgespräche, der Collatio cum Severianis (Mansi ebd. 817 ff.). Die Severianer (Bischöfe des syrisch-mesopotamischen Ostens) sollten hier durch solche Kollokutoren gewonnen werden, welche sich ausdrücklich zu dem Satze bekannten, dass Gott der Herr, einer aus der Dreieinigkeit, am Fleisch gelitten, und sollten mit der Lehre von zwei Naturen versönt werden, die sie als Neuerung bekämpften und der sie die cyrillische Lehre von der e i n e n fleischgewordenen Natur des Gottes Logos als eine durch bedeutende ältere Autoritäten geschützte entgegenstellten. Nach dem Berichte des Innocentius von Maronea ließ sich nur der jüngere Philoxenus (B. von Doliche) gewinnen, außerdem eine Anzal Kleriker und Mönche, die mit den Bischöfen gekommen waren. Der Bericht läßt aber durchblicken, dass letztere trotz ihres Widerstrebens sich der Nachsicht Justinians zu erfreuen hatten. Auf orthodoxer Seite hat an diesem Gespräch bereits Anthimus, B. von Trapezunt, teilgenommen, der sein Bistum verlassen hatte, sich in Konstantinopel aufhielt und hier als Mönch lebend in der Stille den Plänen der Theodora dienstbar war. Immer mehr sammelte sich in der Hauptstadt eine monophysitische Partei, Petrus von Apamea, Zoaras u. a. fanden sich ein, hielten Konventikel, tauften und spendeten die Eucharistie. Nach des Patriarchen Epiphanius Tode (535) wurde Anthimus durch Theodoras Bemühen sein Nachfolger, und jetzt kam Severus selbst, der schon früher vom Kaiserpar dazu aufgefordert, bis dahin gezögert hatte, nach Konstantinopel und fand im Palast selbst Aufnahme, verhandelte in der Stille mit Anthimus, und erhielt von diesem eine befriedigende schriftliche Glaubenserklärung, die auch von Theodosius von Alexandrien freudig begrüßt wurde. Es war auf eine geräuschlose Rückkehr zur Union Zenos abgesehen, wie denn Anthimus in einem Briefe an Theodosius von Alexandrien

sich ausdrücklich zu dessen Henotikon bekennt (Land, Anecd. Syr. III, p. 308). Allein jetzt wuchs auch der Verdacht. Der Bischof Ephräm von Antiochien, der schon früher dem Anthimus die Zweinaturenlehre mit Angelegentlichkeit ans Herz gelegt hatte (Phot. cod. 228 p. 247b) und bei dessen Erhebung vom Kaiser besondere Garantieen forderte (ebd. p. 247a), ist an der Gegenmine besonders beteiligt; er enthüllte durch einen eigenen Boten die Sache dem römischen Bischof Agapet. Dieser kam gegen den März 536 hin auf Veranlassung des durch Belisar bedrohten Gotenkönigs Theodat nach Konstantinopel, enthielt sich der Gemeinschaft mit dem „Ehebrecher“, d. h. dem unkanonisch von einem Bischofssitz zum andern übergegangenen Anthimus, und bewirkte eine derartige Umstimmung des Kaisers, dass Anthimus dem Kaiser sein Priestergewand zurückgab und „dahin ging, wo die Kaiserin ihn schützte“ (Liber. brev. c. 21; Joh. Ephes. bei Land, Anecd. II, 388). Mennas ward sein Nachfolger. Man verlangte aber eine dogmatische Aburteilung. Archimandriten und Mönche in Konstantinopel, Mönche und Bischöfe des Ostens, die sich in der Hauptstadt zusammenfanden, klagten den Anthimus der Ketzerei an, und Agapet erklärte ihn für exkommunizirt und der priesterlichen Würde verlustig so lange er sich nicht gereinigt. Nachdem dann Agapet in Konstantinopel gestorben (22. April 536), wurde zur Entscheidung unter Mennas jene durch die Menge erhaltener Aktenstücke wichtige Synode (Mai und Juni 536) gehalten, welche Anthimus, der sich aus seiner Verborgenheit nicht herauslocken ließ, exkommunizirte, nicht minder, nachdem man sich der Zustimmung des Kaisers versichert, die monophysitischen Häupter, Severus, Petrus von Apamea ꝛc.; das Edikt Justinians vom 6. August schloss Anthimus und Severus von der Hauptstadt aus, sie sollen in der Einsamkeit sich stille halten, ihre Schriften denen des Porphyrius gleich vernichtet werden, Abschreiber derselben die Hand verlieren. Eine Synode in Jerusalem schloss sich der Verurteilung des Anthimus an. — Um dieselbe Zeit hatte Theodora ihren Einfluss in Ägypten geltend gemacht in der Einsetzung des Severianers Theodosius als Bischof, dem aber bald von der extremen (julianistischen) Partei Gajanus entgegengestellt wurde. Nach wechselndem Erfolg wich Theodosius, kam nach Konstantinopel und wurde, da er hier nicht zur Beschwichtigung des Kaisers die Synode von Chalcedon anerkennen wollte, fallen gelassen, blieb aber unter Theodoras Schutz in der Nähe der Hauptstadt, der wichtigste Mittelpunkt monophysitischer Agitation, und noch lange das verehrte Haupt *). Ein Mönch aus Tabennä, Paulus, der jene Bedingung erfüllte, wurde von Mennas unter Anwesenheit der Vertreter der Patriarchen von Antiochien und Jerusalem für Alexandrien geweiht und von Justinian auch mit politischen Befugnissen ausgestattet, fand aber keinen Boden und missbrauchte seine Gewalt so, dass der Kaiser durch Vermittelung des Pelagius (des nachmaligen Papstes) seine Absetzung durch die Patriarchen des Ostens auf der Versammlung zu Gaza veranlasste (341 oder 342). Auch auf Rom hatte inzwischen Theodora ihre Pläne gerichtet. Nach Agapets Tode zog sie dessen in Konstantinopel mit anwesenden Diakon Vigilius an sich, der sich für den Fall seiner Erhebung auf den römischen Stul verpflichtete, „die Synode“ (d. i. die chalcedonensische) zu beseitigen und mit Theodosius, Anthimus und Severus in Gemeinschaft zu treten; sie versprach Geld und die erforderlichen Befehle an Belisar. Vigilius erklärte sich über seinen Glauben befriedigend, fand aber in Italien bereits Silverius (Son des früheren Bischofs Hormisdas) gewält. Aber Belisar, der im Dezember 536 in Rom mit letzterem verhandelte und keine Bereitwilligkeit für die Wünsche der Theodora bei ihm fand, bemächtigte sich seiner (er kam aus dem Palatium auf dem Monte Pincio nicht wider zum Vorschein) und schickte ihn nach Patara in Lycien in die Verbannung; angebliche verräterische Verbindung mit den Goten boten den Vorwand. Vigilius wurde unter Belisars Schutz (29. März 537) geweiht. Justinian, durch den Bischof von Patara benachricht, ließ zwar Silverius nach Rom zu einer ordnungsmäßigen Untersuchung

*) Er lebte noch als Liberatus s. breviarium schrieb, c. 566.

zurückkehren. Aber Theodora brachte es mit Hilfe des Pelagius dahin, daſs Silverius dem Vigilius ausgeliefert wurde und wider verschwand (er soll auf der Insel Pontiä Hungers gestorben sein). Vigilius schickte jetzt sein die zwei Naturen in Christo verwerfendes, die Antiochener verdammendes Bekenntnis (Liberat. br. 22) an Theodosius, Anthimus und Severus, verlangte aber von ihnen Geheimhaltung, um one Aufsehen weiter wirken zu können. Dem entspricht, wenn anders das Bekenntnis bei Pitra (Spic. Sol. IV, p. 12; Jaffé, 2. ed. Nr. 908) dem Vigilius und ungefär dieser Zeit angehört, daſs er gleichzeitig offiziell sich zum chalcedonensischen Glauben bekennt. Wie dem aber auch sei, seine Versprechungen an Theodora hielt er nicht (s. die Briefe Nr. 910 u. 911). Die weiteren mit Rücksicht auf die Monophysiten von Justinian versuchten Maßregeln spielen sich in den besonderer Behandlung unterliegenden Streitigkeiten (dem theopaschitischen, indirekt auch dem origenistischen und besonders dem Dreikapitelstreite) ab, worauf hier zu verweisen.

Alle Versuche, die Monophysiten zu gewinnen oder eine Union mit ihnen zu schließen, wenden sich an den moderirten Monophysitismus, dessen bedeutendster Repräsentant Severus ist; es ist die Richtung, welche auf Zenos Henotikon eingegangen war. Mit der Beseitigung desselben aber und der Verdrängung der Monophysiten unter Justin war auf dem Boden Ägyptens unter den vertriebenen Häuptern der innere Zwiespalt hervorgetreten. An der alexandrinischen Christologie, wie sie vor Allen Cyrill repräsentirte (s. d. Art. „Nestorius"), dem Stichwort: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* und der Abweisung der Zweiheit der Naturen wollte man festhalten. Die chalcedonensischen Bestimmungen, in der Tat eine durch das Extrem der Lehre des Eutyches hervorgerufene Reaktion der antiochenischen Lehre, bildeten den Stein des Anstoßes. Dabei verwarte sich aber der ältere Monophysitismus ernstlich gegen den Vorwurf des Eutychianismus. So wenig wie Cyrill wollte man leugnen, daſs das vom Logos angenommene Menschliche desselben Wesens mit uns sei, oder daſs es eine vollkommene Menschennatur sei, geschweige daſs es zu doketischem Schein herabgesetzt werden sollte; auch Vermischung und Verwandlung des Göttlichen und Menschlichen will man nicht. Christus ist aus zwei Naturen zu Stande gekommen, deren Eigenschaften in abstracto unterschieden werden können; aber nach der Inkarnation soll nur von einer Natur geredet werden dürfen, weil die Festhaltung der Zweiheit als zweier selbständiger Faktoren die Vorstellung zweier Subjekte oder individuellen Wesenheiten mit sich bringe. Man fand es besonders anstößig, wenn Leos berühmter Brief aus der bleibenden Eigentümlichkeit jeder Natur folgerte, daſs auch in der Einheit der Person jede Natur das ihr Eigentümliche wirke, wenn auch in Gemeinschaft mit der anderen. Gerade daſs den beiden Naturen verschiedene natürliche Wirkungen (*ἐνέργειαι*) zugeschrieben werden, spalte den einen Christus in zwei *πρόσωπα*, denn niemals wirke eine Natur, die nicht in sich subsistirt; Zweiheit der Naturen wird Zweiheit der Hypostasen. So vor allem Severus, der nur die Cyrillsche Lehre rein halten will. Im Anschluſs an Cyrills Stichwort wie an des Areopagiten Rede von dem *ἀνδρωθεὶς θεός* und dessen neuer gottmenschlicher Aktion (*θεανδρικὴ ἐνέργεια*) konstruirt er von der in sich fertigen göttlichen Natur und Person des Logos aus, der vermöge der Hinzunahme des Fleisches und zwar des vernünftig beseelten, Fleisch, Mensch wird, als Mensch aus dem Weibe hervorgeht und Einer bleibt, da er wegen der unzerreiſsbaren Einigung den Leib als seinen eigenen hat und das Fleisch unbeschadet der Erhaltung seiner natürlichen Eigentümlichkeit (*ἰδιότης ἡ κατὰ φύσιν*) umgestaltet und verklärt in seine eigene Herrlichkeit und Wirksamkeit *). Die vereinigten Elemente bilden nur eben eine Synthesis, sind nicht mehr als für sich subsistirende Monaden anzusehen, sondern bilden eine zusammengesetzte Natur (und gottmenschliche Hypostase), auf welche alle Tätigkeiten zu beziehen sind. Als Analogie

*) Sev. *λόγ. φιλαλ.* bei A. Majus, Scr. vett. n. coll. VII, 1 p. 286a: *μετεστοιχείωσεν*, was, wenn man gerade den cyrillischen Sprachgebrauch (s. Suicer s. v. *μεταστοιχείωσις*) beachtet, nicht in Widerspruch tritt mit der Abweisung der *τροπή*.

wird herangezogen die oft verglichene, jetzt aber der chalcedonensischen Lehre bedenklich werdende: der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt, welche, an sich sehr verschiedene Naturen, nun die eine Natur des Menschen bilden. Im wesentlichen so auch Philoxenus (s. Baur, Dreieinigkeit, II, 45 f.). Von der Einheit der Natur des Gottmenschen geht aber der ebenfalls nach Ägypten geflüchtete Bischof von Halikarnaß, Julian, zu der Einheit des Wesens (οὐσία) und der Eigentümlichkeit (ἰδίωμα, ποιότης) fort (Anathematism. bei Gieseler II, 5 vergl. mit den polemischen Stellen des Severus ebd. I, 20 f.). Den Severianern oder Theodosianern (vgl. d. oben genannten alexandr. Bischof) treten die Julianisten gegenüber. Der Streit entbrennt über die von Julian vertretene Lehre von der Unvergänglichkeit (Aphtharsie) des Leibes Christi, die seiner Partei von den Gegnern den Namen der Aphthartodoketen, Phantasiasten, einträgt, den sie mit dem Vorwurf der Phthartolatrie bei den Severianern zurückgeben. Indem die Severianer die Aphtharsie dem erhöhten Zustande des Gottmenschen vorbehalten, wollen sie sein irdisches Leben den natürlichen Lebensgesetzen (Hunger, Ermüdung) noch unterworfen denken und für das Leiden des Gottmenschen, welches auch ihnen ein freiwillig übernommenes ist, doch die Anknüpfung in der natürlichen Leidensfähigkeit des Leibes festhalten *). Dagegen schieben die Julianisten die Homousie des Leibes Christi mit dem unsern gleichsam auf den einzigen Moment der Fleischesannahme zurück, und denken schon von da den Leib Gottes als vom Wesen der göttlichen Natur angeeignet **); wäre der Leib Christi noch vergänglich, so bestände ein wesentlicher Unterschied, wir würden zwei Naturen lehren, eine vergängliche und eine unvergängliche, eine welche nicht Leib ist und eine welche Fleisch ist. Aber der Leib ist vielmehr Gottes, des Logos, der wirklich leidet, aber nicht auf die Weise, wie andere Menschen, nicht aus natürlicher Notwendigkeit, sondern durch freiwillige Übernahme. Zurückgegangen wird dabei auch darauf, daſs ja Tod und Vergänglichkeit erst durch die Sünde in die menschliche Natur gekommen sei, worauf sich auch Philoxenus bezieht, bei dem aber diese Instanz nicht dieselbe Tragweite hat, wie bei den Julianisten. Mit der Stellung der Severianer hängt weiter zusammen, daſs sie trotz der behaupteten Einheit der Natur wider sehr weit gehen in der Beschränkung der Beziehung des Leidens Christi auf die menschliche Seite. „Der Logos litt das unserer Natur gemeinsame Leiden, nämlich am Fleisch, obwol er von Natur das Leben ist; er offenbarte also unsere Natur und die göttliche". Ja: „Emmanuel, sofern er Gott; litt scheinbar (δοκήσει), sofern er Mensch, in Warheit" (A. Mai l. l. p. 288). Die julianistische Richtung muſste dem gegenüber gerade die Paradoxie des Ausdrucks schärfen; sie ist in dieser Beziehung vorbereitet durch Dioskur, den Gönner des Eutyches und Timotheus Äluros (s. Baur II, 42 ff.). Auf die höchste Spitze getrieben, bis zum krassen Widerspruch in sich, erscheint bei einem Teil der Julianisten oder Gajanern die Behauptung, daſs der Leib Christi vom Momente der Vereinigung nicht nur unvergänglich, sondern auch ungeschaffen sei (Aktisteten, die ihren Gegnern Ktistolatrie vorwarfen). Anderseits ging innerhalb der Severianer der Gegensatz gegen diese Aufhebung alles Unterschiedes so weit, daſs ein Teil derselben schon unter dem Bischof Timotheus v. Alex. († 535), dann bei Theodosius, wärend dieser sich in der Hauptstadt aufhielt (c. 537), dem Diakon Themistius zu der Annahme folgt, daſs wie der Leib Christi den natürlichen Bedingungen unterworfen, so auch die menschliche Seele als nicht allwissend gedacht werden müsse (Agnoeten), mithin der Satz, daſs die eine gottmenschliche Energie das eine auf göttliche Weise, das andere auf menschliche wirke, auch auf die Betätigung der Erkenntnis Anwendung

---

*) S. die Worte des Theodosius bei A. Mai, Spicil. Rom. III, 711 und des Severus Schrift an Julian. Ebd. X, 169.

**) Vgl. die Auffassung der Differenz in der Stelle des Nik. von Methone, bei Vömel, Anecdota II, 11 sq. (Frankf. Gymnasialprogr. 1826), auf welche Ullmann hingewiesen (s. Baur a. a. O. II, 912). Sie stammt aber aus dem viel ältern Timotheus Presbyter (7. saec.) s. Andron. Demetracopulus, Bibl. eccles. I. Lips. 1866, p. κα'.

erleide (s. die Sätze bei A. Mai l. l. p. 73). Theodosius und andere traten dagegen auf. Innerhalb der monophysitischen Richtung also hier eine den Unterschied von Göttlichem und Menschlichem betonende Ansicht, welche sogar von den Anhängern des chalced. Konzils verworfen wurde. Dagegen wurde der alexandrinische Sophist Stephanus Niobes (Niobus) durch das Gefül des Widerspruchs zwischen der behaupteten Einheit der Natur und der dabei doch versuchten Festhaltung natürlicher Unterschiede des Göttlichen und Menschlichen zu der Behauptung getrieben, man müsse, wenn man nicht zu einer Zweiheit von Naturen getrieben werden solle, jeden Unterschied (des Menschlichen und Göttlichen) in Christo leugnen (Diaphoriten, nach Timoth. presb. de recept. haer. p. 397, wenn nicht statt dessen Adiaphoriten zu lesen ist. Dionys. Antioch. bei Assemani Bibl. or. II, 72 sq.). In Alexandrien trat Damianus (s. d. Art. Bd. III, S. 466) ihm entgegen. Zu allen diesen Differenzen kam noch die im Schoße der Monophysiten gleichzeitig auftauchende tritheistische Streitigkeit, in welcher die Namen des Johannes Askusnages, Johannes Philoponus (s. d. Art.), des Konon, Eugen u. a. hervortreten, und welche eine besondere Darstellung erheischt (s. Schönfelder im Anhang seiner Übersetzung des persönlich an dem Streit beteiligten Joh. von Ephesus). Auch dieser zeigte wie unter Justinian fort und fort die monophysitischen Bestrebungen in der Hauptstadt festen Boden behielten. Von hier aus war, von jenem Theodosius (s. o. S. 245) geweiht, jener Erneuerer des östlichen Monophysitismus, der große Jakob (s. d. Art. „Jakobiten" Bd. VI, S. 455) ausgegangen, hier lebte lange Jare in engster Beziehung mit Justinian Johannes von Ephesus (s. d. Art. Bd. VII, S. 40); in Theodoras Auftrag ging jener monophysitisch gesinnte Presbyter Julian missionirend zu den Nobades (Nubien) in der Nachbarschaft der Thebais, und später nach Theodoras Tode Longinus eben dahin und zu den südlicheren Alwadiern (Joh. v. Ephes. Kirchengesch. IV, 6 ff. 47 f. ergänzt wesentlich die Angaben bei Assem. Bibl. or. II, 329 sq. Vgl. Dillmann, Die Anfänge des axumitischen Reichs, Abh. der Ak. d. W., Berlin 1879, S. 222). Durch Theodora fanden endlich in Kostantinopel und rings umher in Klöstern monophysitisch gesinnte Mönche und besonders Nonnen Schutz, welche aus den östlichen Ländern (Antiochien, Isaurien, Cilicien, Kappad.) vertrieben waren *), wie auch am Hofe der Monophysitismus durch sie begünstigt wurde. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Justinian noch kurz vor seinem Tode in seiner unglücklichen Leidenschaft für dogmatische Festsetzungen sich (angeblich von den Origenisten, Eustr. vita Eutychii Acta SS. Apr. I app. p. 59. Vgl. ob. Bd. III, 694) bereden ließ, die extrem monophysitische Meinung der Aphthartodoketen sanktioniren zu wollen (564). Der Patriarch Eutychius (s. d. Art. Bd. IV, S. 417) widersetzte sich und wurde beseitigt; an seine Stelle trat Johannes von Sirimis (Sarmin) bei Antiochien, Apokrisiarius des dortigen Bischofs in Konstantinopel, unter dessen Vorsitz eine Synode den Eutychius unter allerlei Vorwänden absetzte. Durch ein Edikt suchte nun Justinian die Lehre der Aphthartodoketen den Bischöfen des Reichs aufzudrängen, fand aber den stärksten Widerstand und an dem damaligen orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Anastasius (Sinaita, s. d. Art. Bd. I, S. 372) einen entschiedenen Bekämpfer, dessen Absetzung nur durch den dazwischen tretenden Tod des Kaisers vereitelt sein soll.

Sein Nachfolger Justin II. ließ die Sache fallen. Über 40 Jare hatten, nach Angabe des Johannes von Ephesus (I, 4 u. 5), die Monophysiten in der Hauptstadt und Umgegend ungestört ihre kirchlichen Versammlungen halten können, als im 6. Jare des Kaisers (371) andauernde Verfolgungen und Plackereien, um sie zur Vereinigung zu bringen, begannen, für welche derselbe Schriftsteller, den wir darüber eine Menge lebendiger individueller Züge verdanken, besonders den Bischof Johannes verantwortlich macht, der gierig wie ein Wolf nach dem

---

1) Dies der ware Sinn von Joh. Ephes. I, 10 od. Car. p. 7, welche bei Schönfelder schlecht widergegeben ist. Ich verdanke diese Berichtigung wie mehrere andere aus syrischen Texten geschöpfte Angaben der Güte meines lieben Kollegen Prof. Hoffmann in Kiel.

Blute der Lämmer (I, 57). Die Versammlungsorte wurden geschlossen, die Kleriker und Bischöfe verhaftet, die Klöster visitirt und ihre Insassen gedrängt, mit den Orthodoxen (den Synodikern) zu kommuniziren und Kaiser und Kaiserin beteiligten sich persönlich an den Gewinnungsmaßregeln. Im Verlauf der Maßregeln ging Johannes dazu fort, monophysitische Kleriker, die sich unterworfen hatten und rezipirt waren, hinterher noch ihrer Würden zu entkleiden und aufs neue zu weihen, wogegen sich doch der Kaiser erklärte. Langwierige, mehrere Jare sich hinziehende Verhandlungen fanden statt mit eingezogenen monophysitischen Bischöfen, darunter Paulus von Antiochien und Johannes von Ephesus selbst, die man unter Berufung auf den Kompromiss, welchen einst Cyrill und Johann von Antiochien geschlossen hatten, zu einer Vereinigung bringen wollte (Joh. Eph. I, 17 sq.). Das Edikt Justins II. (Evagr. V, 4) ist aus diesen Versuchen hervorgegangen. In dem ursprünglich ihnen vorgelegten Edikt war den Monophysiten manches nach ihrem Sinne, anderes nicht annehmbar. Sie durften ihre Bemerkungen und Vorschläge machen, und nach Johannes v. Ephes. wäre der Kaiser bereit gewesen, sie anzunehmen, aber der ganze Schwarm „der Nestorianer und Seminestorianer" geriet darüber in Aufregung, „sie summten wie ein Wespenschwarm". Daher wurde nur weniges aufgenommen, und durch den Schlussſatz, der auch nach Evagrius die Einigung hinderte, ausgesprochen, dass die bisherige Gewonheit und Gestalt in der Kirche unverändert bleiben müsse, was nur auf verschleierte Festhaltung der chalcedonensischen Synode bezogen werden konnte. Da alles auf sie eindrängte, auch die Anhänger des Monophysitismus in der hohen Gesellschaft mit der Starrheit der Bischöfe unzufrieden waren, ließen sie sich zum teil in Hoffnung darauf, dass die chalcedonensische Synode stillschweigend fallen gelassen werde, zum Eingehen der Kirchengemeinschaft herbei; aber nun rückte Johannes von Konstantinopel erst mit der Schwierigkeit heraus: „wenn der römische Bischof es zugibt, geben wir die Synode auf; denn euretwegen können wir uns nicht von Rom trennen". Darin sahen sie eine Täuschung, traten wider zurück und wurden verbannt oder in Haft gehalten. Nur Paulus von Antiochien blieb länger in der Gemeinschaft und erlangte ein dem Johannes v. Konstantinopel schon bedenklich werdendes Ansehen beim Kaiser, schließlich aber floh er, fand Zuflucht bei dem Araberfürsten Mundar und wurde nach mehreren Jaren von Jakob und seiner Synode wider in die monophysitische Kirchengemeinschaft aufgenommen. Obwol die Bemühungen des Johannes in Konstantinopel nicht one Erfolg blieben, tauchten doch in der letzten Zeit desselben und des geisteskranken Justin die monophysitischen Gemeinschaften wider auf, und obwol Tiberius als Cäsar, dann als Mitkaiser und endlich (seit Ende 578) als Alleinherrscher nicht sehr eifrig scheint, kommt es doch zu Verfolgungen. An Johannes Stelle trat nun wider der nach Amasea in sein heimisches Kloster verbannte Eutychius als Bischof von Konstantinopel ein (s. d. Art. Eutychius), der, obwol in der Auferstehungslehre selbst einer innerhalb der Monophysiten aufgetauchten Ketzerei verfallend — Joh. von Ephes. sieht ihn als einen leicht bestimmbaren Schwachkopf an (III, 17) — im Gegensatz gegen die Monophysiten sogar wider bis zur Verwerfung der theopaschitischen Formel vorgeht (ebd. II, 52, III, 19) und unter andern die Zerstörung eines gottesdienstlichen Lokals der Monophysiten im kaiserlichen Palast der Marina veranlasst. Unter Kaiser Mauritius aber und dem Patriarchen Johannes (Jejunator) hören diese Maßregeln auf. Unter den Monophysiten hatten unterdessen auch abgesehen von den bezeichneten Lehrdifferenzen, vielfache Spaltungen stattgefunden wegen streitiger Bischofswalen, die tiefgreifendste und von Joh. von Ephesus tief beklagte zwischen Jakob und Paulus von Antiochien. Von der Hauptstadt aus bemühte man sich mit der Beilegung, und unter den Augen des Kaisers Tiberius konnte hier um 580 eine Versammlung beider Parteien stattfinden unter dem Schutz des durch seine militärischen Verdienste beim Kaiser einflussreichen arabischen Häuptlings Mundar bar Charet (Joh. Eph. IV, 39 f.), wobei auch Damianus aus Alexandrien erschien.

Immer entschiedener aber vollendete sich nun die Lostrennung des selbstän-

digen monophysitischen Kirchenwesens, wie es die jakobitische, die koptische und abessinische und die armenische Kirche repräsentiren (s. die betr. Artikel).

An die theologische Beurteilung des Monophysitismus von seiten der orthodoxen Kirchenlehrer wird in dem Artikel Monotheletismus angeknüpft werden.

Litteratur: Evagrius h. eccl. ll. II—V, welcher Zacharias von Mityl. benutzt; dessen histor. Fragmente bei Assemani Bibl. Orient. II, 55 sqq. und A. Mai, Script. VV. nova Coll. X. — Theodori lect. fragm. hinter des Valesius Ausgabe von Theodoret, Evagr. u. s. w. Liberati breviarium causae Nestor. et Eutych. ed. Garnerius, Par. 1675 (bei Mansi IX, 659 sq., Gallandi XII, 119 sq.). — Breviculus histor. Eutych. (bei Mansi VII, 1060 sq.), Joh. Ephes. hist. eccl. syr. bei Cureton, the third part of the eccl. hist. of J. B. of Eph., Oxford 1853, 4°, engl. von R. Payne Smith, Oxf. 1860, deutsch von Schönfelder, München 1862. Dazu noch wenig Benutztes von ihm (s. d. A. Joh. v. Ephesus Bd. VII, S. 40) u. a., bei Land, Anecd. Syr. — Cyrilli Scythop. vita S. Euthymii abb. in Coteler. mon. eccl. gr. II, 200 sqq., kürzer und wol ursprünglicher in Analecta gr. ed. Lopin. Montfauc. etc., Par. 1688. — Die wichtigen Schriften des Leontius Byz. s. in dem Art. VIII, S. 593. — Theophanes chronogr. ed. Fr. Combef., Par. 1655 sq. (auch in den Script. Byz. ed. Niebuhr). Procopius, hist. arcana u. a. Die Chronisten Marcellinus, Viktor Tunnunens., Malala u. a. — Die Akten und Papstbriefe bei Mansi, Coll. ampl. t. VII—IX, die Papstbriefe am besten bei Thiel, Epistolae Rom. Pontif. I, Braunsb. 1867. — Zur dogmat. Frage: Timoth. presb. de receptione haeret. bei Coteler. Monum. eccl. gr. II, 377 sq Die von A. Mai, Scr. vet. nov. coll. VII veröffentlichten: Patrum doctrina de verbi incarn.; Leontii Hieros. aporiae; Anastasii presb. adv. Monoph. et Monoth.; Eustachii monach. ep. ad Timoth. schol. de duab. nat.; Justiniani imp. (vielm. eines Bischofs) tractatus. — Die Exzerpte aus Eulogius bei Photius cod. 225—227. 230 und aus Ephraem. Ant. ebd. 228. 229; aus Euseb. ep. ebd. 162; aus Joh. Scythopol. ebd. 95. 107. 231. Anastasius Sin. ὁδηγός adv. Aceph. ed. Gretser, Ingolst. 1606, 4°. Dazu die Quellenangaben in den einzelnen oben citirten Artikeln, und vieles bei Assemani Bibl. Orient. II. Gelasius de duab. nat. in Christo adv. Eus. et Nest. bei Thiel, l. l. Vigilius Taps. adv. Nestor. et Eutych. ll. 5 in den opp. ed. Chifflet Divion. 1664, 4° (Migne, Ser. lat. t. 58). Rusticus adv. Acephalos bei Migne 67. — Johann. Damasc. in seinem Hauptwerk und einigen besonderen Abhandlungen bei Le Quien I, 397 ff. 521 ff. 570 f. Walch, Ketzergeschichte, Bd. 6—8; Schröckh, Bd. 18. Gieseler, Comment. qua Monophys. . . . opin. . . illustrantur. Part. I et II. Gott. 1835. 1838; Baur, Dreieinigk. II; Dorner, Entwicklungsgesch. II; H. Schultz, Die Lehre von d. Gotth. Christi, Gotha 1881, S. 101 ff. **W. Möller.**

Monotheismus, s. Theismus.

Monotheleten, s. am Schlusse des Bandes.

Monstranz, Monstrantia, monstrum, ostensorium, expositorium heißt zunächst der Behälter für Reliquien (phylacterium, arca, arcula), womit diese dem Volke gezeigt und zum Kusse dargereicht werden können. Die Akten des h. Quirinus berichten von einer viereckigen silbernen monstrantia, welche das Blut des Märtyrers in einem Krystallglase eingeschlossen enthielt. Die Kathedrale von York hatte ein monstrum cum ossibus S. Petri in Beryl. (Du Fresne Gloss. s. h. v.). Eine spezifische Bedeutung erhielt die Monstranz als Behälter der konsekrirten Hostie, nachdem seit dem 13. Jarhundert die Lehre von der Transsubstantiation kirchlich festgestellt, die Elevation der Hostie zur Anbetung und die Aussetzung derselben gefolgt, das Fronleichnamsfest und der feierliche Umzug mit ihr eingefürt war. Handelte es sich hiebei um den Triumph der Kirche, so fand sich auch die Kunst verpflichtet, in Ausgestaltung des Behälters für das sanctissimum selbst auch Triumphe zu feiern. Wie die Baukunst des 13. und 14. Jarhunderts ihr Höchstes in den zum Himmel aufgipfelnden Türmen zu leisten sich bestrebte, so gab der gotische Turm auch das bedeutsame Vorbild für das Gehäuse des über alle Güter der Kirche hinausragenden „hochwürdigsten Gutes“. Die Monstranz wurde ein

tragbares Türmchen mit einem zierlichen Fuß und Knauf, darüber erheben sich in der Regel drei fein durchbrochene Spitzen, von denen die mittlere höher aufragt, wärend die seitlichen nach unten konsolenartig abgeschlossen sind. Die reicheren Monstranzen bauen sich mit Fialen, Streben, Krabben, Kreuzblumen und Maßwerk aller Art auf und schmücken sich mit Engel- und Heiligenfiguren, Abendmals- und Passionsscenen in Rund und Relief, aus Schmelz, Perlen und Edelsteinen. In der Mitte der Monstranz befindet sich ein halbmondförmiger zwingenartiger Halter (lunula) für die Hostie, derselbe ist von einem Cylinder aus Krystall oder Glas umschlossen. So wurde die Monstranz ein tragbares Sakramentshäuschen, tabernaculum gestatorium, und zwar, wenn nicht ganz aus Gold oder Silber, so doch vergoldet. Die Statuten des Erzbistums Prag von 1605 tit. XVIII verordnen geradezu: Monstrantia ad exponendam vel in processionibus deferendam hostiam magnam, si non ex auro, aut argento, saltem ex aurichalco bene aurato refulgeat et velo vel peplo congruo ornata sit. Doch wurden Monstranzen für ärmere Kirchen auch bloß aus vergoldetem Kupfer gemacht. Im Dom zu Freising ist sogar eine hölzerne, freilich sehr reiche, fast 5 Fuß hohe aus dem 15. Jarhundert. Eine ebenso große aus Metall ist im Dom zu Ratibor und zu Vallendar, mit zwei Handhaben versehen, um von zwei Personen auf den Altar gehoben zu werden. Zu den größten und schönsten gehören die im Dom und in der Kolumbakirche zu Köln, in St. Godehard zu Hildesheim, auf Schloss Sedlitz in Böhmen. (Diese abgebildet in Lübkes Vorschule zum Studium der Kunst, 5. Aufl.) Auch zu Hall in Tyrol ist eine fast 5 Fuß hohe Monstranz. Eine sehr schöne und reiche gehört der Kirche zu Tiefenbronn bei Pforzheim. Man kennt keine frühere, als aus dem Anfang des 14. Jarhunderts. Die glänzendsten entstanden im 15., einzelne noch im 16. Jarh., in welchem statt der Turmform auch die Medaillenform aufkommt. Die ausgebildete Renaissance setzte an die Stelle des Turmes eine Sonne, welche die Hostie mit einem Stralenkranz gleich einem Nimbus umgibt. Mit mehr oder weniger Geschmacklosigkeit gab die verfallende Kunst der Monstranz auch die Gestalt eines Blattes oder eines anderen naturalistischen Gegenstandes, der auf einem Fuße ruhend umhergetragen und aufgestellt werden kann. — Die Monstranz wird benedicirt und darf nicht mit ungeweihten Händen berürt werden. Diebstahl derselben ist mit dem Feuertode bedroht. Der Hauptaltar einer Kirche hat wenigstens eine nur zu ihm gehörige Monstranz, öfter haben auch Nebenaltäre ihre besonderen. — Die evangeliche Kirche hat mit der Transsubstantiation die Anbetung des venerabile verworfen also auch die Monstranz abgetan. Luther erklärt: „Da tut man alle Unehre und Schmach dem heil. Sakrament, dass man's zum Schauspiel umträgt und eitel Abgötterei damit treibt". In der griechischen Kirche wird die Monstranz sargänlich gebildet nach Otte, Archäol. Wörterbuch, 1877. **H. Merz.**

Montalembert (Charles-Forbes-René, Graf von), der hervorragendste Vertreter der liberalen katholischen Partei in Frankreich, wurde in London geboren den 15. April 1810 und starb in Paris den 12. März 1870. Sein Vater, Marc René, hatte unter Condé gegen die Revolution gekämpft, und war nach Auflösung dessen Heeres in englische Dienste getreten, woselbst er sich mit der einzigen Tochter des James Forbes (von den irischen Grafen Granard abstammend) verehelichte. Von James Forbes erhielt er eine vortreffliche Erziehung; nach dessen Tod (1819) ließ ihn sein Vater, der unterdessen Pair de France geworden, nach Paris kommen. Er hatte von Jugend auf ein frommes Gemüt. Von seiner ersten Kommunion sagt er: „Zum ersten Male habe ich an diesem Tage begriffen, dass das Sterben lieblich sein könne"; und den Priester, der ihn zu derselben zuließ, nannte er später „seinen ersten Woltäter nach seinem Großvater". Der Verkehr mit seinen Mitschülern in dem College Sainte-Barbe hatte nichts anziehendes für ihn: „In der Unterhaltung dieser jungen Leute, schrieb er, die doch von den Vorzüglichsten sind, herrscht eine Gottlosigkeit und eine Unzucht, die mich erschrecken". Als im Jare 1828 sein Vater zum französischen Botschafter in Schweden ernannt wurde, folgte er ihm nach Stockholm und schrieb, kaum 20 Jare

alt, einen bemerkenswerten Artikel über Schweden in die Revue française. Er begeisterte sich für den großen Iren O'Connel, welcher damals Katholizismus und Freiheit zu vereinigen strebte, und den er auf einer Reise nach Irland besuchte; schon zu jener Zeit reifte in ihm der Gedanke, O'Connels Rolle in Frankreich zu spielen. Im Jare 1830 verband er sich mit Lamennais, dem er mit der größesten Verehrung anhing, wurde sein Mitarbeiter am Avenir (s. d. Art. „Lamennais“ Bd. VIII, S. 379) und eröffnete mit Lacordaire den Feldzug für die Lehrfreiheit, gegen das Monopol des States und der Universität *). Lacordaire eröffnete eine freie Schule, an welcher Montalembert und de Coux mit ihm den Unterricht erteilen sollten. Tag und Stunde der Eröffnung wurden im voraus im Avenir angezeigt. Erst am zweiten Tage schritt die Polizei ein. Lacordaire protestirte im Namen der Eltern, und die Lehrer wie die Schüler wichen nur der Gewalt. Da durch den Tod seines Vaters Montalembert in die Pairskammer eingetreten war, musste das gerichtliche Verfaren gegen die drei Lehrer vor diese Kammer gezogen werden; am 19. Sept. 1831 wurde die Sache verhandelt vor einer großen Zuhörermenge in den Tribünen. Montalembert hatte am Morgen dieses Tages die Kommunion genommen. Auf die übliche Frage nach Stand und Alter antwortete er: „Charles, Graf v. Montalembert, 21 Jare alt, Schulmeister und Pair de France“; er hielt sodann eine glühende Verteidigungsrede, wo er sich, als Vertreter der katholischen Partei, gegen den Unglauben und die ansteckende Zweifelsucht erhob, die in der Universität herrschten; letztere nannte er: „une créature de la Convention et de l'Empire“. Nachdem noch Lacordaire gesprochen, wurden sie zur gelindesten Strafe (100 Franken Geldbuße) verurteilt; es war dies eher ein Sieg als eine Niederlage. In demselben Jare hatte er die Bekanntschaft von Fr. von Swetschine gemacht, die er oft zu Rat zog und die später nicht one Einfluss auf ihn war. Er lernte auch den Polen Adam Mickiewitz kennen, dessen „Polnische Pilger“, zu welchen er eine Vorrede schrieb, er ins Französische übersetzte. Als die Encyclika des 15. Aug. 1832 Lamennais und seine Freunde verurteilte, konnte Montalembert nur mit Mühe, durch den Einfluss von Lacordaire und Fr. v. Swetschine dazu gebracht werden, dass er sich von demselben lossagte; den 8. Dez. 1834 schickte er endlich ein kategorisches Unterwerfungsschreiben an den Kardinal Pacca ab.

Montalembert brachte sodann einige Jare auf Reisen zu, namentlich in Italien und in Deutschland, hielt sich längere Zeit in München auf, wo ihn Schelling, Görres und Baader anzogen; er trat in Verkehr mit Heß, Schnorr, Cornelius u. a.; ferner mit den Brüdern Grimm, Otfr. Müller, Heeren, Schlosser, Creutzer, Mittermeyer, Raumer, Wolfgang Menzel u. a. Er studirte vornehmlich die rel. Kunst und die Legenden der Vorzeit und zeigte eine besondere Vorliebe für die Kunst des Mittelalters: „Vor allem, schreibt er, ist sie eine katholische; sie ist die imposanteste Offenbarung der Kirche, deren Kind ich bin, die glänzendste Schöpfung des Glaubens, den mir meine Väter hinterlassen haben. Ich betrachte die alten Denkmäler des Katholizismus mit ebenso viel Liebe als die Leute, welche ihr Leben und ihr Geld hingaben, um sie zu gründen; für mich vertreten sie nicht bloß eine Idee, eine Epoche, einen Glauben, die längst erloschen; es sind im Gegenteil die Symbole dessen, was am meisten Leben hat in meiner Seele“. (Du Vandalisme et du Catholicisme dans l'Art.) „Man muss, schreibt er ferner, die Zeiten des Glaubens, die man so verleumderisch Zeiten der Finsterniß genannt hat, wider zu Ehren zu bringen . . . Dass man die Geschichte der katholischen Jarhunderte so sehr vergessen und verachtet hat, das ist die Haupturſache des Sieges der Häresie und der Gottlosigkeit in den letzten Zeiten . . . . Wir müssen das, was die Seele der katholischen Gesellschaft war, widerum würdigen lernen, glauben, was sie glaubte, lieben, was sie liebte, fülen,

---

*) Das Wort Universität wird in Frankreich in einem anderen Sinne als in Deutschland gebraucht. Die Université de France begreift das ganze Unterrichtswesen und hat Akademieen und Fakultäten.

was sie fülte. Man muſs auch ihre Überlieferungen und ihre Legenden, den blühendsten Zweig der Traditionen, widerum würdigen lernen . . ." Die Frucht dieser Reisen und Studien war die Lebensbeschreibung der heil. Elisabeth von Ungarn, die 1836 erschien. „In Montalemberts Geist, schreibt dessen Biograph und Freund Foisset, der ihn wol am besten gekannt hat, war nicht die geringste Spur von Rationalismus; der Glaube war ihm angeboren. Die Lebensgeschichten der Heiligen des Mittelalters bezauberten seine Phantasie und feuerten seine Frömmigkeit an; er stellte keine weitere Prüfungen an, er war unter dem Zauber. Dieses so herzliche und unbedingte Sichgehenlassen (laisser aller) ist es gerade, was seiner Geschichte der h. Elisabeth ihren eigentümlichen Reiz verleiht". Darnach können wir aber auch ermessen, was wir von seinem historischen Sinn zu halten und zu erwarten haben. — Im Jare 1836 vermälte sich Montalembert mit einer Tochter des Grafen Felix de Mérode, welcher das Haupt der katholischen Partei in Belgien war. Im Monat Oktober 1842 muſste er sich, wegen der Gesundheit der Gräfin, nach der Insel Madeira begeben, woselbst er nahe an zwei Jare blieb, wärend welcher Zeit er jedoch seine politische Tätigkeit fortsetzte, indem er mehrere Broschüren über die brennenden Tagesfragen schrieb.

In der Pairskammer war er der Vorkämpfer des Katholizismus; doch trennte er sich von der legitimistischen Partei und verhehlte nicht seine Sympathie für die aus der Julirevolution hervorgegangene Monarchie. Sein Streben war, für die katholische Kirche die verlorene geistige Macht wider zu gewinnen. Lacordaire predigte damals mit großem Erfolg und zog alle Gebildeten an, sodaſs Montalembert die besten Hoffnungen hegte, das Land wider unter den Einfluſs der Religion zu bringen. Er wollte eine festorganisirte katholische Partei gründen, fand jedoch wenig Anklang bei den Bischöfen, die vor der Einmischung der Laien in kirchliche und religiöse Fragen große Furcht hegten. In der Pairskammer verteidigte er in leidenschaftlichen Reden die Jesuiten, Polen, Griechenland, die Christen Syriens, Irland, den Sonderbund; immer trat die religiöse Frage in den Vordergrund: „Wir sind die Söne der Kreuzfarer, rief er einmal aus, und werden vor den Sönen Voltaire's nicht zurückweichen!" — Als Pius IX. den Stul Petri bestieg, hoffte Montalembert zuversichtlich den Sieg des liberalen Katholizismus; und als der neue Papst einige Reformen gewärte, nannte er ihn „den Abgott Europas" (später aber, als er die Unfehlbarkeit beanspruchte, „den Götzen des Vatikan"); auch der Papst sprach mit großer Achtung von Montalembert: „Sein Name allein ist ein Lob; dies ist ein vero campione". Die Februarrevolution von 1848 erfreute zuerst Montalembert, welcher hoffte, daſs sie zu Gunsten der Kirche ausfallen würde. Er wurde von dem Doubsdepartement zum Volksvertreter (représentant du peuple) in die Nationalversammlung gewält, und vertrat auch hier die Sache der Kirche; er bekämpfte das allgemeine Stimmrecht, trug viel zum römischen Feldzug bei, und verteidigte den Prinzen Ludwig Napoleon, der sich Rom günstig zeigte. Zum Lohn für ihren Beistand erhielt die katholische Partei 1850 ein neues Unterrichtsgesetz (Loi Falloux), durch welches die Schulen in die Hände des Klerus geliefert wurden. Der Statsstreich vom 2. Dezember 1851 überraschte wol Montalembert, doch trat er ihm bei, wurde Mitglied der Commission consultative, und von 1852—1857 des Corps législatif. Er muſste aber hier wie in seinen katholischen Bestrebungen erkennen, daſs er nur ein Werkzeug in den Händen Anderer gewesen und eigentlich für die Gegner der Freiheit und für die der Religion gearbeitet hatte. Diese Zeit nannte er selbst die betrübteste und verdienstvollste seines Lebens: „Ich allein verteidigte die Ehre und die Freiheit Frankreichs, one daſs mir jemand dafür Dank wuſste, ja one daſs nur irgend jemand im Volke darauf zu achten schien. Ich kämpfte als ein Verzweifelter, wie in einem Keller one Luft noch Licht". So sehr er die Freiheit liebte, hatte er ihr doch schlechte Dienste geleistet, da er sie nie gegen die Angriffe Roms offen zu verteidigen wagte. Als er sich von aller öffentlichen Tätigkeit zurückgezogen hatte, vertrat er den liberalen Katholizismus nur noch in der Zeitschrift le Correspondant. Er erkannte bald, daſs die kaiserliche Politik die weltliche Macht des Papstes bedrohte, und ante die verhängnisvollen

Folgen des italienischen Feldzugs; seinen Befürchtungen gab er in der Schrift: Pie IX et la France en 1848 et en 1859 Ausdruck. Als im Jare 1863 der liberale Katholizismus noch einmal auf dem Kongress von Malines sich zu erheben versuchte, hielt Montalembert eine begeisterte Rede: „Ich erkläre es also, ich habe einen unüberwindlichen Abscheu gegen alle Verfolgungen und Gewalttaten (supplices) die, unter dem Vorwand der Religion, an der Menschheit verübt werden. Die von katholischer Hand angezündeten Scheiterhaufen sind mir eben so sehr ein Greuel als die Schaffote, auf welchen die Protestanten so viele Märtyrer hingeschlachtet haben. Den Knebel im Munde eines Mannes, der mit reinem Herzen seinen Glauben predigen will, füle ich zwischen meinen eigenen Zähnen und er erfüllt mich mit schmerzlichem Entsetzen". Als eine Antwort darauf erschien im folgenden Jare der Syllabus mit der Erklärung, „dass der Papst sich unmöglich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur verständigen könne". Eine schmerzliche und langwierige Krankheit ertrug Montalembert mit der edelsten Geduld, und suchte Trost in den Studien seiner Jugend, daraus seine Histoire des Moines d'Occident (unvollendet geblieben) hervorging; es weht darin eine große Liebe für Christentum und Freiheit, jedoch vermisst man allzu sehr den kritischen Sinn, den jedes Geschichtswerk erfordert. Sein Lebensende wurde durch die Verherrlichung der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes getrübt, welche Lacordaire „la plus grande insolence qui se soit encore autorisée du nom de Jésus Christ" nannte. Er starb, ehe sie vollzogen wurde. Was hätte er getan, wenn er das Ende des vatikanischen Konzils erlebt hätte? Das kann man vielleicht aus folgendem Briefe schließen, den er am 9. Okt. 1869 an Lady Herbert schrieb: „Ich gehöre zur Opposition, so viel als nur möglich; jedoch bin ich entschlossen, was auch geschehen und so schwer es mir fallen mag, niemals die unverletzlichen Grenzen zu überschreiten . . . Die Kirche bleibt nichtsdestoweniger die Kirche, d. h. die einzige Inhaberin der Warheiten und der Tugenden, welche in der modernen Welt die notwendigsten und zugleich die am schwersten zu erringenden sind. Mehr als je hat sie, und sie allein, den Schlüssel der zwei größesten Geheimnisse des Menschenlebens, des Schmerzes und der Sünde. Auch bin ich für sie mit einer immer wachsenden Liebe und Ehrfurcht erfüllt . . ." Foisset berichtet, er habe sich drei Wochen vor seinem Tode folgendermaßen über diese Frage ausgesprochen: „Was mich anwidert, das ist nicht die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen, sondern seine Omnipotenz in den politischen Fragen, welche man als Folgerung der Unfehlbarkeit zum Dogma erheben würde". Derselbe behauptet, dass er sogar ausdrücklich erklärt hätte, dass er, wenn die Unfehlbarkeit proklamirt würde, sich unterwerfen würde, und zwar nicht bloß äußerlich: „Je n'arrangerai rien du tout. Je soumettrai ma volonté comme on la soumet en matière de foi. Le bon Dieu ne me demandera pas de combiner quoi que ce soit; il me demandera de soumettre mon intelligence et ma volonté, et je les soumettrai". Doch darf man diesem Berichte nicht unbedingtes Vertrauen schenken. Die liberalen Katholiken, Foisset, Montalembert, Gratry, Dupanloup u. a. übten allezeit gegenseitige Bewunderung und stellten die Ihrigen als die edelsten Ideale dar; darum muss man auch die Biographieen Montalemberts mit großer Vorsicht lesen; er war keineswegs eine so engelhafte, fehlerlose Persönlichkeit, wie ihn seine Biographen und Lobredner Foisset, Perraud und Cochin darstellen; er war vielmehr eine äußerst heftige und gewaltsame Natur, ertrug schwer den Widerspruch und war oft sehr wenig liebenswürdig im Umgang; es fehlte ihm an Einsicht, sodass alles, was er unternahm, fehlgeschlagen hat oder zu Gunsten seiner Gegner ausgefallen ist. Er teilte das Schicksal des französischen Gallicanismus, dem das vatikanische Konzil den Todesstoß brachte.

Siehe: Ch. Foisset, Le Comte de Montalembert, Paris et Lyon 1877; A. Perraud, Le Comte de Montalembert, Paris 1870; Augustin Cochin, Le Comte de Montalembert, Paris 1870; Miss. Oliphant, Memoires of count de Montalembert. C. Pfender.

Montanismus. Um die Mitte des 2. Jarhunderts, nach Epiph. haer. 48, 1 im 19. Jare Antonins, also 156 — welches Datum wir nicht näher kontroliren können, das aber große Warscheinlichkeit für sich hat*) — trat in Phrygien (Ardaban an der Grenze von Mysien) Montanus als neuer Prophet auf, vor seiner Taufe angeblich heidnischer Priester (Didymus de trin. III, 41, 3), und fand Anhänger, welche auswärts auch als Kataphrygier bezeichnet wurden (so schon Clemens Al. und Hippolytus). Prophetinnen treten unter ihnen auf: Prisca (Priscilla) und Maximilla, unter den ersten Anhängern nehmen Alkibiades und Theodotus eine hervorragende Stelle ein. Daran, Montanus samt seinen Prophetinnen als Personen ins Reich der Mythe zu versetzen (Schwegler), denkt heute kein besonnener Forscher mehr. — Ekstatische und visionäre Prophetie, welche auf die Dignität unmittelbarer göttlicher Offenbarung, deren lediglich passiver Träger der Prophet ist, Anspruch macht, sich auf die Fortdauer der apostolischen Gnadengaben und auf eine Kette von Propheten von Agabus an, auf die Töchter des Philippus, auf Quadratus und Ammia beruft, zugleich aber sich doch als etwas Neues, nämlich als letztes und höchstes Hervortreten der Geistesoffenbarung fült (Euseb. V, 16, 4. 19, 2. Hippol. ref. haer. VIII, 19; Didym. l. l. 2); ihr Inhalt: Verkündigung des unmittelbar bevorstehenden Eintritts der Parusie und des nach Phrygien (Pepuza) herabkommenden himmlischen Jerusalems, sowie Einschärfung asketischer Sittenstrenge und strenger Bußdisziplin für diese letzte Zeit, — das sind zunächst die hervorstechenden Züge, welche auch in den Berichten über jene ursprünglichen Vertreter des Montanismus sich erkennen lassen. — Der Montanismus machte sich nun zunächst innerhalb der kleinasiatischen Kirche als Richtung geltend, über deren Wert gestritten wurde, one dass er selbst sogleich aus der Kirche herausdrängte oder von ihr alsbald ausgeschlossen wurde. Die Bewegung ergriff in weiten Kreisen die kleinasiatische Kirche und griff bald darüber hinaus, namentlich nach Thrakien (Anchialus, Debeltus), rief aber auch den Gegensatz hervor, so dass vieler Orten Synoden (die ersten, von denen wir wissen) dagegen gehalten wurden. Mehrfach versuchte man gegen diesen Geist als einen dämonischen mit dem Exorzismus vorzugehen, wie Bischof Sotas von Anchialus gegen Priska, später Zotikus von Komane und Julian von Apamea gegen Maximilla (Euseb. V, 19, 3; 16, 17). Unter den frühesten litterarischen Bestreitern treten Claudius Apollinaris von Hierapolis und Miltiades (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν) hervor (s. die Artt. Bd. I, S. 529 und oben S. 8). Den extremen Gegensatz gegen diese Richtung stellen diejenigen dar, welche nach Iren. (III, 11) von der christlichen Prophetie überhaupt nichts wissen wollten und das Evangelium Johannis um der Verheißung des Paraklet willen verwarfen. Sie sind one Zweifel mit den von Epiphanius (haeres. 51) spielend als Aloger bezeichneten zusammenzustellen, welche den in der Kirche verbreiteten Chiliasmus und darum die johanneische Apokalypse, aber auch das Evangelium Johannis verwarfen, und beide dem Cerinth zuschrieben. Die Verwerfung des Evangeliums aber wird von Epiph. mit ihrer Opposition gegen die Logoslehre in Verbindung gesetzt, wie denn auch der Monarchianer Theodotus als ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως bezeichnet wird. Beides, jener Gegensatz gegen montanistische Schwärmerei und diese Verwerfung der Logoslehre kann sehr wol Folge einer und derselben Geistesrichtung sein, allein es läßt sich nicht einmal sicher erkennen, welche theologische Anschauung sie der Logoslehre entgegenstellt, noch weniger beweisen, dass der Montanismus als solcher ein bedeutendes Moment in der Entwicklung der Trinitätslehre abgegeben und darum in den Alogern mit

*) Vgl. Bonwetsch in der unten anzufürenden Monographie S. 140 ff. Die Nennung des Kaiserjares verglichen mit der Notiz bei Didymus, De trinit. III, 41, 3, scheint mir mehr Vertrauen zu verdienen, als die sonstigen konfusen Zeitangaben des Epiph., welche hier in Betracht kommen. Auf Epiph. haer. 51, 33, eine Stelle, deren Umdeutung durch Lipsius (Quellen der ältesten Ketzergesch. S. 109 ff.) schwerlich haltbar ist, stützt sich die Annahme des Auftreten M.'s schon 126 (Soyres, s. u.); andere suchen einen Mittelweg (s. Hefele, Konziliengesch. I, 85).

dem Widerspruch gegen die Prophetie und den Chiliasmus zugleich den gegen die Theologie des vierten Evangeliums hervorgerufen habe. Er scheint vielmehr, in diesem Punkte one eigenen dogmatischen Trieb, sich den verschiedenen noch nicht zu klarer Scheidung gekommenen Anschauungen angeschlossen und anfänglich eher (nach Art der von Tertullian geschilderten Simplices adv. Prax. 3) eine Prädisposition für eine modalistische Auffassung gehabt zu haben (s. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A., S. 487 ff., dessen Nachweisungen allerdings einiger Einschränkung bedürfen, vgl. Bonwetsch, Gesch. des Mont., S. 71 ff.). Wirklich wird Patripassianismus und später Sabellianismus einem Teile der Montanisten (nach Pseudotertullian, adv. haer. 21 den Anhängern des Aeschines im Gegensatz zu denen des Proclus) zugeschrieben (Hippol. Refut. VIII, 19. Theodoret fab. haer. III, 2). Gleichwol tritt nachher der Patripassianer Praxeas als Gegner des Montanismus, der Montanist Tertullian als Verteidiger der Logos- und Hypostasenlehre auf. Man wird daher auch schwerlich den Versuch durchfüren können, den Kampf des Montanismus zu Rom mit den ungefär gleichzeitig stattfindenden trinitarischen und christologischen Bewegungen so zusammenzubringen, dass die montanistische Partei mit einer jener theologischen sich völlig deckt. — Für die Stellung des Montanismus im Abendlande kommen zunächst die gallischen Gemeinden in Lugdunum und Vienna und ihr Urteil in Betracht. Die Konfessoren derselben schrieben nämlich wärend der Zeit der Verfolgung unter Mark Aurel aus dem Gefängnis Briefe sowol nach Kleinasien als nach Rom, und letztere überbrachte der damalige Presbyter Irenäus an den römischen Bischof Eleutheros. Mit Kleinasien standen diese gallischen Gemeinden bekanntlich in Verbindung, unter ihren Märtyrern waren mehrere Phrygier und so erstatten sie nun (Euseb. V, 1) eben an die Christen von Asien und Phrygien Bericht über die Verfolgung. Zugleich aber haben sie auch in Betreff der montanistischen Prophetie ein von Eusebius nicht mitgeteiltes, seiner Versicherung nach frommes und rechtgläubiges Schreiben an jene Gemeinden erlassen, zugleich aber Irenäus an den römischen Bischof um des Friedens der Gemeinden willen gesandt. Alles, auch das Auslassen des Briefes von Eusebius, spricht dafür, nicht dass die gallischen Christen Montanisten gewesen, wol aber, dass sie ein mildes Urteil über jene Erscheinung gefällt haben. Trat ihnen doch in ihren Verfolgungen auch das Vorspiel der letzten Zeiten und des Antichrists anungsvoll entgegen und bezeugte sich der Geist unter den Drangsalen in erhöhter wunderbarer Weise. Tertullian (adv. Praxeam 1) erwänt nun auch eines römischen Bischofs, der im Widerspruch mit seinen Vorgängern nahe daran gewesen sei, die montanistische Prophetie anzuerkennen und Frieden mit den asiatischen und phrygischen Gemeinden zu schließen, den aber der nach Rom kommende Monarchianer Praxeas durch Verleumdung der Montanisten und durch Erinnerung an die Autorität seiner Vorfaren zur Zurückziehung der schon erlassenen Friedensbriefe vermocht habe. Es liegt nahe, diese Angabe mit der Erzälung von der Friedensbemühung der gallischen Gemeinden zu kombiniren und also mit Neander, Schwegler, Ritschl, Bonwetsch u. a. auf den röm. Bischof Eleutheros (c. 174 bis 89) zu beziehen. Dann hätten, da Tertullian praecessorum auctoritates nennt, bereits Anicet und Soter mit den Montanisten zu tun gehabt und ungünstig über sie geurteilt *); Eleutheros aber hätte in Übereinstimmung und vermutlich unter Einfluss der gallischen Gesandtschaft eine mildere Ansicht gehegt, von welcher ihn Praxeas zurückbrachte. Vermutlich haben dann die genaueren Mitteilungen des Praxeas über die für die Kirche bedenklichen Seiten des Montanismus auch auf Irenäus zurückgewirkt, ihm Besorgnis eingeflößt über die falschen Propheten, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae (adv. haeres. IV, 33, 7); obgleich er sich dadurch nicht verleiten ließ, mit den

---

*) Wenn man nicht mit Bonwetsch (die Schriften Tertullians, S. 89, Montanism. S. 174) der Berufung auf die Autorität der Vorgänger eine andere doch nicht ganz unbedenkliche Deutung geben will.

extremen Antimontanisten alle außergewönlichen prophetischen Erscheinungen in der Kirche zu verwerfen *). Die Verwerfung des Montanismus in Rom mag dann dazu beigetragen haben, des Eleutheros Nachfolger Victor in seinem schroffen Verfaren gegen die kleinasiatische Passahfeier, welcher auch die Montanisten anhingen, zu bestärken. One Bedenken ist jedoch die Annahme, dass Eleutheros jener von Tertullian erwänte römische Bischof sei, nicht; besonders wegen des großen Zeitraums, welcher dann zwischen des Praxeas Auftreten in Rom und der Abfassung von Tertullians lib. adv. Praxeam angenommen werden muss (s. Gieseler, KG. I, 1. 287). Sehr möglich ist, dass Eleutheros vielmehr gerade auch gegen die gallische Vorstellung mit seiner ungünstigen Beurteilung des Montanismus festgestanden, worauf sich Praxeas gegen seinen Nachfolger Victor berief **), und dass dieser erst von einer mildern Ansicht durch Praxeas Einfluss und im Zusammenhang mit der Passahstreitigkeit zu um so entschiedenerer Verwerfung übergegangen, wärend zugleich der Presbyter Gajus mit dem Montanisten Proklus im Kampfe lag. Dass sich von da an eine bedeutende montanistische Partei in Rom erhalten habe, ist nicht bekannt. Die montanistische Prophetie scheint zurückgetreten zu sein, aber die vom Montanismus vertretene Richtung auf strenge Kirchendisziplin im Interesse der Reinheit der Kirche wirkt fort und gerät widerholt in Kampf mit der katholisch-kirchlichen notwendig auf mildere Grundsätze angewiesenen Praxis der römischen Bischöfe. Hieher gehört Hippolyts Gegensatz gegen Zephyrinus und Kallistus, weiterhin das novatianische Schisma. Zephyrinus, ja vielleicht erst Kallistus (s. Harnack in Briegers Zeitschrift II, 582 f.) ist der von Tertullian ironisch als episcopus episcoporum und pontifex max. bezeichnete Bischof, gegen dessen Edikt über die Wideraufnahme der in Todsünden, besonders Fleischessünden Gefallenen Tertullian in der Schrift de pudicitia eifert.

Auf dem heimischen Gebiete hatte sich inzwischen seit Ende der siebenziger Jare allmählich die Ausstoßung des Montanismus aus der kirchlichen Gemeinschaft und die Gestaltung zu einer eigenen schismatischen Gemeinde, für deren Organisation dem Montanus selbst die ersten Maßregeln zugeschrieben werden (Eus. V, 18, 2), vollzogen. Vergebens klagte Maximilla, dass man den von Christus verheißenen Parakleten verscheuche, den Geist wie einen Wolf von der Herde abhalte. Die Bedeutung der Bewegung veranlasste fortgesetzt eine eifrige Polemik, so des Serapion, des Apollonius, der im 40. Jare nach dem Auftreten Montans schrieb (Eus. V, 18, 12), und des Anonymus, welcher noch 13 Jare nach dem Tode der Maximilla seine gehässigen Mitteilungen macht. Aber der hier und in Rom verworfene Montanismus hatte inzwischen neuen Halt und die bedeutendste Vertretung an Tertullian gefunden. Ein merkwürdiges Zeugnis dafür, wie die dem Montanismus entsprechenden Anschauungen noch vor dem entschiedenen Auftreten Tertullians für denselben in Afrika vorhanden waren, geben die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (bei Ruinart; auch Münter, Primord. eccl. Afr. 227 sq.). Nicht nur eine Hochstellung der ekstatischen Prophetie und der Visionen, sondern auch die ausdrückliche Rechtfertigung und Begründung dieser neuen erhöhten Erweisung des Geistes durch Hinblick auf die letzten Zeiten, ebenso das entsprechende Dringen auf Verschärfung der kirchlichen Disziplin gegenüber der

*) Iren. adv. haeres. III, 11, 9. Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia. So lese ich mit Merkel (Aloger 13), Gieseler u. a. Sie behaupten (mit Recht) die Existenz der Pseudoprophetie (im Montanismus), leugnen aber (mit Unrecht) das ware Urbild jener Karrikatur, die prophetische Gabe der Kirche, wie diejenigen, welche, weil sie von der Existenz der Heuchler wissen, von der Gemeinschaft der Brüder nichts wissen wollen. Ritschls Emendation pseudoprophetas — nolunt, für welche auch Th. Zahn in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1875, S. 72 ff.; Bonwetsch, Gesch. des Mont. S. 23 eintreten, scheint mir nicht unbedingt geboten.

**) Dann wären die praecessores Soter und Eleutheros, und die an sich unsichere Nachricht des Praedestinatus, 26, dass ersterer gegen die Montanisten geschrieben, gewänne doch eine Stütze.

eingerissenen Laxheit der Sitten finden sich hier, ja selbst auf eine einzelne auf den asketischen Grundsätzen beruhende Eigentümlichkeit des Montanismus (den von Epiphanius einem Teil der Montanisten zugeschriebenen Gebrauch des Käses bei der Eucharistie; Artotyriten) ist Beziehung genommen. Auch hier machte sich der Montanismus zunächst als eine Richtung in der Kirche geltend und jene Märtyrer, vor der Scheidung gestorben, sind Märtyrer der katholischen Kirche geblieben. Daraus erklärt sich nun auch das Auftreten Tertullians, dessen sogenannter Übertritt zum Montanismus nur die bestimmte Ausscheidung der durch die Kirche zurückgewiesenen Richtung und die damit von selbst gegebene schärfere und einseitige Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit ist, welche in der originellen Geistesanlage Tertullians einen fruchtbaren Boden gefunden hat, nicht aber von ihm erst als ein fremdes Gewächs in die afrikanische Kirche verpflanzt worden ist. Es kann daher nicht Wunder nehmen, dass auch die vormontanistischen Schriften Tertullians bereits Spuren derselben Richtung erkennen lassen, und dass es bei einzelnen seiner Schriften zweifelhaft sein kann, ob sie der montanistischen Periode angehören oder nicht. — Wir finden nun von ihm die montanistischen Grundgedanken sämtlich aufgenommen und zum Teil weiter ausgebildet oder wenigstens von seinem reichen Geiste aufs mannigfaltigste ausgebeutet und durchgearbeitet. Wie die montanistische Prophetie sich und ihre Prophezeiung an das Ende der Welt stellt (*Μετ᾽ ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια*, Epiph. 48, 2), so ist die Erwartung der nahen Widerkunft Christi zur Aufrichtung des tausendjärigen Reichs und zum Gericht die Grundstimmung Tertullians. Mit glühenden Farben schildert er dieses Gericht über alle unchristlichen Mächte, sein ganzes Sehnen und Hoffen geht auf die consummatio saeculi. Wir wünschen zeitiger zu herrschen und nicht länger mehr zu dienen. Auch wenn es im Gebete des Herrn nicht vorgezeichnet wäre, um das Kommen des Reiches zu bitten, würden wir es von selber tun, festinantes ad spei nostrae complexum. Der Gedanke an ein anderes Kommen des Herrn und seines Reiches, an eine allgemeine Weltherrschaft des Christentums liegt ihm, der dasselbe ganz als göttlichen Fremdling in der Welt betrachtet, ganz fern, wärend die Kirche im Großen, obwol sie denselben Glauben festhält, tatsächlich ihn bereits nicht mehr als das allbestimmende Motiv ihrer Lebensgestaltung wirken läßt, sondern anfängt, sich durch ihren hierarchischen Ausbau und Konzessionen an die Welt auf eine lange Geschichte in dieser Welt einzurichten. In diesen letzten Zeiten steht nun auch nach Tertullian die neue Prophetie als Vermittlerin der letzten Stufe göttlicher Heilsökonomie. Der Geist befällt in ihr den Propheten, versetzt ihn mit Zurückdrängung des verständigen Bewusstseins in unwillkürliche Begeisterung, in einen Zustand der Besinnungslosigkeit (amentia), ein Erleiden göttlicher Offenbarung (soror quaedam revelationes per ecstasin in spiritu p a t i t u r) gibt one Zutun des menschlichen Willens Visionen und Träume *). In dieser Prophetie und durch ihre Vermittlung erfüllt sich die Verheißung, dass in den letzten Zeiten der Geist über alles Fleisch ausgegossen werden soll, um die christliche Menschheit für die Parusie zu vollenden. Damit wird die letzte Stufe der göttlichen Offenbarung und Erziehung erreicht. Von der ersten Stufe, der natürlichen Gottesfurcht, auf welcher die Gerechtigkeit nur in den ersten dürftigen Anfängen vorhanden war (natura deum metuens), fürt die Gerechtigkeit durch Gesetz und Propheten zum Kindesalter, dann das Evangelium in Christo zum Jünglingsalter, nun aber vollendet sich die Erziehung durch den verheißenen Paraklet, welcher durch seine Vorschriften, die das erste Jugendalter der Kirche noch nicht zu tragen vermochte, das vollkommene Mannesalter Christi herbeifürt. Dabei verhält sich aber die frühere Stufe zur späteren wie die Weissagung und Vorbereitung zur Erfüllung. Wie Christus von den Propheten so ist der Paraklet von Christus verheißen. Dieser Stufen-

---

*) Dass diese Prophetie trotz der behaupteten amentia mit der Glossolalie nicht gleichzusetzen ist, zeigt treffend Ritschl, Altkatholische Kirche 474 f., 2. Aufl. Vergl. Bonwetsch, S. 58.

gang hat seine Analogie im Leben der Natur und seine Gegenparallele in der sich immer steigernden Machtoffenbarung des Bösen. Wie sollte Letzterem gegenüber das Werk Gottes stille stehen und sich nicht fortentwickeln? Wie aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung überhaupt vorwiegend als Gesetz gedacht und somit dem Menschen äußerlich gegenübergestellt wird, so wird auch das Fortschreiten der göttlichen Heilsanstalten nicht als eine immer tiefer gehende menschliche Aneignung des einmal göttlich Gegebenen aufgefasst, sondern auf das fort und fort in seiner abstrakten Übernatürlichkeit beharrende, nur die ganze Vollständigkeit seines fertigen und unbeweglichen Inhalts erst successiv mitteilende göttliche Prinzip gegründet. Damit ist allerdings die Identität des christlichen Prinzips in der geschichtlichen Entwicklung gewart. Die montanistische Prophetie, obwol als neue bezeichnet, stellt sich damit doch nicht dar als etwas bisher in der Kirche nicht Dagewesenes, vielmehr als fortdauernde, dem Christentum wesentliche Fortsetzung der apostolischen, ja sie beruft sich auf die frühern prophetischen Erscheinungen in der Kirche. Sie tritt nur jetzt im Mannesalter der Kirche mit ihren verschärften Forderungen, und zugleich mit dem Anspruch auf allgemeine Verbreitung und Anerkennung auf. Darin soll das allgemeine Priestertum der Christen zur Warheit werden. Der kirchlichen Hierarchie tritt damit die Autorität des Geistes, der wirket wo er will, gegenüber. Denn wie die Kirche ihr eigentliches Wesen nur im heiligen göttlichen Geiste, in einem rein Übernatürlichen hat, so ist dieser Geist auch nicht gebunden an äußere, menschlich darstellbare Institutionen, auch nicht an die Succession der Bischöfe, ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus (de pudic. 21; s. unten).

Aus der Identität des göttlichen Prinzips der Kirche geht hervor, daß der durch Christus gegebene Glaubensinhalt ein für allemal auch für die Periode des Paraklet feststeht: regula fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis. Obwol daher Tertullian die bloße Berufung auf kirchliche Gewonheit als entscheidend gegen die neuen Vorschriften des Paraklet über die kirchliche Disziplin nicht gelten lassen will, dient ihm selbst die Berufung auf das Alter der kirchlichen Lehrtradition als Waffe gegen die Häresie, welche ihm schon dadurch gerichtet ist, daß sie als spätere dem Ursprünglichen, nämlich der Warheit erst nachfolgt. Sofern daher die neue Offenbarung die Glaubenslehre berürt, soll sie nur dienen, das ware Verständnis der Schrift und der kirchlichen Lehrtradition durch die Autorität des hl. Geistes den Häretikern gegenüber zu sichern und zu bestätigen, in die Schrift einzufüren und Dunkles aufzuhellen. (Tertullian beruft sich gegen Praxeas für seine Trinitätslehre auf montanistische Prophetie.) Ihre eigentliche Aufgabe aber ist, angesichts der Parusie, die kirchliche Disziplin und das christliche Leben zu reformiren und zu seiner Vollendung zu füren durch ein neues vollkommenes Gesetz. Der Paraklet ist der institutor novae disciplinae, welcher beseitigt, was auf der früheren Stufe durch die Apostel um der menschlichen Schwäche willen noch geduldet worden, oder was als wirklicher Missbrauch in die kirchliche Sitte sich eingeschlichen hat. Aus dem weiten Gebiete des Erlaubten ruft er die Christen in die knappen Schranken des Gebotenen zurück, mit dem Grundsatz: prohibetur, quod non ultro est permissum, anstatt des andern: quod non prohibetur ultro permissum est (de coron. mil. 2), und will alle Bande, die noch durchs Fleisch an die gegenwärtige Welt fesseln, möglichst gelöst wissen. Es vollendet sich in dieser Flucht vor aller sittlichen Laxheit, welche zu einer Flucht vor der Naturseite des Lebens wird, der Bruch des montanistischen Bewusstseins mit der ihrem Ende entgegeneilenden Welt. Die Fasten werden vermehrt, verschärft und gesetzlich genauer bestimmt, die zweite Ehe wird verworfen und wird dabei auch auf die besondern Verhältnisse der Endzeit und gelegentlich auch auf die den Tod überdauernde Gemeinschaft der Ehe (de monog. 11) Bezug genommen, so ist das Entscheidende doch eine Missachtung der Geschlechtsgemeinschaft überhaupt, denn auch die einmalige Ehe erscheint als eine abgenötigte Konzession an das Fleisch und die Virginität als die dem Geiste eigentlich allein entsprechende Heiligkeit, obgleich der Gegensatz gegen die dualistische Gnosis dazu nötigt, die Ehe doch wider als göttliche Ordnung in Schutz zu nehmen. Mit

dieser Abkehr von der Welt hängt dann einerseits die nachdrückliche Betonung des Märtyrertums zusammen, welche jedes Ausweichen, jedes Umgehen desselben für verwerflich erklärt, andererseits das Wertlegen auf die Verschleierung der Jungfrauen und die feindliche Stimmung gegen Kunst, weltliche Bildung, allen Schmuck und alle heiteren Formen des Lebens, um so mehr, als sie alle mit dem Heidentum innig verwachsen sind. Vor allem liegt es nun aber im Interesse des Montanismus, dass der hl. Geist, als das Prinzip und sozusagen die Substanz der Kirche, sein Wesen, nämlich die Heiligkeit, in jener strengen Sitte wirklich darstelle und vor jeder Verunreinigung beware. Die Heiligkeit der Kirche besteht ihm in der Heiligkeit ihrer Glieder und jede Todsünde verwirkt diese Heiligkeit in einer Weise, dass die Kirche, um sich nicht selbst aufzuheben, nur ausschließend dagegen verfaren kann. Wer in solche Sünden gefallen ist, soll daher durch die Buße nicht Wideraufnahme in die Gemeinde erlangen; es bleibt Gott vorbehalten, in solchem Falle dem Büßenden Verzeihung zu gewären, die Kirche darf ihn nicht wider aufnehmen: poenitentia veniam consequi poterit majoribus et irremissibilibus delictis a deo solo. de pudic. 18. Selbst die Konfessoren, so hoch das Märtyrertum auch geachtet wird, sollen sich nicht anmaßen, für solche zu intercediren. „Es sei ihnen genug, sich von ihren eigenen Sünden gereinigt zu haben". Es gilt also die Ausschließung der sogenannten zweiten Buße. Tertullian entwickelt in der Schrift de pudicitia seine montanistischen Grundsätze darüber, auf Veranlassung jenes Edikts des römischen Bischofs, welches den in Fleischessünden Gefallenen die Wideraufnahme auf Grund der Unterwerfung unter die Buße gestattet. Sein Kampf gilt aber nicht bloß den laxeren Grundsätzen an sich, sondern dem Anspruch des Episkopats als solchem auf die Befugnis der Schlüsselgewalt in der Kirche, denen er sich im Namen der Geisteskirche widersetzt. Er gesteht den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel die Lehrgewalt und ebenso auch eine Disziplinargewalt zu; aber die potestas apostolorum, nämlich die potestas solvendi et obligandi darf nicht als auf die Bischöfe übergegangen betrachtet werden, so wenig wie die Bischöfe als solche in den Besitz der Prophetie und Wunderkraft der Apostel eingetreten sind, wodurch allein sie ihre Befugnis zur Schlüsselgewalt legitimiren könnten. Allerdings hat die Kirche diese Gewalt, aber diese besteht eben nicht in der Zal der Bischöfe, sondern der hl. Geist ist die Kirche; ihm, Gott allein kommt es zu, Sünden zu vergeben; diese seine Macht kann er nur üben durch sein willenloses Organ, den begeisteten Menschen. In den Händen eines Bischofs erscheint diese Macht als Anmaßung eines Menschen, in denen des Geistesmenschen als reine unmittelbare Ausübung Gottes, des Geistes: ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis. de pudic. 21. Wie sie dem Petrus persönlich zu teil geworden, so abgeleiteter Weise solchen Menschen, welche, wie Petrus, Organe des Geistes sind. Und dieser Geist erklärt nun eben, dass er die Sünden zwar vergeben könne, aber zum Besten der Gemeinde nicht wolle; Tertullian fürt den Ausspruch der neuen Propheten an: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.

Die hierin enthaltene tiefgehende Opposition gegen den Episkopat und den sich festsetzenden katholischen Kirchenbegriff drängt nun den Montanismus, der von der Kirche zurückgewiesen wird, auch seinerseits zu einer bewussten schismatischen Stellung, oder wenigstens zur Unterscheidung einer waren Kirche innerhalb der großen, ihrer Idee nicht entsprechenden Kirche. Wie die Montanisten sich einig wissen mit dem allgemeinen Kirchenglauben, so gestehen sie den Gliedern der großen Kirche das Prädikat der Gläubigen, fideles, zu; aber sie sind die bloß psychischen, den Geist verwerfenden, haben bloß eine fides animalis; die eigentliche Kirche aber, den Kern, bilden die spiritales, welche sich des Besitzes des (prophetischen) Geistes freuen, sei es, dass er in ihnen selbst wirkt, oder dass sie seine Wirksamkeit und Autorität nur gläubig anerkennen.

Die neuere kirchliche Geschichtschreibung hat genügend zur Anerkennung gebracht, dass der Montanismus mehr ist als eine isolirte absonderliche Schwär-

merei, dass er, ganz in dem Boden der alten Kirche wurzelnd, eine bedeutsame Krisis in der Geschichte der Kirche bezeichnet, weshalb auch weder der phrygische Volkscharakter noch die eigentümliche Geistesanlage Tertullians die Erscheinung erklären, wenn sie auch zur Zeitigung dieser Frucht und zum bestimmten kräftigen Heraustreten derselben beigetragen haben. Die durch den Hinblick auf das Ende der Dinge bestimmte Lebensanschauung, die Auffassung der prophetischen Inspiration und ihres Anspruchs auf göttliches Ansehen, die Forderung asketischer Sittenstrenge und strenger Kirchendisziplin sind sämtlich nicht neue Gesichtspunkte, sondern herkömmliche kirchliche Anschauungen. Schwegler hat das Verdienst, im Einzelnen genauer hierauf hingewiesen zu haben. Er hat aber durch Unterlegung eines ganz vagen, unhaltbaren Begriffes von Ebiontismus, auf welchen er sämtliche unterscheidende Merkmale des Montanismus zurückfürt, die Sache wider verwirrt. Namentlich kann weder die Theorie der Inspiration, welche vielmehr an allgemeine Vorstellungen des heidnischen Altertums sich anschließt und auch bei Philo bereits durch dieselben tingirt ist, als etwas spezifisch Jüdisches oder gar Ebionitisches angesehen werden, noch die asketisch gefärbte Verschärfung der kirchlichen Sitte, noch endlich der antihierarchische Charakter des Montanismus, und entschieden widerstrebt dieser Zurückfürung auf Ebiotinismus die montanistische Behauptung einer neuen über die des Gesetzes und des Messias hinausgehenden Offenbarungsstufe. Das Gegenbild der clementinischen Homilien macht bei manchem Analogon doch in den Hauptpunkten den tiefgreifenden Unterschied deutlich. — Der Montanismus ist trotz seines Anspruchs darauf, eine neue Stufe zu bilden, im Grunde doch nur eine Reaktion gegen die durch das Einleben des Christentums in die Welt, seine Ausbreitung und Selbstbehauptung dem Gnostizismus gegenüber erzeugte Konsolidirung der katholischen Kirche, eine Reaktion, welche nur, wie jede andere, dem festgehaltenen Alten eine neue einseitige Ausbildung durch den Gegensatz gibt. Auf der einen Seite teilt der Montanismus die Opposition gegen den Gnostizismus, ja er bildet das Extrem der antignostischen Richtung und vertritt in dieser Beziehung, man kann sagen gegen den Naturalismus und spekulativen Rationalismus der Gnosis den übernatürlichen, offenbarungsmäßigen und zugleich den praktischen, vorwiegend auf die Umwandlung des Lebens gerichteten Charakter des Christentums. Er tut dies aber in überspannter Weise, indem er an der reinen, starren Übernatürlichkeit des Christentums, sozusagen an dem ersten überwältigenden Eindruck desselben, festhält und diesen in seiner ganzen Sprödigkeit permanent zu machen sucht, wie sich dies in der Auffassung der Prophetie, der weltfeindlichen Sitte und dem unverwandten Blick auf die Parusie ausspricht. Dadurch gerät er nun aber mit der Kirche selbst in Konflikt, welche bei größerer Ausbreitung sich genötigt sieht, festen Fuß in der Welt zu fassen, ihrem äußern Bestand und ihrem welterziehenden Beruf etwas vom Rigorismus der Sitte zum Opfer zu bringen, und welche zugleich den Besitz der göttlichen Warheit sicherer in dem fixirten Kanon *) heiliger Schriften, als in den fortgehenden autonomen Inspirationen verbürgt, und den Besitz der göttlichen Kräfte des Christentums nicht sowol durch die unmittelbare Geisteserweisung in den einzelnen Gliedern, als durch ihre Inkarnation in sichtbaren festen Formen der Verfassung, in der Überlieferung und der Succession der Bischöfe gewärleistet sieht. Wenn in letzter Beziehung der Montanismus das allgemeine Priestertum der Christen gegen die sich bildende Hierarchie vertritt, so alterirt er doch jenen Begriff, indem er das entscheidende Gewicht auf das außerordentliche Charisma legt und so die Substanz der Kirche nicht in der Gemeinde der durch den Geist widergeborenen Heiligen erblickt, sondern in dem hl. Geiste selbst in seiner unvermittelten Erscheinung, welcher die menschliche Subjektivität lediglich als passiver Träger dient. So steht ihm nicht die Gemeinde der Heiligen der hierarchischen Kirche, sondern die Hierarchie der Spiritalen der episkopalen Hierarchie entgegen. Eben deshalb vertritt er auch nur scheinbar gegen die beginnende kirchliche Stabilität

*) Vgl. hiezu Bonwetsch S. 219 ff. mit Beziehung auf A. Harnack (Brieger's Zeitschrift III, 358 ff.) und Overbeck.

das Interesse einer fortschreitenden Entwicklung. In der Überspannung dieses Begriffs, der Behauptung einer neuen Offenbarungsstufe, hebt er ihn in der Tat wider auf durch das äußerliche Verhältnis, in welches die menschliche Subjektivität der nur quantitativ sich fortsetzenden Offenbarung gegenüber gebannt bleibt. Im Vergleich mit dem Montanismus, welcher das spezifisch Christliche gerade in den unvermittelten Erscheinungen des Geistes erblickt, ist daher das ihn besiegende Prinzip der katholischen Kirche, welche ihren wesentlichen Bestand durch den Organismus der Verfassung, durch Tradition und bischöfliche Succession verbürgt sieht, das verhältnismäßig lebendigere, das trotz scheinbarer Stabilität geschichtlicher Entwicklung fähigere.

Quellen: Eusebius, Hist. eccl. V, 14 und 16—19; Hippol. ref. haeres. VIII, 19. X, 25. 26; Epiph. haeres. 48. 49; Pseudotertull. adv. haeres. 21; Philastr. de haeres. 49. Didymus, l. l. (Anderes siehe bei Bonwetsch, S. 45 ff.) Die montanistischen Schriften Tertullians, besonders de corona mil.; de fuga in persec.; de exhortat. castit.; de virg. vel.; de monogamia; de jejuniis; de pudic.; siehe die Litteratur zu Tertullian, besonders Nösselt, Neander, Hesselberg, Uhlhorn, Hauck; Bonwetsch, die Schriften T.'s nach der Zeit ihrer Abfassung, Bonn 1878. Bearbeitungen: die ältern s. bei Schwegler, S. 10; Moshem. de reb. Christ. p. 410 sq.; Walch, Ketzerhistorie I; Neander, K.-G. II, 877; Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jarhunderts, Tübingen 1841; Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche, Leipzig 1850, S. 115 ff.; Baur in den Tüb. Theol. Jahrbb. 1851, S. 538 ff.; Ders., Das Christenthum und die christl. Kirche &c., Tübingen 1853. S. 213 ff.; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857; Gottwald, De montanismo Tertulliani, Vratisl. 1862; Réville, Tertullien et le montanisme in d. Revue de deux mondes LIV, 166 sqq.; Stroelin, Essai sur le Mont., Strassb. 1870; J. de Soyres, Montanism and the primitive church. A study etc., Cambridge 1878; Cunningham, The churches of Asia, London 1880, p. 159 sqq. (mir unbekannt); Renan, Les crises du catholicisme naissant. Le montanisme in der Revue de d. m. Febr. 1881, p. 793 sqq.; G. Nath. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881. **W. Möller.**

Monte-Cassino. Die Gründungsgeschichte des Benediktiner-Mutterklosters hat im Artikel „Benedikt von Nursia" Bd. II, S. 277 bereits ihre Darstellung erfaren. Hier gilt es die besonderen Schicksale des Klosters seit Benedikt, seine Stellung inmitten der zalreichen Tochterklöster und namentlich seine Einwirkung auf Kunst und Wissenschaft der Kirche in älterer wie neuerer Zeit zu betrachten. — Wie schon im römischen Altertum die Bergstadt der Casinaten (Casinum, Liv. IX, 28, 8; XXII, 13; XXVI, 9; vgl. Sil. It. IV, 227; Cic. Phil. II, 4 etc.) samt ihren Umgebungen Schauplatz mancher kriegerischen Ereignisse gewesen war, so hatte die auf ihren Trümmern errichtete, im Grenzgebiete zwischen Mittel- und Unteritalien gelegene Abtei das ganze Mittelalter hindurch widerholte Feindseligkeiten und Zerstörungen zu bestehen. Unter den drei nächsten Äbten nach Benedikt († 543): Konstantinus, Simplicius und Vitalis fanden zwar widerholte Beunruhigungen durch barbarische Horden statt, aber die Gebeine des Heiligen und seiner Schwester Scholastica, beigesetzt an der Stätte des einst von jenem umgestürzten Apollo-Altars und frühzeitig als wundertätig verehrt, erwiesen sich fürs Erste noch als hinreichender Schutz für die heilige Ansiedelung. Unter dem vierten Abte Bonitus fand durch die Longobarden eine erste Zerstörung des Klosters statt (um 580). Die Mönche entkamen sämtlich nach Rom, wohin sie auch (angeblich) die Original-Handschrift ihrer Ordensregel samt den vom Stifter eingefürten Maßen für ihre täglichen Brot- und Wein-Rationen, die berühmte libra und hemina, retteten. Papst Pelagius II. gestattete ihnen unmittelbar neben dem lateranensischen Palast ein Kloster zu errichten, wo sie, besonders durch Gregor den Großen ausgezeichnet und mit weitreichendem Einflusse ausgestattet, fast $1^1/_2$ Jarhunderte hindurch ihren Sitz behielten. In diese Zeit einer längeren Verödung Monte-Cassinos, in dessen Trümmern nur zeitweilig, wie es scheint, einzelne Anachoreten hausten, fällt die angebliche Entfürung der Gebeine Benedikts

und Scholastikas durch den fränkischen Mönch Aigulf nach dessen Kloster Fleury a. d. Loire (von wo die der Scholastica später nach Worms gekommen sein sollen). An diese etwa ins Jar 653 zu setzende Translation der Reliquien Benedikts, um deren willen Fleury sich fortan den stolzen Namen St. Benoît sur Loire beilegte, knüpften sich langwierige Streitigkeiten zwischen den Mönchen des widerhergestellten Monte-Cassino und den Floriacensern. Erstere behaupteten nach wie vor im Besitze der echten Reliquien des Ordensstifters und seiner Schwester zu sein, wofür eine Bulle des Papstes Zacharias angefürt werden kann, welche, wie es scheint, ihr tatsächliches Vorhandensein an der ursprünglichen Begräbnisstätte um das J. 742 voraussetzt. Der Streit wird gewönlich durch die Annahme, dass Aigulf und seine Gefärten lediglich einige Partikeln der beiden heiligen Leichname entfürt haben, zu schlichten versucht (vgl. den Neobollandisten van der Hecke in s. Vita S. Berarii, Acta SS. 17. Oct., p. 152 sq.; Stadler u. Heim, Heiligenlex. I, 93. 431. 446).

Die erste Widerherstellung des casinensischen Klosters erfolgte gegen 720 unter Papst Gregor II., und zwar durch den Abt Petronax aus Brescia, der von da an noch mehrere Jarzehnte, bis zu seinem 750 erfolgten Tode, der Abtei vorstand und dieselbe zu neuer Blüte erhob. Unter ihm ging Willibald, erster Bischof von Eichstädt (seit 741), aus dem Kloster hervor und verbrachte Pippins Bruder Karlmann, der einstige ostfränkische Hausmeier, hier seine letzten Lebensjare, der Sage nach Gänse und Lämmer hütend, ja einst in stiller Demut eine Züchtigung ins Angesicht one Versuch zur Rache hinnehmend. Papst Zacharias soll 748 jenes bis dahin in Rom gebliebene Autographon der Regel Benedikts (welches übrigens später zu Teanum, angeblich bis auf ein das letzte Kapitel enthaltendes Blatt, durch eine Feuersbrunst zugrunde ging) dem Kloster zurückerstattet, dasselbe auch mit Privilegien verschiedener Art ausgestattet und seine Bibliothek mit etlichen Bibelhandschriften, namentlich einem schönen Evangeliencodex „mit Miniaturmalerei und Vergoldung" (con figure miniate e dorature) beschenkt haben. Jedenfalls beginnt seit des Petronax' Verwaltung ein allmähliches Eingreifen Monte-Cassinos in die Litteratur- und Kunstentwicklung, wodurch es den auf diesem Gebiete teilweise ihm vorausgeeilten Tochterklöstern wie St. Gallen, Reichenau, Corvey zc. ziemlich bald es gleich tat. Paul Warnefried, der einstige Kanzler des letzten Langobardenkönigs Desiderius, war teils vor, teils nach seinem Aufenthalte am Hofe Karls d. Gr. Insasse unseres Klosters, wo er seine Historia Longobardorum sowie seine Expositio in regulam S. Benedicti schrieb. Kurz nach dieses berühmten Gelehrten Tode, der (wie Dahn nachgewiesen hat) wol schon 795 zu setzen ist, wurde Gisolfus aus dem Geschlechte der Herzoge von Benevent Abt von Monte-Cassino (797—817), dessen Kirche und sonstige Gebäude damals wesentlich vergrößert und verschönert wurden. In die nächstfolgende Zeit fallen bedeutende Bereicherungen des Grundeigentums oder Patrimoniums der Abtei durch fürstliche Schenkungen. Als nicht unbedeutender Gelehrter galt Abt Bertharius (856—884), der Auslegungen zu biblischen Büchern des Alten und Neuen Testamentes, aber auch Schriften über Grammatik und Medizin hinterließ (letztere teils pathologischen Inhalts, wie De innumeris morbis, teils pharmakologischen, wie De innumeris remediorum utilitatibus). An seinen Namen als ersten geschichtlichen Anhaltspunkt knüpft sich, was über Monte-Cassinos Verdienste um die Förderung der medizinischen Wissenschaft Italiens, vor Entstehung der Hochschule von Salerno als deren späterem Hauptsitze, überliefert wird. Irrig ist jedenfalls, dass eine förmliche Ärzteschule auf dem M.-Cassino bestanden habe (s. dagegen Meyer, Gesch. der Bot. III, 435 f. und Haeser, Geschichte der Medic., 3. Bearb. 1875, I, 615). Aber eine gute Krankenpflege- und Heilanstalt muss das Kloster zeitweilig gehabt haben, wie daraus hervorgeht, dass Kaiser Heinrich II. einst gegen ein Steinleiden dort Hilfe suchte und (angeblich durch persönliches Erscheinen des h. Benedikt, um ihm den Stein auszuschneiden) fand, und wie des Weiteren aus dem längeren Verweilen Konstantins des Afrikaners, des berühmten Arztes und Naturforschers von Salerno († 1087) im Kloster des h. Benedikt sich ergibt; vgl. unten.

Eine neue Epoche der Verödung des Klosters und des Exils seiner Mönche, diesmal von fast 70järiger Dauer, hob an mit einer Plünderung und Zerstörung durch die an der Liris-Mündung angesiedelten Saracenen, wobei jener Abt Bertharius am Altar der Kirche getötet wurde (884). Die überlebenden Mönche flohen nach Teano, unter Mitnahme einiger ihrer Heiligtümer und Dokumente, u. a. jenes Ur-Manuskripts der Regel, das aber fünf Jare später in Flammen aufging (s. o.). Nach 30järigem Verweilen in Teano unter dem Schutze des dasigen Grafen, der freilich gleichzeitig einen beträchtlichen Teil der liegenden Güter des Klosters an sich riss, verlegten die Mönche ihren Sitz nach Capua, dazu bestimmt durch ihren Abt Johannes I., einen Vetter des capuanischen Fürsten und Erbauer einer schönen St. Benediktuskirche nebst daran stoßenden Klostergebäuden ebendaselbst (915). Allein sie fanden hier, teils unter dem genannten Abte, teils unter dessen Nachfolgern seit 934, auch in moralischem Sinne ihr Capua. Die arg in Verfall geratene Zucht unternahm Abt Aligernus (949—985) wider herzustellen, ein Neapolitaner, der wider auf dem Monte-Cassino seinen Sitz nahm, in Anlehnung an Odos v. Clugny Grundsätze auf eine strengere Haltung seiner Mönche hinwirkte, einen Teil der geraubten Güter ans Kloster zurückbrachte, sie mit Kolonisten besetzte und mit neuen Kirchenbauten versah, auch Einiges zur Widereinfürung wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen tat (z. B. codicem evangeliorum auro et gemmis optimis adornavit, Chron. Casin. I, 33). Unter seinem Nachfolger Manso, der zum Verdruss und Abscheu des h. Nilus von Gaëta eine üppige Hofhaltung einrichtete und viel mit herumfarenden Sängern und verweltlichten Mönchen verkehrte (985—996), gingen Zucht und Ordnung des Klosters wider ziemlich zurück. Desgleichen später unter Atenulf (1011—1022), bis nach dessen Flucht der deutsch gesinnte Theobald (1022—35), unterstützt von dem damals Italien bereisenden Odilo v. Clugny, die strengeren Grundsätze wider herstellte. Nach ihnen regierten dann die folgenden Äbte, namentlich Richer (1038—55), der vertraute Ratgeber und Freund Leos IX., dem dieser Papst die Kirche St. Croce in Jerusalemme zu Rom schenkte, sowie Friedrich (1056—57), ein lothringischer Prinz, der dann als Stephan X. Papst wurde, aber schon im folgenden Jare starb.

Unter dieses Friedrich Nachfolger Desiderius (1059—87), der letztlich ebenfalls den päpstlichen Stul bestieg (als Viktor III., 1087, s. den Art.), erlebte Monte-Cassino seine eigentliche Glanzepoche, eine fast 30järige Zeit gleich mächtigen Einflusses nach außen, wie wolgeordneter innerer Verhältnissen und guter Disziplin. Desiderius war ein Fürstenson aus dem Hause der Grafen von Marsi und Herren von Benevent, zugleich aber auch römischer Kardinalpriester vom Titel der h. Cäcilia, in welches Amt Nikolaus II. ihn gleichzeitig mit seiner Erhebung zum Abte von M.-Cassino einsetzte. Seinem Kloster kam diese seine doppelte Machtstellung in nicht geringem Maße zu gut. Er hob dasselbe auf alle Weise, brachte die Zal der Mönche auf 200, restaurirte die Gebäude und baute insbesondere die Klosterbasilika mit großer Pracht, unter Herbeiziehung von Künstlern aus Oberitalien, Amalfi und Konstantinopel. Auf den ehernen Türen dieses Gebäudes ließ er die Namen der zalreichen, damals im Besitz der Abtei befindlichen Ortschaften eingraben; bei der Einweihung, zu Anfang Oktober 1071, wurde ein achttägiges glänzendes Kirchenfest im Beisein Alexanders II., Damianis und vieler anderer Kardinäle gefeiert. Auch zur Pflege der Wissenschaften trug Desiderius manches bei, wie er denn kostbar ausgestattete liturgische Bücher für den Gottesdienst herstellen ließ, den Chronisten Amatus (Verf. einer Historia Normannorum) sowie jenen Afrikaner Konstantin im Kloster beherbergte, auch selber ein die medizinischen Studien berürendes Werk: über „die Heilwunder des h. Benedikt", verfaste, vor allem aber das Krankenhaus des Klosters vergrößerte und reich ausstattete. Über das hohe Ansehen, welches die Abtei damals sowie zum teil schon unter Desiderius Vorgängern bei der gesamten mittel- und unteritalischen Bevölkerung genoss, bemerkt Gregorovius (Geschichte Roms im M.-A. IV, 157): „Die frechen Eroberer (Normannen) scheuten sich vielleicht weniger vor dem Fluche des Lateran, als sie vor dem Bannstral zurückbebten, den der Abt auf seinem

wolkenhohen Berge wie ein kleiner Jupiter in Händen hielt und dann und wann auf ihre „nicht zusagenden“ Häupter herunterwarf. M.-Cassino war das Mekka sowol der südlichen Langobarden als der Normannen. Sie plünderten, aber sie verehrten inbrünstig St. Benedikt und wallfarteten psalmensingend zu seiner Gruft“.

Auch unter Oderisius I. (1087—1105), dem Fortfürer und Vollender mehrerer Bauten seines Vorgängers, namentlich jenes Krankenhauses, hielt das Kloster sich noch wesentlich auf der erstiegenen Höhe, sowol in kirchlich-politischer, wie in litterarischer Hinsicht; desgleichen unter Abt Bruno, der zugleich Bischof von Segni war (1107—1111). Unter ihnen schrieb der berühmte Historiker Leo v. Ostia (gest. nach 1115) sein Chronicon Casinense (Mon. Germ., Scr. VII, 581 sq.) — Weiterhin im 12. Jarhundert und noch mehr im 13. trat zunächst ein Sinken der äußeren Macht ein, infolge vieler Übergriffe der unruhigen Feudalherren, sowie öfterer Anfeindungen durch die hohenstaufischen Kaiser, gegen welche es die munizipalen Freiheiten zu verteidigen galt. Einzelne tüchtige Schriftsteller zierten dennoch auch in diesen Zeiten die Abtei, namentlich der Literaturhistoriker Petrus Diakonus, gest. um 1188, Verfasser des wertvollen Schriftsteller-Katalogs De viris illustribus Casinensibus (enthalten in J. Alb. Fabricius' Bibliotheca ecclestica, II, 161—262, nebst Fortsetzung von Placidus Romanus bis gegen Ende des 16. Jarhunderts). Auch blühten noch 'einige Kunstzweige, besonders die Glasmalerei. — Kaiser Friedrich II. vertrieb 1240 die Mönche aus dem Kloster, besetzte dasselbe mit seinen Soldaten und machte viele der kostbaren Schätze zu Geld. Die Reorganisationsversuche des klugen und gelehrten Abtes Bernardus Ayglerius aus Lyon (1263—82), Verfassers einer neuen Auslegung der Ordensregel, sowie eines Speculum monachorum, erwiesen sich ebensowenig zu dauerhafter Widerherstellung der immer mehr verfallenden Disziplin im Stande, als Cölestins V. Versuch, die Benediktiner Monte-Cassinos in Cölestiner umzuwandeln (1294), oder als Johannes XXII. Erhebung der Abtei zu einem Bistum und ihrer Mönche zu Kathedralgeistlichen (mittelst Bulle vom J. 1331). Ein Erdbeben im J. 1349 zerstörte die stolzen Bauten des Stifts fast gänzlich, sodass die wenigen übrig gebliebenen Mönche über ein Jarzehnt in elenden Hütten auf den Trümmern wonen mussten. Unter Urban V. nahm der von diesem Papste eingesetzte Abt Andreas de Faenza, vorher Camaldulensermönch, die notwendig gewordene äußere und innere Reorganisation seit 1370 in seine kräftige Hand, freilich one bleibende Erfolge zu erzielen.

Wegen der reichen Einkünfte der Abtei geriet sie seit Mitte des 15. Jarhunderts für längere Zeit in die Hände von weltlichen Kommendataräbten, die sie schonungslos ausraubten und die Disziplin aufs äußerste in Verfall brachten. Julius II. zwang 1504 das Kloster, die schon etwa 90 Jare zuvor in Padua (durch Ludovico Barbo im Kloster der h. Justina um 1414) begründete Reform der h. Justina anzunehmen, welche seitdem den Namen der Kongregation von Monte-Cassino erhielt (Helyot, Ordres monastiques, VI, 230 sq.). So wurde der eingerissenen Verweltlichung wenigstens in etwas gesteuert; doch blieb dieselbe in vieler Hinsicht immer noch groß genug.

Ungeure Reichtümer besaß das Stift noch wärend des ganzen 16. Jarhunderts: sein Abt verfügte über 4 Bistümer, 2 Fürstentümer, 20 Grafschaften, 350 Schlösser, 440 Dörfer und Villen, 336 Pachthöfe, 23 Seehäfen, 33 Inseln, 200 Mühlen, 1662 Kirchen; sein Einkommen wurde auf 1/2 Million Dukaten geschätzt (vgl. Haeften, Commentar. in vit. S. Benedicti, p. 105). Wichtiger als diese materiellen Schätze erscheint, was Monte-Cassino bis herab auf unsere Zeit an Geistesschätzen und litterarischen Sammlungen bewart hat. Es ist in gewissem Sinne doch richtig, was sein jüngster Geschichtschreiber, der unten zu nennende Archivpräfekt Caravita, rühmt: wärend der 1300järigen Existenz seiner Abtei seien in ihr die Studien und die Liebe zu den Künsten niemals untergegangen. Derselbe gibt den Bestand ihres Archivs — das schon Mabillon (Iter Italicum, p. 125) als das bedeutendste von Italien und als eines der wertvollsten in ganz Europa rühmen durfte — an auf „über 1000 Urkunden von Fürsten, Königen,

Kaisern und Päpsten, über 800 Handschriften teils auf Pergament, teils auf Papier aus der Zeit vor dem 14. Jarhundert, sowie zallose Papierhandschriften aus der späteren Zeit". Nimmt man zu diesem reichen Litteraturschatze, der hoffentlich auch nach der seit 1866 erfolgten Aufhebung des Klosters durch die liberale Gesetzgebung des jetzigen Königreichs Italien erhalten bleiben wird, die vielerlei segenbringenden und erleuchtenden Wirkungen hinzu, welche indirekterweise durch das über die ganze Erde ausgebreitete und Jarhunderte hindurch die Rolle eines Kulturträgers der woltätigsten Art spielende benediktinische Mönchtum von Monte-Cassino aus ergangen sind, so darf demselben der Ehrenname eines der einflussreichsten und ruhmstrahlendsten Brennpunkte der gesamten menschlichen Kulturentwicklung seit Christo gewiss nicht versagt werden.

Die wichtigsten älteren Quellen für die Geschichte unseres Gegenstandes (Leo v. Ostia, Petr. Diakonus 2c.) sind im Obigen bereits genannt. Vgl. als zusammenfassende Darstellungen hauptsächlich: Gattula, Historia Abbatiae Casinensis per saeculorum seriem distributa, Pars I et II, Venet. 1733 (nebst 2 Teilen Accessiones, ibid. 1734). — Luigi Tosti, Storia della Badia di Monte-Cassino, 3 voll., Napoli 1843. — Andrea Caravita, Prefetto del Archivio Casinense, I codici e le arti a Monte-Cassino, 2 voll., Napoli 1870. — Außerdem: Montalembert, Les moines d'Occident etc., t. II, p. 21 sq.; Gregorovius, Geschichte Roms, II, 8 ff.; IV, 156 ff.; Alph. Dantier, Les monastères bénédictins d'Italie, souvenirs d'un voyage littéraire au delà des Alpes, Paris 1867; R. Ruland, in Reusch' Theolog. Litteraturbl. 1870, S. 486. 639 f.; G. Krätzinger, Der Benediktinerorden und die Kultur, Heidelberg 1876; J. Peter, Le centenaire de St. Benoit au Mont-Cassino, in der Revue Chrétienne, Juillet 1881.

Zöckler.

Montes pietatis (Monte de Pietà, Table de Prêt) sind ursprünglich milde Stiftungen zur Unterstützung Armer gewesen, die gegen ein zureichendes Pfand Geldvorschüsse one Zinszalung empfingen, mit der Bedingung, die Vorschüsse zu einer bestimmten Zeit wider zurückzugeben, im Unterlassungsfalle aber sich dem Verkaufe des Pfandes zu unterwerfen, um den Kapitalstock unverletzt zu erhalten, von dessen Zinsen die Vorschüsse gewärt wurden. Diese Montes pietatis hat man daher als Leihanstalten oder Leihhäuser zu betrachten; sie sollten die Armen namentlich auch davor schützen, den Wucherern anheimzufallen, gegen die selbst auf mehreren Konzilien Disziplinarbestimmungen erlassen worden waren. Zur Bestreitung der Verwaltungskosten fügte man dann eine Zinszalung für die Geldvorschüsse hinzu, doch bestanden auch Anstalten fort, bei denen die Borgenden nur die Pfänder einsetzten, weil bestimmte Summen zur Deckung der Unkosten gestiftet waren. Die Montes pietatis sind später rein weltliche Anstalten geworden; sie entstanden in Italien, wo der Minorit Barnabas das erste Leihhaus zu Perugia im Kirchenstate 1464 in das Leben rief und von Paul III. die Bestätigung erhielt. Irrig ist es, wenn Leo X. als derjenige Papst genannt wird, welcher die Montes pietatis zuerst (1515) bestätigt habe. Ihre Einfürung verbreitete sich bald nach der Lombardei und dem venetianischen Gouvernement (nach Padua 1491), dann auch nach anderen Ländern, wie nach Frankreich, Holland, England 2c. In Deutschland hat Nürnberg 1498 ihre Einfürung zuerst gesehen.

Neudecker †.

Montfaucon, Bernard de, latin. Montefalconius, geb. den 13. Januar 1655 zu Soulage (jetzt Soulatgé, Dorf in Südfrankreich, Dep. Aude), 1719 Mitglied der Académie des inscriptions et belles lettres, gest. den 21. Dez. 1741 zu Paris, wo er in der Kirche St. Germain an der Seite seines großen Ordensbruders Mabillon begraben liegt. Aus altadeligem Geschlecht entsprossen, Son Timoleons von Montfaucon, Herrn von Roquetaillade (das dortige Schloss war der gewönliche Wonsitz der Familie), wurde Bernard für den Soldatenstand bestimmt, trat 1672 in die Armee und machte in den beiden folgenden Jaren als Freiwilliger den Feldzug des Marschalls Turenne gegen Deutschland mit, kehrte aber infolge einer Krankheit nach dem Tode seiner Eltern zu den verlassenen Studien zurück und trat 1675 in das zur Kongregation des hl. Maurus gehörige

Kloster La Daurade in Toulouse, wo er am 13. Mai 1676 Profess ablegte. Nach wechselndem Aufenthalt in verschiedenen Abteien — in Sorèze, wo er das Studium des Griechischen begann und die zalreichen Handschriften der Klosterbibliothek durchforschte, La Grasse und Bordeaux — wurde M. 1687 von seinen Oberen nach Saint Germain des Prés, dem wissenschaftlichen Centralpunkt des Ordens, berufen, wo er sich vorzüglich der Bearbeitung der griechischen Kirchenväter zuwandte. Schon im nächsten Jare erschienen die Analecta graeca sive varia opuscula graeca hactenus non edita, tomus primus (et unicus, Paris 1688, 4°), von M. zusammen mit Jac. Loppin und Ant. Pouget bearbeitet; 1690 folgte die Schrift La verité de l'histoire de Judith (2. éd. Paris 1692, 8°), worin M. die buchstäbliche Geschichtlichkeit dieses Buches zu erweisen sucht. Zehn Jare nach den Analecta wurde die Ausgabe des Athanasius vollendet, bis jetzt die beste Rezension dieses Kirchenvaters, welche zugleich eine umfangreiche Biographie desselben und kritische Anmerkungen zu seinen Werken bietet (Athanasii archiepisc. Alexandrini opera omnia, Paris 1698, fol. 2 tomi in 3 voll.; emendatiora et quarto volumine aucta cur. Nic. Ant. Giustiniani, Patav. 1777 = Migne patr. gr. Bd. 25—28). Da aber für seine weiteren Pläne die pariser Handschriften nicht ausreichten, so fasste er den Entschluss einer Reise nach Italien, die er in Begleitung von Brioys im Mai 1698 antrat. Über Mailand, wo sie Muratori kennen lernten, Modena, Mantua, Venedig und Ravenna gelangten sie im September nach Rom. Fast drei Jare blieb M. dort, eifrig mit Studien beschäftigt und überall freundlichst aufgenommen; nach dem Tode des Generalprokurators Claude Estiennot de la Serre (1699) war er eine zeitlang Geschäftsträger seiner Kongregation. In diese Zeit halbamtlicher Tätigkeit fällt die von M. pseudonym gegen die Angriffe der Jesuiten verfasste und persönlich dem Papst Innocenz XII. überreichte Schrift Vindiciae editionis S. Augustini a Benedictinis adornatae adversus epistolam abbatis Germani, authore D. B. de Rivière (Romae 1699 u. ö., cf. Backer, Bibl. Jés. sér. III, 437 = 2. éd. tom. II, 628), über deren Veranlassung und glänzenden Erfolg im Art. Massuet (Bd. IX, S. 394) gehandelt ist. Im März 1701 verließ er die ewige Stadt und kehrte nach Paris zurück, um sich ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu widmen. Dieser italienische Aufenthalt wurde ein Wendepunkt auch in den Studien M.'s, der von da an das gesammte Altertum nicht nur in seiner Litteratur, sondern auch in seinen monumentalen Erscheinungen umfasste: auf der einen Seite sind es die Schriftsteller samt den Hilfsmitteln, welche Paläographie und die Schätze der Bibliotheken ihm boten, auf der anderen die Antiken besonders von Italien, Griechenland und Frankreich, die sein Interesse in Anspruch nehmen. Zeuge dessen ist sein Diarium italicum, sive monumentorum veterum, bibliothecarum, musaeorum etc. notitiae singulares in itinerario italico collectae (Paris 1702, 4°), worin er einen ausfürlichen Reisebericht, Inschriften sowol des klassischen als des christlichen Altertums und des Mittelalters, Monumente, Bibliothekkataloge u. s. w. veröffentlicht. Wenige Jare später folgte die Palaeographia graeca, sive de ortu et progressu literarum graecarum, et de variis omnium saeculorum scriptionis graecae generibus (Paris 1708, fol.), ein Meisterwerk, vollkommen mustergültig für seine Zeit und jedem, der sich mit diesen Studien beschäftigt, unentbehrlich, eine Leistung, durch welche eine neue Disziplin nicht nur begründet, sondern auch vollendet wurde und die um so hervorragender ist, als M. gar keine Vorgänger hatte, sondern alles aus Nichts geschaffen hat (vgl. Wattenbach, Schriftwesen, 2. A., S. 32, und Gardthausen, Griech. Paläogr., Leipzig 1879, S. 4—6). Die in der Palaeogr. gr. entwickelten Grundsätze wandte M. praktisch an in der nicht minder ausgezeichneten Bibliotheca Coisliniana olim Segueriana (Paris 1715, fol.), dem Verzeichnis von vierhundert, jetzt einen Bestandteil der Pariser Nationalbibliothek bildenden griechischen Handschriften, welche nicht nur ausfürlich beschrieben, sondern zum Teil auch verglichen sind, selbstverständlich mit anecdota bene multa ex eadem bibl. desumta. Hier reihen wir, um diese, ich möchte sagen bibliothekarische Seite von M.'s Tätigkeit abzuschließen, sogleich ein anderes wichtiges, noch jetzt nicht entbehrlich gewordenes Werk an, die Bibliotheca bibliothecarum manu-

scriptorum nova: ubi, quae innumeris pene mstorum bibliothecis continentur, ad quodvis literaturae genus spectantia et notatu digna, describuntur et indicantur (Paris 1739, 2 voll. fol.). Unedirte Texte veröffentlichte er in der Collectio nova patrum et scriptorum graecorum (Paris 1706, fol., 2 Bde., enthaltend Euseb. Caes. Kommentare zu den Psalmen und zu Jesaias, neuentdeckte kleinere Schriften des Athanasius und Cosmae Indicopleustae Topographia Christiana). 1713 folgte die Sammlung der Fragmente der Hexapla des Origenes (Hexaplorum Origenis quae supersunt, zwei Foliobände), welche 160 Jare lang zu den wertvollsten exegetischen Hilfsmitteln gehörte und erst jetzt durch die neue, 1875 in zwei Quartbänden vollendete, selbstverständlich viel vollständigere Ausgabe von Fr. Field abgelöst ist, welcher praef. p. IV seinen Vorgänger in der rühmendsten Weise anerkennt. 1718—1738 erschien die Ausgabe des fruchtbarsten griech. Kirchenvaters (Joannis Chrysostomi opera omnia, 13 Foliobände, widerholt Venet. 1734—1741, ed. Parisina altera emendata et aucta, Paris 1835—1840, besorgt von L. Sinner und Th. Fix = Migne patr. gr. Band 47—64), um ein halbes Hundert bisher ungedruckter Stücke vermehrt, die echten Schriften von den unechten geschieden, übersetzt, erläutert, mit trefflicher Biographie. — Der oben angedeutete Plan eines großen, das ganze Altertum in seiner sichtbaren Erscheinung umspannenden Werkes gelangte zur Ausfürung in der für die damalige Zeit bewunderungswürdigen Riesenpublikation L'Antiquité expliquée et représentée en figures (Paris 1719), 10 Foliobände mit nahezu 1200 Kupfertafeln und fast 40,000 gezeichneten Figuren. Binnen zwei Monaten waren die 1800 Exemplare vergriffen, eine zweite Auflage erschien 1722: im engen Anschluss an die Gliederung des Hauptwerkes noch fünf Supplementbände (Paris 1724). Zeitlich schloss M. mit der Mitte des 5. Jarhunderts, dagegen werden in den einzelnen Kapiteln weder griechisches und römisches Leben von einander geschieden, noch Epochen in einem der beiden bezeichnet; das ganze Statswesen des Altertums ist ausgeschlossen, sonst aber die Mythologie, das Religionswesen, das ganze Privat- und Verkehrsleben behandelt: Griechen und Römer sind als Mittelpunkt des Ganzen festgehalten, aber daneben in einem besonderen Bande (II, 2) die religiösen Denkmäler der Ägypter, Araber, Syrer, Perser, Skythen, Germanen, Gallier, Spanier, Karthager behandelt, dagegen die der Juden ausdrücklich ausgeschlossen (Details und Ausstellungen über ungenaue Zeichnungen, mangelnde Kritik u. s. w. siehe im Artikel monumentale Theologie, und bei C. B. Stark, Archäol. der Kunst (1880), S. 143—146 u. ö.). Eine Fortsetzung des Ganzen, aber mit Beschränkung auf Frankreich, sind Les Monumens de la monarchie françoise (bis auf Heinrich IV.), von denen aber nur die erste, die dynastischen Denkmäler umfassende Abteilung, in fünf Foliobänden (Paris 1729—33) erschienen ist. Von anderen Schriften M.'s, der mit seinen Studien befruchtend auf die verschiedenen theologischen Hilfswissenschaften einwirkte, ist zu nennen (wegen des von ihm mit gewaltigem Material, aber anonym gefürten Nachweises, dass die Therapeuten Christen waren) Le livre de Philon de la vie contemplative, traduit sur l'original grec. Avec des observations, où l'on fait voir que les Therapeutes dont il parle étoient Chrétiens (Paris 1709, 8°), die zu dem Besten gehört, was über de vita contempl. und über die strittige Frage geschrieben worden ist (vgl. Lucius, Die Therapeuten, Straßburg 1879, S. 144. 158. 209 u. ö.): die über den Gegenstand mit Bouhier gewechselten Schriften sind vereinigt in den Lettres pour et contre sur la fameuse question, si les Solitaires, appellez Thérapeutes . . . étoient Chrétiens (Paris 1712, 8°). Die verschiedenen Abhandlungen, welche M. für die Mémoires de l'acad. des inscr. schrieb, finden sich aufgezält in der Nouvelle Biographie générale XXXVI, 228 f. Seine umfangreiche Korrespondenz liegt in der Nationalbibliothek zu Paris; einzelne Partieen davon sind herausgegeben von Valery, Correspondance inédite de Mabillon et de M. avec l'Italie (Paris 1846, 3 voll.), von Ulysse Capitaine, Correspondance de B. de M. avec le baron G. Crassier (Liége 1855) und von A. Dantier in den Archives des missions scientif. VI (1857), p. 308—353. 500—502.

Quellen: Eloge du P. de M. par M. de Boze in der Hist. de l'acad.

des inscr. XVI, 320—334; Tassin, Hist. littér. de la congrég. de Saint-Maur, p. 585—616 (deutsche Ausg. II, 292—343). **Georg Laubmann.**

Moralitäten, s. geistliche Dramen Bd. V, S. 25.

Morata, Olympia Fulvia, eine der anziehendsten italienischen Frauengestalten aus der Reformationszeit, 1526 in Ferrara geboren, Tochter des Fulvius Peregrinus Moratus (nach Campori Moretto), eines tüchtigen Philologen, der seit 1538 mit der Erziehung der zwei Prinzen Hippolyt und Alfons von Este betraut war. Der kleine Hof, dessen schönste Zierde die edle, geistreiche und hochgebildete Herzogin Renata (s. den Art.) bildete, war der Sammelpunkt der gebildeten und gelehrten Gesellschaft Italiens, Jamet, Marot, Peter Martyr, Cölius Curio Secundus, Lälio, Giraldi, Marcantonio Flaminio, Bartholomäus Riccio, Celius Calcagnini hielten sich länger oder kürzer dort auf, mit dem frischen Eifer der Begeisterung wurden die klassischen Studien getrieben und Jung und Alt beteiligte sich daran. In dieser Umgebung wuchs Olympia auf, fast täglich kamen jene Männer in das Haus ihres Vaters, sie lauschte ihren Gesprächen, die schöne Welt des Altertums baute sich vor ihrem geistigen Auge wider auf, und dem gewaltigen Zauber, den dieselbe auf jedes empfängliche Gemüt ausübt, erlag auch Olympia. Schon früh närte der Vater den reichbegabten Geist seiner Lieblingstochter mit den Speisen, die ihm selbst als die köstlichsten galten, er lehrte sie Latein, ein deutscher Freund, Kilian Sinapi (wol aus Senf gräcisirt), der mit seinem Bruder Johann in Ferrara sich aufhielt, machte das wißbegierige Mädchen mit der Sprache von Hellas vertraut; die gelehrige Schülerin, von einem waren Wissensdurst getrieben, machte erstaunliche Fortschritte und bald vermochte sie sich mit der größten Leichtigkeit in beiden Sprachen auszudrücken. Auch andere Freunde ihres Vaters widmeten gern ihre Zeit und ihre Gelehrsamkeit der „kleinen Muse“. So wurden die alten Griechen und Römer, unter welchen sie Homer und Cicero besonders auszeichnete, ihre vertrautesten Freunde und Genossen, ihre Schriften bildeten ihre tägliche Unterhaltung und nie versiegenden Genuſs, und ergötzlich ist, in den wenigen griechischen und lateinischen Briefen, die uns aus jener Zeit erhalten sind, ihr geheimes, aber sehr erklärbares Entsetzen vor den prosaischen Sorgen des Haushalts zu lesen, und doch konnte sie sich denselben nicht entziehen, denn sie hätte noch drei Schwestern und einen kleinen Bruder. Ein glückliches Geschick fügte es, daſs sie sich länger ihren Lieblingsneigungen ungehindert widmen konnte, indem Renata sie zur Gesellschafterin und Mitschülerin für ihre älteste Tochter Anna wälte. Nun begann eine schöne Zeit für Olympia, wol die schönste ihres Lebens, als sie, wetteifernd mit ihrer hochgeborenen Freundin, eigentlich mit schrankenloser Freiheit sich ihren Studien hingeben durfte; lateinische Schauspiele wurden von den Mädchen aufgefürt, oft vor dem vornehmsten Publikum (Papst Paul III. wonte im April 1543 einer solchen Vorstellung bei), es wurde gestritten und deklamirt (Fulvius Moratus ermant in dem einzig uns erhaltenen Briefe an seine Tochter, die gröſste Sorgfalt auf Aussprache und Ausdruck zu verwenden); Olympia trat, kaum 15järig, als Schriftstellerin auf; in den Jaren 1540 und 1541 verfaſste sie mehrere kleine Abhandlungen, so eine Lobrede auf Mucius Scävola; in öffentlichen Vorträgen verteidigte und erklärte sie die Paradoxen von Cicero, ihres „lieben Tullius“, und in artigen griechischen Versen korrespondirte sie mit ihren gelehrten Freunden, von welchen sie auch gebürend gelobt und bewundert wurde.

Aber neben der klassisch-humanistischen Strömung übte auch die reformatorische Einfluſs auf Olympia aus; die Herzogin war eine erklärte Anhängerin der neuen Lehre, die beiden Sinapi waren Protestanten, ihr Vater war durch Curio gleichfalls zum Übertritt zum Protestantismus bewogen worden. Noch lebte Olympia mit ihren Gedanken weit mehr in den Klassikern, als in den „himmlischen Wissenschaften“; das heitere Hofleben gefiel ihr, sie gestand später, nahe daran gewesen zu sein, den Sinn für das Hohe und Göttliche ganz zu verlieren und die Welt als Spiel des Zufalls anzusehen. Doch galt sie in den Augen der streng katholischen Hofleute für lutherisch. Aber den entscheidenden Wendepunkt

brachte erst das Jar 1548. Der Freundeskreis am Hofe löste sich auf; Anna von Este vermälte sich am 29. September mit dem jungen Herzog Franz von Lothringen (Guise), Lavinia de Rovero mit dem Fürsten Orsini; Olympias Vater starb, und als sie nach der Trauerzeit sich wider bei Hofe zeigte, begegneten ihr kalte, feindselige Gesichter. Ob man sie bei Renata verleumdet, ob der Herzog Anstoß an ihrer Glaubensrichtung genommen, ist nicht zu entscheiden. Tief erschüttert von den vielen Unglücksfällen zog sie sich in das Haus ihrer Mutter zurück; in herber Weise hatte sie die Vergänglichkeit alles Irdischen kennen gelernt, aber war weit entfernt, sich davon niederbeugen zu lassen; bisher hatte das Leben keine anderen Anforderungen an sie gestellt, als sich mit ihren Studien vertrug, jetzt galt es, der kränklichen Mutter Lukretia die Sorgen der Haushaltung und der Erziehung ihrer Schwestern abzunehmen; one Murren, mit unverdrossenem Eifer unterzog sie sich der schweren Aufgabe, und doch wußte sie jeden Tag oder jede Nacht einige Stunden für litterarische Beschäftigungen herauszuschlagen. Aber ihre Studien selbst hatten sich verändert; ihre Muße wandte sie der Bibel, ihr Herz dem evangelischen Glauben zu.

In die Jare 1548—1550 fällt also ihr Übertritt zum protestantischen Glauben; auch ihre Familie wurde mehr und mehr demselben zugewandt.

Eine neue Wendung ihres Lebens begann, als ein junger Deutscher, Andreas Grunthler aus Schweinfurt, Dr. der Medizin und Philosophie, der seine beiden Landsleute in Ferrara besuchte hatte, die junge gelehrte Dame, die so mutvoll mit dem Unglück rang, liebgewann und, da er die fürstliche Ungnade nicht zu achten brauchte, um ihre Hand warb. Ende des Jares 1550 *) wurde die Hochzeit gefeiert. Die Gatten waren einander wert; auch Grunthler hatte überall das Lob eines ehrenwerten Mannes und war wegen seiner Kenntnisse geschätzt und geachtet. In Ferrara waren indessen die Aussichten für das junge Par nicht günstig; der Protestantismus wurde mehr als je verfolgt; Grunthler reiste nach Deutschland zunächst allein, um dort ein Unterkommen zu suchen. Es gelang ihm nicht ganz, alles das zu erreichen, was er suchte, doch blieb er dabei, seinen Aufenthalt in Deutschland zu nehmen, und holte daher seine Gattin in Ferrara ab. Für Olympia war es ein schwerer Entschluss, alle ihre Lieben zu verlassen, und nur die Liebe zu ihrem Gatten und die Aussicht, in dessen Heimat den neuen Glauben ungestört bekennen zu dürfen,' gaben ihr den Mut, dies zu tun. Der Abschied war schmerzlich; die Anung, sie werde ihre Mutter und ihr geliebtes Vaterland nicht mehr sehen, hat sie nicht betrogen, ein Zug des Heimwehs weht durch ihre Briefe, und wenn dieselben auch die größte Liebe zu Grunthler aussprechen, ganz angewönt hat sie sich in Deutschland nie, wie sie auch nie fertig deutsch sprechen lernte. Mit ihrem achtjärigen Bruder Emilio reiste sie im Frühling 1551 über die Alpen, zunächst nach Augsburg, wo es Grunthler gelang, den kaiserlichen Rat Georg Herman von einer schweren Krankheit zu heilen, und der dankbare Mann beherbergte sie mehrere Monate lang unter seinem gastlichen Dache. Olympia hatte mit Eifer ihre Studien wider aufgenommen und teilte ihre Zeit mit dem Lesen der heil. Schrift und dem Unterrichte ihres Bruders. Die Hoffnung, nach so vielen Stürmen in den Hafen der Ruhe gelangt zu sein, erwies sich bald als eine trügerische, in Augsburg konnte ihres Bleibens nicht immer sein, und so zogen sie nach Würzburg zu Johann Sinapi, dessen Frau eine Italienerin war, und von dort in Grunthlers Vaterstadt Schweinfurt, wohin er als Arzt berufen war (Oktober 1551). Mehr als ein Jar fürten sie hier ein ruhiges Stillleben; Olympia beschäftigt, die Psalmen in griechische Verse zu übertragen und dabei die Tochter Sinapis und ihren Bruder unterrichtend; mit ihren Freunden diesseits und jenseits der Alpen steht sie in regem Briefwechsel; mit ihren Gedanken hängt sie viel an Italien, dem sie näher zu sein wünscht und daher den Aufenthalt in Basel vorzöge, für ihre Schwestern brauchte sie nicht mehr

*) Bei der Angabe der Jareszalen folgten wir der Ansicht von Jules Bonnet, der wol das Richtige getroffen hat.

zu sorgen, sie hatten sich glücklich verheiratet und die jüngste hatte ihre Mutter zu sich genommen; um so eifriger ist sie für den Fortgang der Reformation in Italien besorgt, und sie ermant ihre Landsleute Vergerius und Flacius Illyricus, Luthers Schriften ins Italienische zu übersetzen, damit von dem deutschen Überflusse etwas den Italienern zu gute komme.

Das Jar 1553 brachte Olympia und ihrem Manne schreckliche Noth; der Markgraf Albrecht von Brandenburg war auf seinem Raubzuge gegen die geistlichen Stifter nach Schweinfurt gekommen und hatte die Stadt besetzt. Die unglücklichen Einwoner hatten mehrere Monate lang die Schrecken einer Belagerung durchzumachen; vor den Kugeln musste man sich öfters in die Keller flüchten, die Pest brach aus, an der Grunthler schwer erkrankte, bis endlich nach einem verstellten Abzug die Feinde eindrangen und plünderten. Auf wunderbare Weise wurde Olympia und ihr Gatte gerettet; ein unbekannter feindlicher Soldat riet ihnen dringend, die Stadt zu verlassen, und nicht, wie sie wollten, in die Kirche zu flüchten, unter deren Trümmern sie auch begraben worden wären. Ihre Flucht war von manchen Abenteuern begleitet. Unterwegs wurden sie ausgeplündert, Grunthler gefangen, aber bald wider freigegeben; fieberkrank, in einem entlehnten Kleide, „eine rechte Bettlerkönigin", schreibt Olympia mit düsterem Humor, kam sie in einer benachbarten Ortschaft an, und bald darauf nahm sie Graf Erbach in sein Haus auf. Im Schoße dieser liebenswürdigen und frommen Familie erholte sich Olympia allmählich von ihren Leiden, reich beschenkt zogen sie am 15. Mai 1554 nach Heidelberg, wo Grunthler durch die Vermittlung des Grafen einen Lehrstul der Medizin erhalten hatte. Ruhigere Tage schienen wider anzubrechen; freilich waren sie getrübt durch harte Verluste, fast ihre ganze Habe, die aus Italien mitgebrachten Bücher und die Manuskripte waren in Schweinfurt in den Flammen aufgegangen; Haushaltungssorgen nahmen sie viel in Anspruch, doch fand sie in dem Umgange mit Freunden reichen Ersatz; aufmerksam achtete sie auf die Geschicke ihres Vaterlandes, legt bei Anna von Guise Fürbitte ein für die verfolgten Protestanten in Frankreich und wünscht sehnlichst den Zwiespalt zwischen den Protestanten Deutschlands ausgeglichen. Aber die Leiden bei und nach der Belagerung von Schweinfurt hatten den Keim zu einer tötlichen Krankheit gelegt; seit Dezember 1554 war sie krank; seit Juli des folgenden Jares verließ sie das Fieber nicht mehr; so lange es ihre Kräfte erlaubten, stand sie in Korrespondenz mit ihren Freunden; von litterarischen, besonders poetischen Erzeugnissen bietet jene Periode nur eine griechische Grabschrift auf einen protestantischen Geistlichen dar. Der letzte Brief von ihr, den wir besitzen, ist an Curio gerichtet; sie hatte schon alle Hoffnung auf Genesung aufgegeben und nahm es übel, wenn man zu ihr davon redete; der Husten drohte sie fast zu ersticken, das Fieber raubte ihr alle Kraft; ihrem Freunde befal sie die Kirche an; was er thue, war ihr letzter Wunsch an ihn, solle der Kirche zum Segen gereichen. One Todeskampf, mit dem Lächeln der Verklärung auf den Lippen, verschied sie am 26. Oktober 1555, Mittags 4 Uhr. Wenige Monate darauf (21. Dezember) starb ihr Mann an der Pest, er schien den Tod zu suchen, und kurze Zeit darauf ihr Bruder Emilio. Ein gemeinsames Grab in der Peterskirche vereinigte sie im Tode.

Es ist ein wehmütiger Eindruck, den dieses frühe geschlossene Leben macht; eine anmutige Erscheinung in jeder Hinsicht, mit offenem Sinne für das warhaft Schöne und Erhabene, feingebildet und wirklich gelehrt, one dass sie das echt Weibliche abgelegt hätte, ist sie über die Erde dahingegangen, one viele Spuren großen Schaffens und Wirkens zu hinterlassen, nur von einem Kreise auserwälter Freunde gekannt, aber hier auch hochgeschätzt; ihre frühe kurze Blüte könnte man typisch finden für das Schicksal der Reformation in Italien überhaupt. Von ihren schriftstellerischen Leistungen sind nicht allzu reichliche Überreste auf uns gekommen; was wir haben, besteht außer den gut geschriebenen Briefen in einigen Dialogen, der Vorrede zu den Paradoxen und griechischen Versen; meistens sind es Reminiscenzen und Nachbildungen der Klassiker; ihre eigenen Gedanken ver-

raten gesundes Urteil, seinen Geschmack und eine tief religiöse Weltanschauung. Sie wurden von Curio herausgegeben: Olympiae Fulviae Moratae, mulieris omnium eruditissimae latina et graeca, quae haberi potuerunt, monumenta, Basel 1558, mehrfach aufgelegt. Eine gut geschriebene Monographie von ihr: Jules Bonnet, vie d'Olympie Morate, Paris 1850, seitdem mehrfach aufgelegt, auch ins Deutsche übersetzt. Einiges in Masi. J Burlamacchi e di alcuni documenti interno a Renata d'Este, Bologna 1876; v. Druffel, Herzog Herkules von Ferrara in Sitzungsberichte der philos.-philol.-hist. Klasse der k. b. Akademie der Wissensch. zu München, 1878, I; Rivista cristiana 1878. Als Heldin eines Romans ist sie behandelt in: Olimpia Morata. Scene della riforma rac. di Virginia Mulazzi, Milano 1875 (mir nicht näher bekannt). **Theodor Schott.**

Mord bei den Hebräern, רֶצַח, Ps. 42, 11, gehörte von Anfang an zu den schwersten Verbrechen und erfüllte mit besonders großem Abscheu. Mag der Ausspruch in 1 Mos. 9, 6 (in der Priesterschrift): „Wer Menschenblut vergießt" u. s. w. zu den ältesten oder jüngsten Bestandteilen des Pent. gehören, so ist doch die Scheu vor dem Blut als dem Träger des Lebens, 1 Mos. 9, 5, one Frage schon dem höchsten Altertum und gerade ihm besonders eigen gewesen, 1 Sam. 14, 32 ff. Selbst das thierische Leben schien der Gottheit allein zu gehören; die Schlachtungen glaubten nicht bloß die Hebräer, 3 Mos. 17, 1 ff., sondern auch die Perser, Inder und Egypter nur in der Form des Opfers vornehmen zu dürfen, vgl. Herod. 1, 132; 2, 41. 99; Manu 5, 31 ff. Die besondere Würde des Menschenlebens aber, das nach 1 Mos. 2, 7 im Unterschied von allem übrigen Leben ein unmittelbarer Aushauch Gottes war, verstand sich für alle nicht völlig Verrohten von selbst. Durch den Mord wird, änlich wie durch unnatürliche Ausschweifungen, 3 Mos. 18, 25, selbst das Land entweiht, sodass es seine Bewoner ausspeit, 4 Mos. 35, 33; Jes. 24, 5; denn das Blut des Gemordeten ruft Gottes Rache herab, 1 Mos. 4, 11; es haftet dem Volke an, so lange dasselbe nicht für die Vollziehung der Strafe gesorgt hat, 5 Mos. 19, 13. Das Verbot des Mordes ist das erste auf der zweiten Tafel, und indem das Gesetz vor allem in Beziehung auf ihn das jus talionis zur Geltung bringt, kommt es immer wider in seinen verschiedenen Bestandteilen darauf zurück, dass der Mord durch den Tod des Mörders (außerhalb des Lagers oder der Stadt, nach Sanh. 9, 1 durch Köpfen) gesünt werden soll, 2 Mos. 21, 12; 3 Mos. 24, 17. 21; 4 Mos. 35, 16—21. Weder Asylstadt, 5 Mos. 19, 4—13, noch Altar, 2 Mos. 21, 14, soll den Mörder, dessen Schuld freilich durch zwei Zeugen zu erweisen ist, 4 Mos. 35, 30; 5 Mos. 17, 6; 19, 15, vor dem Bluträcher, dem die Ausfürung des obrigkeitlichen Urteils in alter Zeit überlassen war, 4 Mos. 35, 19. 21, schützen; eine Zalung soll für sein Leben nicht angenommen werden. Dass die Könige durchweg ein Begnadigungsrecht gehabt oder beansprucht hätten, folgt aus 2 Sam. 14 nicht; David erlaubt sich hier nur, die Blutrache in einem Falle, in welchem sie zu traurige Folgen gehabt hätte, zu inhibiren. Wenn der Mörder (nach Jos. Arch. 4, 8, 16 trotz eines auf seine Entdeckung ausgesetzten Preises) nicht ermittelt werden konnte, so mussten die Ältesten der Stadt, bei welcher der Erschlagene gefunden war, in Gegenwart der Priester in einem noch unkultivirten (unentweihten) Talgrund die Todesstrafe an einer jungen, aber vollkräftigen, noch nicht in Gebrauch genommenen Kuh vollstrecken und durch Händewaschung und Gebet zu erkennen geben, dass sie mit dem Mörder keinerlei Gesinnungsgemeinschaft hatten, damit der Herr das Volk als entsündigt und das Land als gereinigt ansehe, 5 Mos. 21, 1—9; Talm. Trakt. Sota 9. — Das Verbot, nicht zu töten, war one Zweifel ganz so allgemein gemeint, wie es lautete, und eine Auslegung des Dekalogs, die eine Beschränkung desselben herausbringt, ist sicher falsch; in 2 Mos. 21, 12 und 3 Mos. 24, 21 sind nicht umsonst so allgemeine Ausdrücke, wie אִישׁ und אָדָם gewält. Ausdrücklich wird in 3 Mos. 24, 22; 4 Mos. 35, 15 den Fremdlingen dieselbe Sicherheit wie den Einheimischen gegeben. Der Tod eines Sklaven freilich, der bei schwerer Züchtigung von Seiten des Herrn ums

Leben kommt, soll nach 2 Mos. 21, 20. 21 nur dann gerächt werden, wenn er sofort, nicht aber, wenn er erst einen oder einige Tage später erfolgt. Allein wesentlich ebenso verhält es sich, wenn zwei Israeliten mit einander hadern und der eine den andern mit einem Stein oder mit der Faust niederschlägt; wenn der Niedergeschlagene nur bettlägerig wird und wider aufkommt, so dass er, wenn auch nur für einen Tag und wenn auch nur an seinem Stabe wider hinausgehen kann, soll der Gegner straflos sein; nur soll er ihn für sein Darniederliegen entschädigen und die Kurkosten bezalen, 2 Mos. 21, 18. Was geschehen soll, wenn nach dem Ausgang Widererkrankung und Tod folgt, ist nach Mischna, Sanh. 91, zweifelhaft. Weder bei der Züchtigung des Sklaven noch bei einem solchen Streite handelte es sich um einen eigentlichen Mord. Gegen ihre Sklaven musste zudem den Herrn, wenn nicht Ungehorsam und Auflehnung um sich greifen sollte, viel erlaubt sein. Die Art der Strafe, die den Herrn bei sofortigem Tode des Sklaven traf, wurde one Zweifel vom Gericht je nach dem vorliegenden Tatbestande bestimmt; es war sicher nicht immer die Todesstrafe durch das Schwert, wie das Targ. Jonath. und die Rabbinen, auch noch Saalschütz (Mos. R. S. 539) statuirten; dann würde es nicht unbestimmt heißen: „es soll gerächt“, sondern einfach: „er soll getötet werden“. Wenn aber die Schuld des Herrn groß genug erschien, so war die Todesstrafe in Israel wol ebensowenig wie in Ägypten (Diod. Sic. 1, 77) ausgeschlossen. Wie der Mord eines fremden Sklaven bestraft werden sollte, sagt das Gesetz nicht; aber nach Diod. Sic. l. c. ist die Todesstrafe sehr warscheinlich. Der Umstand, daß das: „Auge um Auge“, das auch bei einem Freien nie buchstäblich ausgefürt zu sein scheint, bei einem Sklaven durch Freilassung zur Geltung gebracht wurde, 2 Mos. 21, 26. 27, bildet keinen Gegenbeweis, und ebensowenig die andere Verordnung, dass der Herr eines als stößig bekannten und nicht hinreichend gehüteten Stiers die Tötung eines Sklaven durch denselben bloß mit 30 Silberlingen, diejenige eines freien Israeliten dagegen mit seinem Leben oder sonst mit jedem ihm bestimmten Lösegeld bezalen sollte. Hier war der Preis, für den ein Sklave gekauft werden konnte, entscheidend. Die Heiligkeit des Lebens aber wurde in diesem Fall besonders dadurch, dass der Stier unter allen Umständen gesteinigt werden musste und dass sein Fleisch nicht gegessen werden durfte, zur Anerkennung gebracht, 2 Mos. 21, 28 ff.; Talm. Baba kama IV, 4, 5. — Natürlich galt nicht alles Töten als Morden. Das Töten im Kriege wurde als erlaubt, ja wol als Pflicht angesehen. Aber selbst das Leben der Feinde heilig haltend, sollte man einer belagerten Stadt Frieden anbieten, und wenn man sie erobern musste, sollte man nur das Männliche erschlagen, 5 Mos. 20, 10 ff. Die Tötung aus Versehen oder one Bewusstsein (der vom Mord zu unterscheidende Totschlag eines מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה, 4 Mos. 35, 15, oder רֹצֵחַ אֶת־רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת, 5 Mos. 4, 42; 19, 4) kontrahirte, obwol ebenfalls mit רֹצֵחַ, nicht etwa blos mit קָטַל bezeichnet, keine eigentliche Schuld, 2 Mos. 21, 13; 4 Mos. 35, 22 ff.; Jos. 20, 3 ff.; Mischna Sanh. 9, 2; Maccoth c. 2. Aber der nationalen Observanz der Blutrache war es nachgegeben, dass der Bluträcher den Totschläger auch in diesem Fall, wenn er ihn, ehe er nach der Asylstadt gelangte, 5 Mos. 19, 6, oder später einmal außer derselben erreichte, 4 Mos. 35, 26. 27, töten durfte, Mischna Maccoth c. 2, obwol er dadurch Blutschuld auf sich lud, 4 Mos. 35, 26. Für den Begriff des eigentlichen Mordes ist nach dem Gesetz zumeist die feindliche Gesinnung, mit der man Jemandem nachstellt, צדה, wesentlich, 2 Mos. 21, 13. In der genaueren Aussfürung, 4 Mos. 35, 16 ff., werden zuerst Fälle erwänt, in denen die Mittel des Totschlags die feindliche Gesinnung erweisen (wenn einer ein eisernes Gerät, oder einen Stein, der groß genug ist, einen Menschen zu töten, oder ein Holz, das dazu schwer genug ist, in Anwendung bringt); dann folgen Fälle, für welche die feindliche Gesinnung ausdrücklich hervorgehoben wird (wenn einer in Hass, בְּשִׂנְאָה, Jemanden stößt, oder in Nachstellung, בִּצְדִיָּה, etwas auf ihn fallen macht, oder ihn in Feind-

schaft, בְּאֵיבָה, mit der Hand erschlägt). Im allgemeinen ist damit offenbar die Absicht, zu töten, als das entscheidende hingestellt; aber ausdrücklich ist der animus interficiendi weder im pent. Gesetz, noch in der Mischna, Sanh. 9, 1 hervorgehoben; vielmehr ist der Fall, wo Einer zwar in Hass oder Feindschaft, aber doch one mörderische Absicht Jemanden angreift und unversehens tötet (weil kaum sicher zu konstatiren), unberücksichtigt gelassen, sodass der Unterschied zwischen dem dolosen und kulposen Mord nicht scharf hervortritt. Das Gesetz erkennt sogar in Fällen, in denen nicht von böser Absicht, sondern nur von Unvorsichtigkeit oder Nachlässigkeit die Rede sein konnte, Blutschuld an. Nach 2 Mos. 21, 29 war in jenem Falle, wo ein stößiger Stier einen freien Israeliten tötete, der Herr desselben eigentlich des Todes schuldig; ob ihm die Loskaufung gewärt wurde, hing one Zweifel von dem guten Willen des Bluträchers oder von dem Befinden der Richter ab. Nach 2 Mos. 22, 1 ff. sollte der, welcher einen Dieb bei einem Einbruch tötete, nur dann one Blutschuld sein, wenn es bei Nacht geschah; wenn die Sonne aufgegangen war, sollte ihm die Tötung Blutschuld bewirken. Nach 5 Mos. 22, 8 brachte der, welcher sein Dach nicht mit einem Geländer versehen hatte, wenn jemand von demselben herabstürzte, Blutschuld auf sein Haus. Blutschuld ist in diesem Falle zwar nicht eine Schuld vor den Menschen, dass der Betreffende hätte sterben müssen (J. D. Mich.), aber doch vor Gott (Saalschütz, Mos. R. S. 447 und Keil, Arch. S. 282), und mit einer gewissen Strafe hatten die Richter auch wol sie zu belegen. Nach 2 Mos. 21, 22 soll es der, welcher mit Jemand hadernd eine schwangere Frau, die etwa dazwischen tritt, so stößt, dass sie durch eine Frühgeburt das Leben verliert, mit dem Leben büßen; für jede Leibesbeschädigung, die er ihr (oder dem Gegner) zufügt, soll er entsprechende Schädigung erleiden, für das Abgehen der Frucht, wenn ihr selbst kein Schade geschieht, nach Schätzung der Richter Entschädigung zalen. Es erhellt, das pentateuch. Gesetz ist im Gegensatz zu modernen Tendenzen darauf aus, nicht sowol den Übeltäter gegen Strafe, als vielmehr das Menschenleben gegen Gefärdung zu sichern. — Giftmischerei wird im Gesetz noch nicht berücksichtigt. Das spätere jüdische Recht behandelte dieselbe als Zauberei (2 Mos. 22, 18) und setzte schon auf den bloßen Versuch die Todesstrafe, Jos. Arch. 4, 8, 34. Von Gatten- oder Kindesmord ist ebensowenig die Rede. Dergleichen war one Zweifel unerhört. Nur wird zur Sicherung der Kinder und zugleich zugunsten ihrer Mütter die patria potestas dahin beschränkt, dass ein Vater gegen einen missratenen Son, den er des Todes würdig erachtet, die Ältesten seines Orts in Anspruch nehmen soll, 5 Mos. 21, 18 ff. Elternmord wird erst 1 Tim. 1, 9 erwänt; bei den Ägyptern stand eine besonders qualvolle Todesstrafe darauf, Diod. Sic. 1, 77; in Israel wurde schon das Schlagen oder Verfluchen der Eltern mit dem Tode bestraft, 2 Mos. 21, 15. 17; 3 Mos. 20, 9; 5 Mos. 27, 16; Matth. 15, 4; Mr. 7, 10. Der Brudermord, der von den ältesten Zeiten her eher einmal vorkam, 1 Mos. 4, 8; 2 Sam. 14, 6; 2 Chron. 21, 4 u. a., besonders zwischen Halbbrüdern, wurde nicht schwerer als ein anderer Mord bestraft, 1 Mos. 27, 45; 2 Sam. 14, 7; oft genug wurde auch der andere Mord als Brudermord bezeichnet; 1 Mos. 9, 5 u. a. Selbstmord endlich, vom Gesetz als zu selten ebenfalls übergangen, war so verabscheut, dass seiner nur fluchbeladene, dem Gerichte Gottes verfallene Menschen fähig erschienen, 1 Sam. 31, 4. 5; 2 Sam. 17, 23; 1 Kön. 16, 18. 19 (vgl. 2 Kön. 9, 31); Matth. 27, 5. Dass in 2 Makk. 14, 41 ff. der Selbstmord des Rhazis, eines gesetzestreuen Ältesten in Jerusalem, der sich dadurch den Häschern des Nikanor und der Gefangenschaft entzog, als eine ruhmwürdige Tat gepriesen wird, hängt mit dem weniger reinen ethischen Standpunkt dieses apokryphischen Buches zusammen. Nach Josephus, der für solchen heroischen Selstmord keine Anerkennung hatte, strafte man die Selbstmörder in seiner Zeit dadurch, dass man sie bis zum Sonnenuntergang unbegraben liegen ließ, B. J. 3, 8, 5. **Fr. W. Schultz.**

Morgan, Thomas. Einer von den Wortfürern des englischen Deismus, und zwar aus der späteren Zeit. Er war eine zeitlang Prediger einer Presby-

terianergemeinde, verlor aber sein Amt, als er (1726) zur Partei der Arianer übertrat; nun beflisś er sich der Heilkunde und übte dieselbe, hauptsächlich unter den Quäkern, zu Bristol. Später ging er nach London und lebte daselbst bis zu seinem Tode (14. Januar 1743) als Schriftsteller. Seine bedeutendste theologische Schrift ist: „Der Moralphilosoph“ (The Moral Philosopher, Lond. I, 1737; II, 1739; III, 1740). Der erste Band gibt eine selbständige Entwicklung, in Form eines Gesprächs gebildeter Männer, welche von Zeit zu Zeit zusammenkommen, um über Religion und Christentum sich zu unterhalten. Die zwei folgenden Bände enthalten bloß Streitschriften zur Verteidigung wider Gegner, die den ersten Band angegriffen hatten. Morgan vertritt mit Lebhaftigkeit den Glauben an Gott, als Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt, er bekämpft den Atheismus sowol in Hinsicht der Natur als der sittlichen Welt. Allein er erkennt nur ein unfehlbares und entschiedenes Kennzeichen der Göttlichkeit einer Lehre an, nämlich die sittliche Warheit und innere, vernünftige Angemessenheit der Sache selbst. Dieses Prinzip hat Morgan mit den übrigen deistischen Schriftstellern gemein; das Eigentümliche bei ihm ist, dass er das Alte Testament, seine Religion und Geschichte, in den Kreis der Untersuchungen zieht, und zwar in einem Geist, welcher zwischen A. und N. T. eine weite Kluft befestigt und das ware Christentum geradezu als den Gegensatz der alttestamentlichen Religion auffasst. Der Mosaismus erscheint ihm als eine sehr niedrige Religionsstufe, das mosaische Moralgesetz als ein beschränkt nationales, rein äußerliches und zeitliches Gesetz, und vollends das Ritualgesetz als eine unerträglich tyrannische Satzung, an welcher durchaus nichts Wares und Gutes ist. Die ganze israelitische Geschichte stellt Morgan in einem Lichte dar, worin teils das Wunder verschwindet, teils der sittliche Charakter der Personen, z. B. eines Samuel, David u. s. w. verdächtigt wird. Ja der Gott Israels soll nicht der höchste Gott selbst, sondern ein untergeordneter, beschränkter Schutzgott gewesen sein! Kurz er bestreitet die Würde der alttestamentlichen Religion als einer Offenbarung. Dem Christentum dagegen legt er zwar diese Würde bei, jedoch so, dass er alles Geheimnisvolle aus dem christlichen Glaubenssystem ausscheidet. Das Christentum, dem er huldigt, ist ein ausschließlich rationales System, aus Moral bestehend, und „von der Hefe des ihm beigemischten Jüdischen gereinigt“. Denn alles nach seiner Ansicht Verkehrte, Unware und Ungesunde in dem herkömmlichen Christentum leitet er vom Judentume her; sein christlicher Deismus „will nichts Ächtchristliches verneinen, sondern bloß das „Judenchristentum“ bekämpfen“ (Christian Deist, Gegensatz: Christian Jews or jewish Christians). Für diese seine Ansicht beruft er sich auf den Apostel Paulus, den er, gerade weil er die judaisirenden Christen bekämpft, als den Vertreter des reinen Christentums hoch stellt, ja als einen künen und tapfern Verteidiger der Vernunft gegen ein blindes und sklavisches Autoritätsystem, als den großen Freidenker seiner Zeit, verehrt. — Diese Religionsanschauung Morgans hat eine überraschende Änlichkeit mit dem gnostischen System Marcions, welches gleichfalls ein extrem paulinisches war, einen absoluten Gegensatz zwischen A. und N. T. aufstellte und den Judengott für ein hartes, grausames, beschränktes Wesen ausgab, den Demiurg tief unter den waren und höchsten Gott stellte. Die antijüdische Gesinnung ist die bewegende Seele des ganzen Systems von Morgan, ebenso wie einst von Marcion. — Auf der Wage der Wissenschaft gewogen, wird Morgan jederzeit zu leicht befunden werden, denn biblisch begründet, klar durchgearbeitet, konsequent und systematisch entwickelt sind seine Arbeiten nicht. Seine Schriftstellerei war one Zweifel mehr für weitere Leserkreise, als für die engeren wissenschaftlichen Cirkel gemünzt; der Humor, welchen er walten lässt, war auf die gebildete Leserwelt berechnet. Darum ist aber doch nicht zu verkennen, dass Morgan, zumal mit den keck und schroff hingeworfenen Gedanken seiner Opposition, eine merkwürdig aufregende, zu heftigem Widerspruch reizende Erscheinung gewesen ist. Die Folge war, dass eine lebhafte Aufmerksamkeit sich dem A. Test. zuwandte. In der Tat gelang es den Gegnern, nicht nur einzelne Charaktere und geschichtliche Stücke des Alten Test.'s, sondern auch den sittlichen Wert des Alten Bundes im Ganzen in ein klareres Licht zu stellen, wärend man das gegenseitige

Verhältnis zwischen dem A. und N. Test. genügend zu begreifen weniger vermochte.

Über die Lebensumstände M.'s vgl. Memoirs of the life and writings of Mr. William Whiston 1749, p. 318; Baumgarten, Hall. Bibliothek, IV, 181; V, 351 f. — Über seine Schriften: Leland, Abriß der vorn. deistischen Schriften, 1755; Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 370 ff.

G. Lechler.

Morganatische Ehe, s. Missheirat oben S. 18.

Moriah, s. Jerusalem Bd. VI, S. 545.

Moritz von Hessen, s. Verbesserungspunkte.

Mormonismus. Dies ist die gewönlichste Bezeichnung einer vor ungefär 50 Jaren in den Verein. Staten von Nordamerika entstandenen Sekte, die sich selbst gern „die Braut des Lammes" oder auch „the Latter-Day-Saints of the Church of Jesus Christ" nennt.

Ungefär um das Jar 1809 lebte in Neu-Salem (bisweilen Conaught genannt), in Ashtabula-Grafschaft, St. Ohio, ein Mann Namens Salomo Spaulding. Er hatte im Dartmouth-Kollegium in Hannover, St. New-Hampshire, studirt, eine zeitlang als Presbyterianer Predigerdienste getan, dann, wie dies in Amerika nicht selten der Fall ist, einen weltlichen Beruf ergriffen, dabei in Cherry-Valley, St. New-York, fallirt und zog nun nach Ohio. Hier, in Neu-Salem, betrat er die Bahn der Schriftstellerei, indem er eine erdichtete Geschichte der amerikanischen Ureinwoner verfasste. Die Richtung auf diesen Gegenstand mögen seiner Phantasie die in dieser Gegend sich findenden Antiquitäten, indianische Grabhügel, Waffen und Änliches, gegeben haben. Auch hoffte er Verbesserung seiner äußeren Verhältnisse durch den Verkauf jenes Buches, welches unter dem Titel „Gefundenes Manuskript" als „Übersetzung einer alten Handschrift" in die Welt gehen sollte. Er knüpfte an die bekannte Fabel der Abstammung der amerikanischen Ureinwoner von den Juden an. Die Indianer sollen nämlich herkommen von einem jüdischen Manne Lohi, Bürger zu Jerusalem, der mit vier Sönen, Laman, Lamuel, Sam und Nephi, und mit deren Frauen zur Zeit König Zedekias in die Wüste gegen das rote Meer zog. Die Familie gelangte zuletzt nach langen Wanderungen unter der Leitung Nephis, des nach Art Josefs unter seinen Brüdern Auserlesenen, nach Amerika. Ihre Glieder waren aber längst mit einander im Streit, zerstreuten sich auf dem neuen Kontinente, Städte gründend und das Land bebauend. Laman und seine Nachkommen sind besonders kriegerisch geschildert. Die Nephiten sind die Kinder des Friedens. Infolge ihrer Streitigkeiten sanken die Stämme zur Wildheit der jetzigen Indianer, ihrer Nachkommen, herab.

Dies Werk der Dichtung war etwa ums Jar 1812 fertig. Spaulding zog nach Pittsburg und gab es in die Hände eines gewissen Druckers Patterson, der es verwarte, zog nach Amity, St. New-York, und starb im Jare 1816. Seine Witwe gab an, dass er das Manuskript dahin mitgenommen habe. Nach seinem Tode habe es in einem Hause in Oswego-Grafschaft im Koffer mit anderen Manuskripten gelegen. Man stellte infolge der Prätensionen des nachher zu erwänenden Josef Smith im Jare 1839 Untersuchung daselbst an, fand aber nichts. — Wärend aber das Manuskript sich bei Patterson in Pittsburg befand, nahm ein gewisser Sidney Rigdon, der eine zeitlang baptistischer Prediger, nachher Drucker war und religiöse Disputationen liebte, von demselben Abschrift, wie er wenigstens selbst nachher oft bezeugte. Es wäre möglich, dass es auch erst viel später aus jenem Koffer gestohlen wurde. Sidney Rigdon kam etwa 12 Jare nach Spauldings Tod in Berürung mit Josef Smith, dem Stifter des Mormonismus, und seit dieser Zeit gelangte das Manuskript zu seiner Bedeutung als die Bibel der Mormonen. (Mormon ist warscheinlich, wie viele andere Namen in der Mormonenbibel, eine Erfindung von Spaulding. Die Mormonen behaupten, das Wort sei geoffenbarten Ursprungs. Μορμών = Gespenst, Schreck-

bild, Larve. Ein englischer Schriftsteller sagt, doch one nähere Begründung, das Wort Mormon sei gaelischen Ursprungs.)

Es ist hier der Ort, über den Charakter des Buches noch etwas zu sagen, nachdem der Inhalt seiner fingirten Geschichte bereits kurz bezeichnet ist. Es will eine Kompilation sein von Büchern, angeblich von Nephi, Jakob, Enos, Jaram, Omni, Mormon, Mosiah, Alma, Helaman, dessen Sone Nephi, Ether, Moroni herrürend, die in einem Zeitraume von etwa tausend Jaren gelebt haben sollen. Mormon sei der Sammler gewesen. Er habe aus der Menge der geschichtlichen Urkunden seines Volkes diese Sammlung ausgezogen und sein Son Moroni die Arbeit fortgesetzt. Sie bedienten sich dabei metallener Platten und der „reformed Egyptian" Schriftzüge. Das Hebräische, heißt es, hätte zu viel Raum eingenommen (s. engl. Ausg. 1830, S. 538). Moroni soll um das J. 420 n. Chr. die Platten nach dem Tode Mormons in Cumora, Ontario-Grafschaft, N.-Y.-Stat, vergraben haben. Das Buch amt, auf 588 Oktavseiten, den Stil zum Teil der historischen, zum Teil der prophetischen Schriften des Alten Testaments nach, enthält auch viele Ausdrücke aus dem Neuen Testament, alles in ganz phraseologischer Weise. Es ist darin keine Spur von echter religiöser Begeisterung, von Gedankentiefe, von heiligem Ernste. Der in England und Amerika heimischen Betrachtungsweise des göttlichen Wortes, welche den Buchstaben in äußerlich supranaturalistischer Weise ehrt, entspricht es in seinen stereotypen Ausdrücken noch viel mehr, als der deutschen. In den in die älteste Zeit gestellten Teilen sind Weissagungen ex eventu auf Christus und die christliche Ära eingewoben (z. B. S. 160 ff.), besonders aber finden sich viele bittere Invektiven gegen die römische Kirche, völlig im bekannten Geist der englischen und amerikanischen Anti-Popery-Zeloten. Das Ganze aber ist unbeschreiblich langweilig, die Fiktionen one allen poetischen Reiz, one irgend einen tieferen, ethischen Sinn; die sogen. göttlichen Offenbarungen enthalten keinen Gedanken, der nur entfernt den Anspruch auf Neuheit machen könnte. Über sein Verhältnis zur Bibel sagt das Buch (S. 115. 116), dass aus dem Dasein der Bibel gar nicht zu schließen sei, dass sie das ganze Wort Gottes enthalte, oder dass Gott nicht auch an anderen Orten, wo man die Bibel nicht habe, sich offenbaren könne. Es schließt sich der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit an, verwirft die Kindertaufe und verheißt die fortwärende Gabe des Wundertuns. Vielleicht dass letzteres Interpolation derer ist, die dem Buche Öffentlichkeit gaben. Sehr entschieden spricht es sich gegen die Vielweiberei aus (z. B. S. 588). Die Schreibart ist nicht nur durchaus monoton, eine endlose Repetition stehender Phrasen, sondern auch voll der auffallendsten Verstöße gegen die Syntax und selbst gegen die Elementargrammatik, die auf den ersten Schreiber und nicht auf die späteren Redaktoren zurückzufüren sind.

Dies Buch nun fiel als Manuskript durch Sidney Rigdon etwa im J. 1829 in die Hände Josef Smiths, des Stifters der neuen Sekte. Er war als ein Knabe von zehn Jaren im Jare 1815 von Windsor-Grafschaft im State Vermont nach Palmyra im State New-York mit seinen Eltern gezogen. Sein Vater, ursprünglich Landwirt, hatte, wie es scheint, keinen festen Beruf, sondern trieb hausirend Kleinhandel, wie das viele Neu-Engländer tun, jene bekannten Yankees, die schlauen, überall in der neuen Welt zu findenden christlichen Schmusjuden Amerikas. Die Familie scheint bei den Nachbarn in keiner besonderen Achtung gestanden zu haben, gab sich auch mit Schatzgräberei und andern Zweideutigkeiten ab. Hier wuchs der junge Josef nicht unter den besten Einflüssen auf; er widmete sich keinem besonderen Beruf und lernte frühe mehr durch Schlauheit im Schacher, als durch regelmäßigen Fleiß sein Brot verdienen. Schlauheit, Frechheit und Sinnlichkeit sollen die sprechendsten Züge seines geistlosen Gesichtes gewesen sein. Eine Epoche seines Lebens bildete eines jener bekannten amerikanischen, fanatischen Revivals, das in Palmyra stattfand, als er etwa 14 Jare alt war. Er wurde in die wilde Aufregung hineingerissen, und bald hatte er von wichtigeren Erfarungen zu sagen, denn alle seine Genossen. Wärend eines heißen Ge-

betes kam nämlich eine Lichtsäule auf ihn zu. Die Finsternis um ihn her war gebrochen und über ihm standen zwei lichte Gestalten. Dass diese erklärten, alle Sekten seien im Irrtum und er solle sich an keine derselben anschließen, das sagt er viel später in seiner in Briefen geschriebenen Selbstbiographie (Millen. Star, Vol. III). Indessen fand der religiöse Enthusiasmus des jungen Erweckten, 'gerade wo man ihn am besten kannte, am wenigsten Glauben. Mehrere Jare hindurch scheint er ein unstetes Leben gefürt zu haben, bald da, bald dort vagirend, und der Beiname „der Schatzgräber", den er in jener Gegend genoss, deutet genugsam an, wie er, obwol ärmlich, seinen Lebensunterhalt sich verschaffte. Da kam durch den genannten S. Rigdon das Manuskript Spauldings etwa zwölf Jare nach dessen Tode in seine Hände. Jetzt rückte Smith zunächst im Kreise seiner Familie mit Angaben heraus, von denen anfangs schwer etwas anderes zu denken war, als dass er seine Leute zum Besten haben wolle. Doch fanden sie bald auch Glauben. Auch ein leichtgläubiger Deutscher, Peter Wittmer, war unter den frühesten Gläubigen (s. den deutschen Kirchenfreund von Dr. theol. Ph. Schaff, damals (1852) Prof. am reform. Prediger-Seminar Mercersburgh, Penns., jetzt Prof. am Union Theol. Semin. in New-York, Jahrgang V, S. 107 ff.). Smith sagt, ein Engel habe ihm einen Bündel goldener Platten voll geheimer Schriftzeichen gewiesen, er dürfe sie aber niemand zeigen. Bald kam hinzu, dass der Engel ihm ein Instrument von Silber, worin zwei Steine gefasst seien, gezeigt und gegeben habe. Diese Steine seien das Urim und Thummim, one welche die geheimen Schriftzeichen nicht zu übersetzen seien. — Indessen verließ Smith als ein „Märtyrer der Offenbarungen", wie sein Anhänger Orson Pratt will, oder richtiger, weil er in jener Gegend sehr verdächtig geworden war, den Stat New-York und ließ sich im nördlichen Teile Pennsylvaniens, nahe dem Susquehannafluss, nieder, wo sein Schwiegervater wonte. Dort soll auch der damals ihm eng verbrüderte S. Rigdon gewont haben, und dort ging auch die angebliche Übersetzung der Metallplatten vor sich. J. Smith, selbst ein schlechter Schreiber, soll mit der Urim- und Thummim-Brille, hinter einem Vorhang sitzend, laut übersetzt und ein gewisser früherer Schullehrer, Oliver Cowdry, niedergeschrieben haben. Smith mag mit Spauldings Manuskript allerlei zweckdienliche Veränderungen vorgenommen haben. Ihm und O. Cowdry erschien am 15. Mai 1829 der Täufer Johannes, legte die Hände auf sie, weihte sie zur aaronitischen Priesterschaft und befahl ihnen, dass Einer den Andern taufe, was sie auch sofort taten. Es gelang ihnen, nach und nach eine Anzal Gläubiger zu sammeln. Ein gewisser Landmann, Martin Harris, der bei verschiedenen Sekten keinen Frieden gefunden hatte, schoss Geld vor; er durfte zwar die Metallplatten nicht selbst sehen, aber er legte wirklich dem Prof. Karl Anthon in New-York ein mit vielen aus allerlei Alphabeten gewonnenen Schriftzeichen bedecktes Papier vor, wurde auch von diesem vor Betrug gewarnt (s. Prof. Anthons Brief an Herrn Howe, mitgeteilt in Utah and the Mormons etc. by B. G. Ferris 1854). Bald darauf, Mitte des Jares 1830, erschien the book of Mormon im Druck in einer Auflage von 5000 Exemplaren, fand aber wenig Verkauf. Harris kam um sein Vermögen.

Es läßt sich denken, dass Leute, die von dem Manuskripte Spauldings nichts, von dem jungen Smith aber wussten, dass er in litterarischer Hinsicht völlig unerzogen war, über „the book of Mormon by J. Smith junior" staunten. Freilich die drei Zeugen, deren Angabe am Schlusse des Buches besagt, dass ein Engel ihnen selbst die Platten mit den Schriftzeichen gewiesen, und die acht anderen Zeugen, welche dort behaupten, dass Smith die Platten habe und dass er sie ihnen gezeigt habe, fallen nicht sehr ins Gewicht, wenn man bedenkt, dass die meisten von ihnen nahe und nächste Verwandte Smiths waren, andere von ihnen der gemeinsten Verbrechen, des Diebstahls, Falschmünzens u. s. f. angeklagt wurden und überdies einander selbst gründlich verachteten, wie dies nachher an die Öffentlichkeit kam.

Indessen organisirte Josef Smith mit 30 Gliedern am 1. Juni 1830 die neue Kirche in Fayette (oder Manchester?), Ontario-Grafschaft im St. New-York.

An dem Campbelliten-Prediger Parly P. Pratt, Redner, Dichter und Enthusiast, gewann er den ersten bedeutenden Konvertiten, dessen Schrift „Voice of Warning to all Nations“ unter den Mormonen für inspirirt gilt und große Wirkung tat. Die zweideutige Meinung, welche in der Umgegend über seine Anhänger herrschte, veranlasste ihn schon im ersten Jare der neuen Kirche, anfangs 1831, nach Kirtland in Ohio mit der Gemeinde der Gläubigen zu ziehen. Nun enthüllten sich die Gnadenmittel der „Heiligen der letzten Tage“ immer rascher; jeder Beitretende wurde wider getauft; Smith empfing die Gabe der Weissagung und Offenbarung. Besonders folgenreich wurde es, dass der obengenannte Sidney Rigdon, der an litterarischer Bildung J. Smith weit überlegen war, um jene Zeit sich förmlich in die neue Sekte aufnehmen ließ. Er übte für längere Zeit bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung derselben aus. Er begann die „Doctrines and Covenants“, eine Art Neuen Testaments der Mormonen, wo aber statt der kirchlichen Dreieinigkeit eine Zweiheit der göttlichen Personen gelehrt wird (Doctr. and Cov. S. 47); er mag wol auch die Lehre der „Taufe für die Toten“ aufgebracht haben und überdies die später so furchtbar auftretende materialistische Richtung des Systems. Auch wurde wol unter seinem Einfluss die bisherige einfache presbyterianische Organisation der Kirche mit teaching and ruling Elders aufgegeben und sämtliche biblische Ämter restituirt — dies ist ein Berürungspunkt mit den Irvingianern —: Apostel, Propheten, Patriarchen (Ebr. 7, 4), Evangelisten, Bischöfe, Älteste, Diakonen, Prediger, Lehrer, außerdem eine doppelte Priesterschaft, die des Melchisedek und die des Aaron. Diese Organisation gab vortreffliche Gelegenheit, alle individuellen Kräfte der Gemeinde zu entfalten und den Trieb des Ehrgeizes bei Vielen zu befriedigen. S. Rigdon wusste es dahin zu bringen, dass J. Smith in ihm infolge besonderer Offenbarung einen Propheten neben sich erkannte.

Der Erfolg, den die neue so ganz eigentümliche Bewegung bei manchen Leichtgläubigen und Unerfarenen hatte, musste den Mut ihrer Stifter und Leiter erhöhen. J. Smith war gewandt in Benutzung aller der Mittel, die anderswo Wirkung hatten, um die Prätension neuer Offenbarungen zu besiegeln. Er verstand alle Künste einer camp-meeting-Aufregung. Die Kühnheit und der erstaunliche Ernst, womit er das Unglaubliche aussprach, die gewagte Neuheit der Offenbarungen, die Fülle von Phrasen, die seinen und des Mitpropheten Rigdon und anderer begabten Lippen gemäß bekannter amerikanischer Redefertigkeit entströmten, und dazu nun jene grenzenlose religiöse Unerzogenheit und Erfarungslosigkeit der Volkshaufen, die bearbeitet wurden — das alles wirkte zusammen, und auf dieser Grundlage erbaute sich der Mormonismus und wuchs durch Zufluss — 1200 Seelen in wenigen Monaten — besonders aus den östlichen Staten der Union, namentlich von dem Zeitpunkt an, als J. Smith und Rigdon, denen Oliver Cowdry auf einer Missionsreise zu den „Lamaniten“, den Indianern vorangezogen war, infolge eigener Inspektion eine Gegend in Missouri noch im Jare 1831 als den künftigen Sammelplatz ihres Volkes ersehen hatten und die Menge desselben hinzog. Die Leiter wussten wol, dass sie an den damals äußersten Grenzen der Civilisation am wenigsten Konflikt zu fürchten hätten. Alles, der Auszug, die Wal des Ortes, die Lage des neuen Tempels u. s. f. wurde geleitet durch jeweilige Offenbarung, welche fortan als Deus ex machina aus jeder Verlegenheit half. Hier kam nun, wo jetzt Independence in Jackson-Grafschaft steht, eine Kolonie mit unglaublicher Schnelligkeit zustande. Die Gläubigen, meistens Kleinbauern, Kleinhändler, Handwerker, kauften Land, bauten Häuser und gründeten schon im Jare 1832 in echt amerikanischer Weise eine Zeitung „the Evening and Morning Star“, die ein verunglückter Politiker aus dem State New-York, W. W. Phelps, redigirte. Smith kehrte zurück nach Kirtland, wo noch manche Freunde wonten und wo er die Interessen der „Kirche“ glaubte besser fördern zu können. Bald aber zeigte sich Eifersucht gegen ihn bei einigen der obersten Leiter, und er fand für gut, durch Offenbarung „Vergebung der Sünden S. Rigdons und Fr. G. Williams und deren Gleichstellung mit ihm“ zu promulgiren (März 1833). Gefärlicher wurde ein Sturm von außen. Die neuen

Heiligen, erhoben durch ihren bisherigen Fortschritt, redeten von einer Erbschaft des ganzen Landes, das ihnen zufallen müsse, denn „Gott nehme und gebe, wie einst bei den Ägyptern und Israeliten, wem er wolle"; auch machten sie sich durch die Praxis gewisser, den „Heiligen" zukommenden Freiheiten in der Umgegend verhasst. Die Sklavenhalter in Missouri wurden namentlich durch einen Artikel in der Phelps'schen Zeitung gereizt. (Später änderten sich die Grundsätze der Mormonen bezüglich der Sklaverei). Eine Volksversammlung beschloss am 20. Juli 1833 die Vertreibung der Mormonen aus Jackson-Grafschaft. Im Schrecken versprachen sie, auszuziehen, wandten sich aber auf Smiths Rat an den Gouverneur des States, der sie wider an die Gerichte wies. Dies konnte bei der herrschenden Erbitterung nichts helfen, es kam zu Gefechten, und die Mormonen zogen, der Gewalt weichend, troß durch Smith erhaltener Verstärkung, im November 1833 auf die andere Seite des Missouri nach Clay-Grafschaft. Hier sowol wie in benachbarten Grafschaften hatten sie vier Jare Ruhe, Habe und Anhänger sammelnd.

Smith, der von Kirtland aus Apostel und Evangelisten in die Welt sandte und im Mai 1834 den Namen Latter-Day-Saints seiner Kirche gab, hatte das Unglück, von Ungläubigen mit „Theer und Federn" misshandelt zu werden, hielt sich aber und gründete ein Handelsgeschäft und eine Bank. Die Taxen, die jedes Glied pünktlich einzuzalen hatte und die bei seiner Verschwendung nötigen außerordentlichen Zuschüsse standen ihm zu Diensten. Aber die Gläubiger, und darunter sogar einige Gläubige, wurden dringend, und eines kalten Januarmorgens 1837 hatte Smith und sein Koadjutor Rigdon Kirtland verlassen, und fanden, als sie nach Clay-Grafschaft in Missouri kamen, die „Heiligen" auch hier abermals von Verfolgung getroffen. Zwar war deren Zal wunderbar gewachsen, sie hatten zwei Städte gegründet, weit umher das Land bebaut, fülten sich auch stark zum Kampfe, und Smith entflammte ihren Muth noch mehr. Aber nach unentschiedenen Gefechten zwischen den „Heiligen" und den „Heiden" rief der Gouverneur des States das Statsmilitär zu den Waffen, die Mormonen lieferten sogar Smith aus und versprachen den Stat zu räumen. Unter Novemberstürmen über die Prairien und den Mississippi ziehend, fanden sie Mitleiden beim Volke des States Illinois. Smith, der Haft entsprungen, ward ihnen wie durch ein Wunder wider geschenkt. Mit unverwüstlicher Ausdauer bauten sie bald auf einer vom Mississippi umströmten Landzunge die Stadt Nauvoo. Offenbarung befahl, „ein schönes Wonhaus für meinen Knecht Smith und alle seine Nachkommen", welches als Nauvoo-House zugleich der Gasthof der Stadt war, zu bauen und einen Tempel, jenen bekannten stillosen Bau von weißlichem Kalkstein, zu errichten, dessen Grundstein mit großem Pompe im J. 1841 gelegt wurde. Die Stadt erhielt einen Freibrief vom State, Smith wurde Mayor, und durch Organisirung einer sehr zalreichen Bürgermiliz selbst General. Er hatte jetzt überhaupt oberste Gewalt in Allem, und „Offenbarung" vom Juli 1843 erlaubte ihm und wem er es gestatte, eine unbeschränkte Anzal von Weibern zu haben. Dies Mysterium des neuen Glaubens wurde aber zehn Jare hindurch nur einzelnen Eingeweihten mitgeteilt. Alles schien indessen einen neuen Aufschwung zu nehmen; Proselyten kamen von allen Seiten; in einem Jare sollen 10,000 Seelen in England getauft worden sein; die Kunde ihrer Verfolgungen selbst gewann den Verfolgten Teilnahme und Anhänger.

Aber bei Grundsätzen des Glaubens und Lebens, welche von dem in christlichen Ländern und bei christlichen Nachbarn sonst Gültigen so sehr verschieden waren, konnte die Ruhe von innen und außen nur von kurzer Dauer sein. Innerlich erregte das „spiritual-wife-system" großes Ärgernis. Denn wenn auch die Lehre hierüber, so ließen sich doch nicht die Praxis und ihre Folgen verbergen. Es half nichts, dass Smith nun öffentlich diese Anklagen leugnete und sogar einige gefallene Eingeweihte preisgab. Solche Vorfälle ließen die ungläubige Welt einen Blick in das innere Verderben der äußerlich blühenden Gemeinde werfen. Allerdings war aber die Moralität der Gemeinde im ganzen viel besser, als die Smiths und seiner nächsten Umgebung. (Daher solche günstige Schilderungen, wie

sie Thomas L. Kane entwirft in dem Discourse on the Mormons, gehalten vor der Historic. Society of Pennsylv. vom 26. März 1850 mit dem Motto: „O quantus fervor omnium religiosorum in principio suae sanctae institutionis fuit!") Von außen aber wurde die Feindschaft auch in Illinois rege durch die aufreizenden Phrasen der Mormonen, die von allen Andersdenkenden nur als von Heiden redeten und die Hoffnung, bald in den Besitz des Landes und der Gewalt zu kommen, nur wenig verbargen. Als aber in Nauvoo selbst von einem Dr. Foster, der durch die polygamistischen Tendenzen der Leiter an seiner Ehre war gekränkt worden, und von einem Manne Namens Law eine Zeitung, der „Expositor", gegründet wurde, die nicht schonte, sondern die Schäden aufdeckte, und als nun Smith durch sein Militär das Zeitungsbureau zerstören ließ, da wurden die Beleidigten Kläger bei der Statsgewalt, Smith musste mit schwächeren Kräften der Übermacht weichen, wurde in der Stadt Karthago in Illinois mit seinem Bruder Hyume ins Gefängnis geworfen, die schwache Gefängniswache wurde aber am Abend des 27. Juni 1844 von etwa 200 bemalten und verkleideten Bewaffneten übermannt, das Tor erbrochen und die Brüder erschossen. So fiel in seinem 39. Jare der neue Prophet der Gesetzlosigkeit, an dem nichts groß war, als seine Betrügereien und die Frechheit, mit der er Glauben forderte, ein Opfer der Wut einer gesetzlosen, über ihn und sein verbrecherisches Treiben ergrimmten Volksmasse, bestehend zum Teil aus seiner eigenen Jüngerschaft. Sein Leichnam wurde mit größtem Pomp in Nauvoo beerdigt. Das Mormonen-Journal Times and Seasons sagt S. 584 von ihm: „Er war einer der Besten, die je auf Erden lebten. Das Werk, das er im kurzen Zeitraume von 20 Jaren, seit der Engel des Herrn ihn in sein Amt rief und ihn ausrüstete, Zion zu fördern, so weit ausfürte, um echte Religiosität zu gründen und die große Sammlung Israels anzubauen, übertrifft alles, wovon die Geschichte uns meldet".

Sechs Wochen nach Smiths Tode wurde Brigham Young, der Präsident des apostolischen Konzils, zum „Seher, Offenbarer und Präsidenten der Mormonen" erwält. S. Rigdon, der auf diese Würde Anspruch gemacht hatte, wurde mit ein par Anderen exkommunizirt und soll später Haupt einer kleinen Mormonen-Kolonie in Pennsylvanien gewesen sein. Im übrigen hörte weder die innere Uneinigkeit, noch der Hass von außen auf; kein Wunder, denn es ist eine unbestrittene Tatsache, dass, um die Sache der Heiligen zu stärken, Menschen vom elendesten Charakter, Diebe, Räuber, Fälscher u. s. f., in Nauvoo Aufnahme fanden. So ward der Gedanke, der allmählich in der Gemeinde reifte, in frommer Abgeschiedenheit von den „Heiden" Ruhe zu suchen, eine Maßregel der Klugheit; dort ließen sich Unzufriedene in der Gemeinde leichter bewältigen und Kollission mit Nachbarn und Statsgewalt erschien unmöglich. Dazu wurden die Felsgebirge im Westen erlesen. Man sandte eine Schar von 1500 Kundschaftern voraus. Sie zogen früh im Jare 1846 über den Mississippi und Missouri, legten unterwegs Landgüter an, bauten den Boden, besäeten ihn und zogen weiter, auf dass die später nachziehende Masse Ernte und Brot auf dem Wege fände. Eine Schar von 500 von diesen trat in die Dienste der Vereinigten Staten als Angriffstruppen gegen das damals noch mexikanische Californien, und sie sind es, die auf diesem Zuge die Goldlager des neuen Ophir entdeckten. Die in Nauvoo Zurückgebliebenen bauten noch fort am Heiligtume der Gemeinde und weihten es mit Glanz im Mai 1846 ein. Da entstand bei nachbarlichen „Heiden" der Verdacht, dass die Mormonen ihr öffentlich gegebenes Versprechen des Auswanderns nicht halten wollten; neue Streitigkeiten brachen aus, und im September desselben Jares wurden die weit umher Verhassten mit Waffengewalt verjagt und leider nicht one Verübung von Roheiten, die freilich hinter den bei der Vertreibung aus Missouri vorgefallenen weit zurückblieben. Die Flüchtlinge verbrachten einen furchtbaren Winter auf den Prairien und im großen Lager im Missouritál.

Im Frühjar 1847 zog eine Schar von 143 kräftigen Männern vorwärts; sie legten im großen Salzseebassin zwischen den Wahsatsch- und Nevada-Gebirgen am Fuße majestätischer Gipfel die Grundsteine der neuen Heimat und bauten zuerst ein Fort zum Schutze gegen die Indianer. Alsobald hatte der

Präsident Brigham Young eine Vision, worin ihm Jos. Smith die Stelle des künftigen Tempels zeigte. Im nämlichen Jare sammelten sich dort etwa 4000 Mormonen, die den Weg von tausend Meilen über die öden Prairien, über Ströme und unwirtbare Gebirge nicht scheuten. Andere kamen später nach, und auch jetzt noch sammeln sich, besonders aus nördlichen und nordwestlichen Gegenden der alten Welt, von Missionären gelockt, die „Heiligen der letzten Tage". Es wird ihnen auch zur Reise Unterstützung aus einem „Emigrationsfonde" gegeben. Brigham Young, J. Smiths Nachfolger in der Präsidentenwürde, früher ein Zimmermann, von geringer litterarischer Bildung, von viel Menschenkenntnis und Weltklugheit, in seinen Plänen selbständig, der bei nicht besonderer Beredsamkeit den Mut hat, in öffentlicher Volksversammlung die Sittenlosigkeit des mormonischen Haremhaltens für Gehorsam gegen den göttlichen Willen auszugeben, regierte als Träger der Offenbarung und als Priesterfürst.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier eine detaillirte Geschichte der Mormonen zu geben, und wir haben uns auf wenige Hauptpunkte zu beschränken. — Natürlich war den Gliedern der neuen Sekte viel daran gelegen, mit den Verein. Staten, in deren Besitz im Frühjar 1848 das zuvor zu Mexico gehörige Gebiet kam, auf gutem Fuß zu stehen. Sie errichteten indessen, da die Verein. Staten-Regierung ihrer Oberhoheit über die fernen westlichen Distrikte nicht so bald kräftigen Ausdruck geben konnte, ein „Provincial Independent Government", und wollten es auf ein Gebiet ausgedehnt wissen, das an Ausdehnung halb Europa gleichkam. Die Absicht ging auf ein neues, völlig unabhängiges Reich hin. Am 5. März 1849 organisirten sie unter ihrer eigenen Konstitution den „Stat Deseret" und verlangten für denselben die gesetzliche Anerkennung von Seiten des Kongresses zu Washington. An Fleiß fehlte es ihnen nicht, gute Ernten und siegreiche Gefechte besonders gegen die Utah-Indianer gaben ihnen einen Halt. Im Jare 1850 fand eine massenhafte Auswanderung mitten durch den nordamerikanischen Kontinent nach dem Eldorado am Stillen Meere statt und die Mormonen zogen daraus ihren Nutzen. Natürlich ignorirte der Kongress der Verein. Staten den Titel „Stat Deseret" völlig und organisirte dort am 9. September 1850 ein „Territorial Government", mit dem Proviso, dass das „Territorium Utah" künftig in zwei Territorien möchte geteilt werde. Präsident Fillmore ernannte Brigham Young als Gouverneur und am 3. Februar 1851 schwur derselbe seinen Amtseid. Am 5. April 1853 wurde Deseret als Distrikt offiziell dem Utah-Territorium einverleibt. In der territorialen Legislatur machte ein Mormone — natürlich auf Verabredung mit den Sektenhäuptern — den Vorschlag, dass der Stat Deseret die Gesetze der Legislatur acceptire. Die Mormonen lösten sich somit als Stat noch nicht auf. Schon im Juli 1851 kamen Territorialbeamte der Verein. Staten in Utah an. Einer von ihnen, ein Richter, griff in einer öffentlichen Rede das Institut der Polygamie an, und nur Brigham Youngs Klugheit verhinderte einen heftigen Ausbruch gegen ihn; er fand es ratsam, Utah bald zu verlassen. Dasselbe war der Fall mit anderen Repräsentanten der Oberhoheit der Verein. Staten-Regierung. Von Nachfolgern im Amte will man wissen, dass dieser und jener durch gewinnende Mittel zu günstigen Ansichten für die Sache der Mormonen gebracht wurde. Das Verhältnis zwischen den Mormonen und der Verein. Staten-Regierung begann kritisch zu werden, als die Polygamie als Prinzip des Mormonentums vom J. 1853 an in den öffentlichen Blättern derselben laut verkündigt und in Versammlungen als göttliche Offenbarung verteidigt wurde. An ehrenrürigen und aufrürerischen Bemerkungen gegen die Landesoberhoheit der Verein. Staten fehlte es auch nicht. Im J. 1854 kam Lieutenant-Colonel E. J. Stepton mit 300 Mann seines Regiments auf dem Weg nach Californien nach Utah, und ihn ernannte Präsident Pierce zum Gouverneur für Utah. Mormonen und andere Beamte der Verein. Staten in Utah schlugen dem Präsidenten die Widerernennung Brigham Youngs vor, und sie erfolgte im J. 1855. Um jene Zeit und schon im Jare zuvor erlebten die Mormonen vielfache Not. Die Ernte schlug fehl. Züge von Einwanderern wurden auf dem weiten Wege von Stürmen überfallen und samt ihrem Vieh durch Hunger und Krankheit dezi-

mirt. Diese und andere Dinge mögen mitgewirkt haben, unter den Mormonen die sog. Reformation zu veranlassen, die indessen nur in Erneuerung des Fanatismus und in der Handhabung teuflisch roher Grundsätze bestand. Sie fürte zu blutigen Mordtaten. Versammlungen, einen neuen Eifer unter den „Heiligen" zu wecken, wurden vielfach gehalten. Hunderte ließen sich wider taufen, um Vergebung ihrer Sünden zu erlangen. Neue Lehren wurden aufgestellt, z. B. dass wer durchs Schwert in dieser Welt falle, damit eine Versönung seiner Schuld vor Gott erlange, besonders wenn er Apostat geworden sei; der unbedingteste Gehorsam gegen jedes Wort und jeden Wink des Präsidenten und Sehers Brigham Young wurde verlangt. Um jene Zeit und noch nachher kamen Mordtaten in Utah vor, die auf solche Grundsätze zurückzufüren sind. Zugleich nahm der Hass gegen die „Gentiles", die Heiden, d. h. Glieder anderer christlicher Konfessionen, furchtbar zu. Ihm zum Opfer, freilich auch um anderer Interessen willen, fielen die etwa 120 Männer, Weiber und Kinder eines Auswanderer-Zuges, der 250 engl. Meilen südlich von Salt-Lake-City durch das Territorium zog und 1857 von einem Mormonen- und Indianer-Haufen unter Leitung des Mormonen-Bischofs J. D. Lee nicht one Brigham Youngs Mitwissen zusammengehauen wurde. Noch 20 Jare später ließ die Verein. Staten-Regierung diesem Lee wegen jenes Mountain Meadow Massacre den Prozess machen und ihn aufhängen. Vom Frühlinge des Jares 1857 an wurde unter Präsident James Buchanan das Verhältnis zu der Verein. Staten-Regierung noch gespannter. Truppen wurden nach dem Utah-Territorium beordert, um den Gesetzen der Ver. Staten Respekt zu verschaffen. Brigham Young aber erklärte am 24. Juli 1857 Deseret für unabhängig und die Mormonen rüsteten sich zum Kriege. Durch Vermittlung des nachherigen Generals Th. L. Kane, Bruders des berühmteren arktischen Erforschers, wurde aber Brigham Young zur Besinnung gebracht, der Friede zwischen den Mormonen und der Regierung kam in Washington zu stande, und am 12. April 1858 hielt A. Cumming als Gouverneur seinen Einzug in der Mormonenstadt. Am 13. Juni marschirten Verein. Staten-Truppen durch dieselbe und errichteten 40 Meilen westlich von der Stadt ein Fort. Seither ist die Oberhoheit der Verein. Staten unangetastet geblieben, obwol allerdings die vom Kongress beschlossenen Gesetze gegen Polygamie im ganzen wirkungslos sind und die Mormonen sich nur so weit accommodiren, als die Not sie zwingt. Die Regierung der Verein. Staten ist äußerst behutsam, irgend etwas anzutasten, was unter dem Titel religiöser Ansicht auftritt, und das kommt der Vielweiberei der Mormonen ebensosehr zu gute, als ihre Entfernung von den Mittelpunkten des amerikanischen Lebens. Der vieljärige Territorialdelegat der Mormonen zu Washington, Cannor, versuchte sein Bestes, um das Territorium zum Stat zu erheben. Aber er ist selber Polygamist mit vier Frauen, und eben deshalb hat ihm der jetzige Gouverneur des Territoriums die Anerkennung versagt und an seine Stelle trat Campbell, der die nächstgrößte Zal der Stimmen im Territorium erhalten hatte, der erste „Heide", der dasselbe zu Washington zu vertreten hat. Ob jetzt diesem abominabeln Übel, in dessen Gefolge eine Menge incestuöser Verbindungen sich im Gebiet von Utah im Zusammenhang mit einer kläglichen Demoralisation der Jugend finden, schärfer von Seiten der Centralregierung wird zu Leibe gegangen werden, das muss die Zukunft lehren. — Brigham Young starb im Jare 1877. Er hatte mit eiserner Rute seine Gläubigen regiert; er bediente sich besonders in früheren Jaren für die Ausübung der abscheulichsten Gewalttaten und für die Wegräumung unliebsamer Personen seiner „Racheengel" (Avenging, Destroying, Flying Angels, Danites). Er hatte 19 Frauen, wurde sehr reich, da die Taxen der Mormonen durch seine Hand gingen und er zallose Mittel hatte, Geld zu gewinnen. Sein Ansehen war ganz unbedingt und seine Genossen in hohen Ämtern unterließen nicht, den Gläubigen immer wider vorzupredigen, was Brigham Young sage, sei von Gott geredet. Ihm folgte im Oktober 1880 durch die Wal als Präsident John Taylor, gleichfalls Polygamist, welchem zwei Räte an der Seite stehen; unter ihnen steht der Rat der 12 Apostel. John Taylor hatte im Jare 1850 als ein Ältester im Missionsdienst der Mormonen in Boulogne in Frankreich unverfroren erklärt, dass Vielweiberei unter den Mor-

monen gar nicht vorkomme und dass die Sache an sich unerträglich wäre. Aber er selbst hatte schon damals fünf und sein Mitmissionär zwei Frauen (W. J. Marshall S. 178).

Die Frage über die Zukunft des Mormonismus ist nicht so leicht zu entscheiden. Schon vor 25 Jaren verhießen ihm Viele ein baldiges Ende. Allein er steht noch heute in Blüte, ja nach manchen Anzeichen fülte er sich nie sicherer als jetzt. Allerdings greift er im übrigen Amerika nicht gerade um sich, aber er recrutirt sich in Utah noch immer periodisch durch Zugänge besonders aus England, Wales, Schottland, Dänemark, Schweden und Norwegen, in allerneuester Zeit auch wider aus Deutschland (besonders aus der Rheinpfalz) und aus der Schweiz. (Es erscheint in Utah eine deutsche Mormonenzeitung und ein Pastor fungirt in deutscher Sprache). Er gewinnt seine Novizen keineswegs durch seine eigentümlichen Lehren, sondern durch die Verheißung eines freundlicheren Lebensloses, durch welche die Missionäre auf die ärmeren Klassen der Bevölkerung zu wirken wissen. Kommen diese Ankömmlinge nach Utah, so nimmt sie dort die dazu angestellte Priesterschaft in die Hand, weist Jedem die für ihn geeignete Tätigkeit an und schließt ihn gegen jeden Einfluss von fremder Seite her möglichst ab. Arbeiten muss Jeder und auch die Erholung steht völlig unter kirchlicher Kontrole; sie sorgt für Zeitungen, Bücher, sociale Vergnügungen u. s. w.

Im April 1880 befanden sich unter der Gesamtbevölkerung von 144,000 Seelen in Utah 111,820 Mormonen; sie hatten Anhänger in Arizona 1895; in Colorado 600; in Großbritannien 5251; in Skandinavien 5205; in Deutschland 798. Dies sind Angaben, wie sie die Mormonen bei dem fünfzigjärigen Jubiläum ihrer kirchlichen Existenz im Jare 1880 selbst machten. Im Frühling des Jares 1879 befanden sich in Salt-Lake-City 19,938 Mormonen und etwas mehr als 5000 „Heiden“, d. h. anderen christl. Bekenntnissen Angehörige. Ein Dritteil der ganzen Bevölkerung Utahs besteht aus früheren großbritannischen Untertanen und ihren Kindern. Von der Vielweiberei machten sich die Mormonen falsche Erwartungen in Beziehung auf die Zunahme der Bevölkerung. Viele der Frauen werden nie Mütter. Die Sterblichkeit unter den Kindern ist außerordentlich und eine unverhältnismäßig große Zal ist weiblichen Geschlechtes. An reaktioionären Elementen gegen die Polygamie fehlt es nicht, aber sie werden unterdrückt (Grand Dictionaire Universel du XIX Siècle 1874). — In den südlichen Staten arbeiten für das mormonische Interesse sechzig Emissäre, in Europa 400; von diesen wurden 80 im J. 1878 abgeordnet. — Die Einkünfte der Kirche beliefen sich im Jare 1879 auf etwa 1,100,000 Dollars. Man berechnet, dass in den letzten 20 Jaren für den Tempelbau (der aber seit vielen Jaren ruht), für den Steuerfond, für den Emigrationsfond, für die Hilfskasse u. s. f. wenigstens im ganzen 10 Millionen Dollars eingekommen sind. — Litterarische Bildung und das Erziehungswesen überhaupt machen in Utah sehr unbedeutende Fortschritte. Man muss sich durch die hochtrabenden Titel von University u. s. w. ja nicht täuschen lassen. Abgesehen von den religiösen Lehrbüchern mit ihrem theolog. Unsinn bietet die ganze Mormonenschriftstellerei nichts Bedeutendes. Zumeist bieten Zeitungen und unter ihnen besonders The Deseret News den nötigen Lesestoff. In Salt-Lake-City fanden sich um das Jar 1874 etwa 30 Schulen. Aber nicht einmal die Elementarschulen wurden mit einer gewissen Regelmäßigkeit besucht, und zwar nur drei Monate wärend des Jares. Abends werden die Schulräume benützt für Musik und Tanzunterricht, natürlich alles im Banne der Kirche. Das Lieblingsinstrument ist die Violine. Das aufwachsende Geschlecht gilt für moralisch verfault bis ins Herz hinein. — Von Bedeutung ist, dass unter dem Schutze der Regierung der Vereinigten Staten auch andere Konfessionen in Utah Fuß gefasst haben. Noch vor 10 Jaren fanden sich dort nur zwei Prediger der Episkopalkirche. Jetzt finden sich daselbst 24 Gemeinden verschiedener, nichtmormonischer Konfessionen mit 22 Predigern, 25 Missionsschulen, 54 Lehrern, 250 Zöglingen und 22 Kirchen und Kapellen. Voran stehen an Wirksamkeit die

Presbyterianer, nach ihnen kommen die Bischöflichen, dann die Methodisten und Kongregationalisten. Näher und näher rückt den Mormonen die christliche Civilisation des übrigen Nordamerika mit ihrer Sitte, ihrem Gesetz und ihrem socialen mächtigen Einfluss. Das Mormonentum, obwol es nun bereits eine Geschichte und eine Tradition seiner Existenz als Sekte und prinzipiellen Unsittlichkeit hat, wird sich zu accommodiren haben.

Je überraschender die geschichtlichen äußeren Erfolge des Mormonismus sind, mit desto größerem Interesse wendet man sich zu seinen inneren Zuständen, als zu der Bedingung dieser auffallenden Entwickelungsfähigkeit. Hier tritt die gesellschaftliche Organisation als der wesentlichste Hebel in den Vordergrund. Sie ist im eigentlichen Sinne die starke Seite des Mormonismus, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Der Mormonismus ist die Imitation einer irdischen Theokratie, demokratischen Verhältnissen und unserer Zeit möglichst angepasst. Er lehnt sich viel mehr an das Alte Testament als an das Neue und gibt auch den neutestamentlichen Ämtern ceremonialgesetzliche Bedeutung. Der Begriff der Kirche, als einer äußerlichen, sichtbaren, göttlich geordneten Gemeinschaft, tritt ganz in den Vordergrund. Die Organisation der Kirche nach angeblich primitiver, apostolischer Einrichtung ist Glaubensartikel. Natürlich muss die Annahme göttlicher Offenbarung und Institution als das Grunddogma, als die conditio sine qua non der ganzen Maschinerie bei der Menge der Gläubigen vorausgesetzt werden. Dies zugegeben, so ist die Fortentwicklung des Ganzen leicht zu begreifen, so lange sich die geschickten Organe finden. Der päpstliche infallible Hierarchismus und der muhammedanische Sensualismus haben sich verbrüdert.

Den krönenden Schlussstein des ganzen Baues bildet die Würde „des Sehers, Propheten und Offenbarers", der der „Präsident" der Kirche ist und alle höchsten Ämter in sich vereinigt; er ist „ernannt durch Offenbarung, anerkannt durch die Stimme der Kirche". Eigentlich ist er durch Offenbarung Prophet, durch Wal der Gemeinde Präsident. Der ausdrückliche Beschluss der halbjärlichen Generalkonferenz bestätigt ihn immer aufs neue in letzterer Kapazität. Der Präsident bildet zugleich die Spitze der „Priesterschaft Melchisedeks", wozu nur „Hohepriester und Älteste" gehören. Sie bilden einen Stand zusammen, der gewisse geheime Symbole und Weihen und seine besonderen Funktionen hat. Untergeordnet ist das „aaronitische Priestertum" mit Bischöfen, Priestern, Lehrern, Diakonen und dem Levitendienstpersonal. — Jene Priesterschaft, die des Melchisedek, hat die „Schlüssel aller geistlichen Segnungen", steht in geheimer, unmittelbarer Verbindung mit Gott dem Vater und Christus; diese dagegen, die aaronitische, tut Engelsdienst, verwaltet die äußeren Gebräuche, lehrt den Buchstaben, tauft u. s. f. gemäß der Offenbarung. An der Spitze dieser steht der „Bischof"; an der Spitze jener der „Präsident", neben ihm zwei „Räte", die zwar im Rate opponiren dürfen, nicht aber, wenn der Präsident einmal einen Beschluss verkündigte. Diese drei zusammen bilden eigentlich die Präsidentschaft, analog den Apostelfürsten der Urkirche, Petrus, Jakobus, Johannes. Der Präsident, der unter ihnen primus inter pares ist, steht doch über ihnen an der Spitze des Ganzen, sofern er „Seer", Seher, Offenbarungsvermittler ist. Nun folgt das quorum der „zwölf Apostel", die zwar theoretisch, keineswegs aber in der Wirklichkeit dieselbe Bedeutung haben; sie müssen immer vollstimmig und einstimmig beschließen, und da ihr Hauptamt ist, in die Welt zu gehen und zu predigen, so können sie als Kollegium nur von geringer Wirkung sein. Unter ihnen stehen wider Quorums von „Siebenzigen", die auch nur einstimmig beschließen dürfen und unter der Direktion der Zwölfe predigen. Das Zusammentreten aller dieser Quorums als der geistlichen, absoluten Behörde der Kirche ist die Generalversammlung. Noch findet sich ein „Hoher Rat" von zwölf „Hohenpriestern", um in schwierigen Fällen, wo andere Behörden keine Befriedigung gaben, zu entscheiden. Höchste Appellationsinstanz ist der „Seher".

Das ganze System geht darauf hinaus, dass alles in der Gemeinde prophetisch geordnet und priesterlich geweiht erscheinen soll. Diese durchgefürte kirchliche Organisation macht eine sonstige bürgerliche Ordnung und Verwaltung unnötig. Geistliches und Weltliches ist zusammengeschmolzen. Die Gesellschaft als solche geht auf in der Kirche. Die Kirche regulirt alle Bedürfnisse des Herzens und alle Tätigkeiten des Lebens, das Spiel nicht weniger als die Arbeit. Da sind Patriarchen, welche über Einzelne bei verschiedenartigem Anlass und Zweck den Segen sprechen; Bischöfe werden verwendet, um die Abgaben einzuziehen; Älteste werden mit einer Schar ausgesandt, um die Gründung einer neuen Kolonie im Gebiet der Gemeinde zu leiten; Hohepriester und Apostel sind die Richter, und alle Streitigkeiten werden vor geistlichem Gerichte geschlichtet. Die Menge der Ämter, wie sie den Ehrgeiz Vieler befriedigt, gibt auch der Tätigkeit der Einzelnen eine bestimmte Richtung. Auch bleibt es jedem unbenommen, Träume, Visionen u. s. f. zu haben, so lange es im Geiste des Systems geschieht. So lernt man die Leute kennen und weiß sie zu benutzen. Störende Individuen werden oft auf „Missionsreisen" geschickt, andere exkommunizirt und, sind sie reuig, wider aufgenommen; ein Spionirsystem hilft den schlauen Oligarchen an der Spitze und erklärt uns manche überraschende „Offenbarung" des präsidirenden Propheten. An Ceremonieen, vielleicht den Freimaurern nachgebildet, mit denen manche Glieder der Mormonen in Verbindung gestanden haben sollen (Gunnison, S. 59, 60), fehlt es nicht; sie imponiren den Schwachen und halten auch die Starken in Zuchtordnung. Wirksam ist besonders eine auf den Geschmack der Menge berechnete Beredsamkeit. Alles wird onehin kontrolirt, die Familie, die Geschäfte, der Umgang, die Presse, die Volksversammlung. Ein großartiges System der kirchlichen Taxen bindet den Einzelnen an das Ganze, weil es ihm etwas kostet, gibt den obersten Würdenträgern Mittel in die Hand zur Ausfürung kostspieliger Pläne, und hält die ganze Maschine im Gang; es vermeidet die Gefaren einer völligen Gütergemeinschaft, welche der Entwickelung individueller Kräfte überall hemmend in den Weg tritt, wärend es die Interessen der Einzelnen aufs stärkste mit dem Zustande des Ganzen bindet und sie diesem unterordnet.

Ein besonders wichtiges Glied im Organismus des Mormonentums ist das Missionswesen. Missionare gehen aus nach allen Weltgegenden. Gewönlich nimmt man Konvertiten aus den verschiedenen Völkern zum Dienst an ihren Stammgenossen und stellt sie auch anderen Emissären als Dolmetscher an die Seite. Sie treten auf unter allerlei Gestalt bis herab zum Bettler; sie verbreiten Traktate, geben auch periodische Blätter heraus, übersetzen das „Buch Mormons", locken besonders die ungebildete Klasse zur Auswanderung nach Utah, und suchen so bald als möglich sich selbst von den Kirchensteuern der Neugläubigen zu erhalten. In ihren Vorträgen reden sie besonders vom nahen Kommen Christi, vom tausendjärigen Reiche (eine ihrer Zeitungen heißt The millennial Star), von den Wundern, die unter den Mormonen geschehen, und wissen die Leichtgläubigen und mit einer gedrückten Lage Unzufriedenen zu gewinnen. Nirgends hatten sie mehr Erfolg als in gewissen Gegenden Englands. Wenn sich noch Mormonengemeinden in den größeren Städten der Verein. Staten finden, so sind sie jedenfalls unbedeutend und halten sich sehr im Stillen.

So fest geregelt nun auch diese Verfassungsform des Mormonismus zu sein scheint, so ist doch eine plötzliche, durchgreifende Veränderung derselben keineswegs unmöglich. Denn es ist eines der Grundprinzipien des ganzen Systems, dass dasselbe „progressive" ist, d. h. die Gestaltung desselben hängt völlig von der jeweiligen Offenbarung ab; wie weit diese sich den gegebenen Verhältnissen anschmiegt, bleibt dahingestellt. Dies gilt nun besonders auch mit Rücksicht auf die dogmatische und ethische Seite des Systems. Man kann also nur sagen, dieser Grundsatz der Ungewissheit ist das Gewisse, im übrigen und selbst in Beziehung auf ihn gilt eigentlich nur: um diese und jene Zeit lehrten die Mormonen so oder so. Diese Gattung progressiven Lebens begreift nun nicht die Unterschiede von Entwicklungsstufen, sondern die enormsten Widersprüche in sich. Allein

darin liegt eben auch der Beweis, dass es an einem positiven, religiösen Elemente, an originaler Lebenskraft fehlt. Wir haben daher auch keinen Lehrorganismus vor uns, sondern nur ein atomistisches Gemengsel völlig willkürlicher, oft äußerst unklarer Behauptungen, auf deren Gestaltung seit der Exkommunikation des früher genannten S. Rigdon besonders der „Apostel“ Orson Pratt bedeutenden Einfluss ausübte.

Wie sich aus dem bereits Gesagten ergibt, so ist der wichtigste Begriff des dogmatischen Systems der Mormonen der der Offenbarung. Ihr verdankt der Mormonismus seine Existenz, seine Gleichstellung mit dem A. und N. Bund und durch sie wird er ununterbrochen geleitet. Es muss einleuchten, dass dabei das normative Ansehen der heiligen Schrift, selbst des Buches Mormons leiden muss. Dieser Begriff Offenbarung beherrscht nun den ganzen Organismus der Lehre und des Lebens, und durch ihn erscheint die äußere Organisation ebenso göttlich, ebenso sehr als ein Glaubensartikel, als irgend ein anderer Ort im Lehrbau. Wie vage aber derselbe überhaupt gefasst wird, geht auch daraus hervor, dass der Ausdruck „das ewige Evangelium“ im Sinne der Mormonen oft so interpretirt wird, dass man darunter nichts verstehen kann, als die Summe der allgemeinen Naturgesetze, die aus den „absoluten Prinzipien Intelligenz und Materie durch deren Verbindung entstehende Ordnung des Universums“, den Kosmos. Auch stört es die Mormonen gar nicht, dass J. Smith das Alte und Neue Testament korrumpirte Bücher nannte und die seltsamsten Proben der Restitution des echten Textes gab. Somit wird an Offenbarung im Sinne von Wort und Lehre keineswegs die Anforderung einer inneren Übereinstimmung gemacht. Es hängt rein von dem zufälligen Gefüle der Menge ab, dass dieser oder jener zeitweiliger Hauptträger der Offenbarung ist, oder Interpretator der Visionen, des Zungenredens, der Träume Anderer. Bei den Gläubigen, worunter wir hier die Menge der vorherrschend Passiven verstehen, herrscht ein einseitig supranaturalistischer Begriff von Religion überhaupt; das Göttliche erscheint ihnen als ein auf Welt und Mensch magisch wirkendes Prinzip; daher die Eingebungen, Zeichen, Wunder und der ganze Apparat von Unglaublichem und Widersinnigem, one den sich ein Zusammenhalt der ganzen Genossenschaft freilich gar nicht denken läßt. Wie furchtbar muss aber der Sinn für Warheit erloschen sein, wenn der Mormone über die grellsten logischen und ethischen Widersprüche der sogenannten Offenbarungen unter sich und mit der heiligen Schrift hinwegkommt, und wenn er die leidenschaftlichen Ausbrüche, die schlauen, berechneten Einfälle, die Diktate des Sensualismus, die bombastischen Haranguen seiner Propheten, Apostel u. s. f. für göttliche Eingebungen halten kann!

Es konnte, wenn nur einmal ihr Offenbarungsamt Glauben fand, dem J. Smith und seinen Koadjutoren ziemlich einerlei sein, was für ein Lehrgebäude sie auf dieser Basis auffürten, so lange sie nur ihren praktischen Zweck erreichten. Allein es lag in ihrem Interesse, den Schein der Neuheit und — für Lehre und Leben — eine Rechtfertigung zu haben. So wurde denn am System des christlichen Glaubens willkürlichst geändert, one sich um Klarheit und Übereinstimmung zu bekümmern. Die abenteuerlichsten Dinge kommen zum Vorschein. Von Gott lehrt das Book of Mormon (1830) noch im Anschluss an die herrschende christliche Ausdrucksweise und zwar trinitarisch; in Doctrines and Covenants (1835) wird bereits die Persönlichkeit des heiligen Geistes unzweideutig geleugnet, später hieß es (Ferris, S. 225), er habe im Leibe des J. Smith gewont; ja, in gedruckten Reden von O. Pratt und anderen ist von einer Vielheit göttlicher Wesen die Rede, von denen jedes ganz absolut über einen Distrikt des Universums herrscht; auch von einer zur Zeugung des ewigen Sones nötigen Verbindung des Vaters mit einem anderen göttlichen Wesen, selbst vom Vorhandensein eines göttlichen Wesens vor Vater und Son, auch von einem ewigen Gebundensein Gottes an die Materie. Brigham Young lehrte, Adam sei ein materialisirter Gott gewesen.

Der heilige Geist wird ein „entkörperter Geist“ genannt. Christus heißt der *μονογενής*, weil er das einzige Wesen ist, für welches der Vater durch Vermitte-

lung einer menschlichen Mutter ein „tabernacle“, den Leib schuf. Ursprünglich lehrte man Weltschöpfung, Erhaltung, Regierung in gewönlicher, christlicher Weise. Allein jetzt ist ein gewisser roher Pantheismus da und dort bemerklich, der Geist und Weltstoff zusammenfließen läſst, sodaſs Gott selbst materiell gedacht, sogar seine Allgegenwart geleugnet wird, sofern auch er ein einen Leib bewonender Geist ist (Millen. Star. vol. VI, p. 20); auch heißt es, er habe seinen Wonsitz auf dem Centralgestirne Kolob und messe nach dessen Umwälzung den Lauf der Zeiten. Änliches betreffend Christus, der als ewiger Son Weltbildner sei. Die Materie sei ewig, denn der ewige, sie ewig schaffende Geist sei selbst in gewisser Weise materiell. Intelligenz sei eine Eigenschaft der materiellen Atome oder entspringe aus Berürung und Verbindung von Atomen. Ein anderes Mal wird die sichtbare Welt nur als eine Art Spiegelbild der höheren Welt dargestellt, welche feinerer Materie ist, wo Götter und Göttinnen, Rangordnungen, eine himmlische Hierarchie, Zeugung, Tätigkeiten u. s. f. sich finden wie hier. Auch heißt es widerum, daſs eigentlich kein Wesen geschaffen, alle vielmehr erzeugt seien.

Es scheint nicht der Mühe wert, diese verwirrte Phraseologie weiter zu verfolgen, um so weniger, da dieser naturphilosophische Mysticismus sich bei den Mormonen nicht zu eigentlichen Dogmen fixirt hat. Auch mit manchem, was über die Natur der Engel, des Menschen, über Sünde, Erlösung, ewiges Leben gesagt wird, verhält es sich ebenso. Die Engel nehmen im ganzen eine untergeordnete Stellung im Bau der himmlischen Hierarchie ein; sie sind reine, selige Geister, Diener, Boten, die aber einen höheren Rang nie erreichen können; Mormoninnen, die nicht in gewisse Mysterien auf Erden eingehen, nämlich in die „Versiegelung“ durch Heirat, werden, nach einer Rede Orson Pratts, einmal eben Engel, wärend den Eingeweihten höhere Grade der Verherrlichung bevorstehen. In Beziehung auf den Menschen scheint die Lehre von der Präexistenz der Seele festzustehen; sie beruft sich auf das Vollendetsein der Schöpfung am siebenten Tage. Diese präexistenten Seelen waren es, welche nach Hiob 38, 7 als Kinder Gottes jauchzten über dem Weltbau, wo sie ihren Leib fanden; daher sei auch Eccles. 12, 7, vom Zurückkehren des Geistes die Rede. Der Leib wird daher auch mit Vorliebe nur das Tabernakel genannt. Die Seelen waren aber unter sich nicht alle gleich; die gemeineren erscheinen hienieden als Neger (über deren Ursprung aber sonst wider Besonderes gelehrt wird), Wilde u. s. f. Die edelsten sind die Mormonen, die nach ihrer Rückkehr „Götter“ werden, durch Verbindung unter einander kraft ihrer inneren Virtualität neue Welten erzeugen und dergleichen mehr, was an gnostische Phantasieen erinnert. — Der Begriff der Sünde tritt im Lehrgebäude des Mormonismus — auffallend und nicht auffallend zugleich — in den Hintergrund. Doch wird der Sündenfall und die allgemeine Sündhaftigkeit als in den göttlichen Weltplan hereingehörend betrachtet, aber aus Rücksicht auf seine Folge, auf den Tod, der das Mittel sei, daſs die „Kinder Gottes“ den herrlichen, ewigjungen Auferstehungsleib empfangen können. Die sittliche Bedeutung des Todes, als einer Strafe der Sünde und einer Zuständlichkeit des ganzen sündhaften Geschlechtes wird ganz übersehen. Ausdrücklich wird gelehrt, daſs jedermann für seine Sünde, keiner für Adams Fall gestraft werde. In den Vorträgen der Mormonenprediger wird in Utah selbst keineswegs darauf hingezielt, ein Bewuſstsein der Sünde überhaupt zu wecken, sondern es wird besonders gegen „die schlechte, verdammte Welt, die Heiden“, d. h. alle Nichtmormonen losgezogen; den Gläubigen wird besonders Nachlässigkeit in Erfüllung ihrer Gesellschaftspflichten, Mangel an „Glauben“, an Eifer, an Bezalen der Kirchensteuern u. s. f. stürmisch vorgeworfen. Als die schwerste, unverzeihlichste Sünde gilt der Abfall vom Mormonismus. — Da der Sündenfall voraus bestimmt war, war es auch die Erlösung. Über ihre Ausfürung sei Streit im Himmel entstanden; Lucifer habe diese Ehre haben wollen und gesagt, er könne Alle retten. Das habe Jesus bestritten, dem nun das Erlöseramt nach himmlischem Beschluſs übertragen wurde; die Rebellion des Satans dagegen wurde Anlaſs zu seinem und seines Anhangs Sturz (Times and Seas. p. 616); die damals ihm anhängenden präexistenten Seelen müssen zur Strafe hienieden „schwarze tabernacles“ tragen

und sind Neger, weshalb die Mormonen als Bürger der Ver. Staten von Amerika das Sklavenhalten für recht und christlich ansahen. — Dass die, äußerlich festgehaltene, Bibellehre vom Werke Christi keine tiefere Anwendung findet, kann bei einem so oberflächlichen Verständnis des Wesens der Sünde nicht befremden. Zur Teilnahme an der Erlösung wird aber doch gefordert „Glaube an den Herrn Jesus“, Buße, Taufe, Handauflegung und das heil. Abendmal (früher mit Wein, jetzt mit Wasser und Brot gefeiert). Unter diesen Stücken tritt ganz besonders hervor die Taufe. Sie geschieht nur an solchen, die acht Jare alt und darüber sind, und zwar durch Untertauchen, und ist das rechte, unfehlbare Mittel der Sündenvergebung. Eben zu letzterem Zwecke kann sie auch und zwar oft widerholt werden. Ja, es ist eine besondere Eigentümlichkeit des Systems, dass man sich taufen lassen kann an der Stelle Verstorbener, wodurch auch ihnen Sündenvergebung zugesichert wird; diese Taufe soll aber im „Tempel der Heiligen“ vollzogen werden. Man sagt, dass J. Smith besonders durch diese Erfindung (sie findet sich schon in Doctr. and Cov. sect. 105. 106) mit Berufung auf 1. Kor. 15, 29 eine Menge Gläubiger nach Nauvoo gezogen habe. Dass auch der Grundsatz der Polygamie mit der Lehre von der Erlösung in eine gewisse Beziehung gesetzt wird, davon später. — Einen Centralpunkt des Systems bildet die Lehre von der Widerkunft Christi. Weislich setzen die „Offenbarer“ keinen Zeitpunkt dafür fest, so nahe sie dieselbe auch verkünden. Sie erwarten auch — und zwar in diesem Jarhundert — eine Restauration der Juden und den Beginn eines tausendjärigen Reiches nach einem letzten siegreichen Kampfe gegen das Papsttum. — In den Vorstellungen vom Jenseits tritt der Materialismus des Systems besonders stark hervor. Doch ist auch da keine Klarheit und Einheit der Lehre. Es scheint, dass die Strafe der Verdammten besonders in Beraubung jeder Art eines materiellen Körpers bestehen soll; nur Apostaten vom Mormonismus haben eine Qual des Leibes und der Seele zu erwarten. Im übrigen aber scheint die Lehre einer endlosen Bestrafung nicht zu gelten, vielmehr tritt der Gedanke einer Rückkehr der Seele in diese Welt mit neuem Leib zu neuer Probezeit auf. Der Zustand der Seligen wird — auch hier Berürung mit muhammedanischem Sensualismus — ganz sinnlich geschildert; sie leben freudig in einer zauberhaften Welt. Die Seligkeit der an der Erlösung Teilnehmenden hat drei Stufen, auf deren oberster die Menschen, immer mit einem Leibe begabt, eine Art Untergötter werden, neue Welten und Geschlechter erzeugen und zur Perfektion des Wissens und Wollens gelangen.

Es sei hier dem über Kultus der Mormonen bereits Gesagten noch einiges beigefügt. Er ist zum teil geheim, zum teil öffentlich. Geheim ist er besonders betreffend die Aufnahme und Einweihungen, wobei, auch mit Beziehung auf gewisse Schriftstellen, allerlei symbolische Ceremonieen stattfinden, wie änliches bei den Freimaurern, Odd Fellows und änlichen geheimen Verbindungen der Fall ist. Diese Ceremonieen, verbunden mit furchtbaren Verwünschungen und Drohungen gegen die Apostaten und Treulosen, erschüttern die Schwachen. Der öffentliche Gottesdienst besteht in Singen, begleitet von einer Musikerbande, in Beten, Segnen, Predigen, Feier der heiligen Sakramente. Eine Spur von warer Adoration soll sich nicht bei demselben finden. Die Propheten, Priester, Apostel, überhaupt die höheren Würdenträger, haben ihre besonderen Sitze; von einer Erhöhung aus wird geredet. Ein besonderer Predigerstand findet sich nicht; die Gabe des Predigens, Weissagens mag sich bei Vielen offenbaren und der Geist läßt sich nicht dämpfen. Wärend der Predigt soll an jedem Sonntag das heilige Abendmal in den Bänken herumgeboten werden. Die Predigten selbst zeigen die völligste Vermischung des Religiösen und Weltlichen; oft sind es Vorträge über Gründung einer neuen Kolonie, über die Nützlichkeit dieses oder jenes industriellen Unternehmens, oder wird der Fanatismus der Glieder angefeuert. Es wird berichtet über Visionen, wunderbare Heilungen, Missionserfarungen u. s. f. Dies alles natürlich im Namen des Herrn und seiner Sache. Dabei ist es nichts seltenes, dass die ganze Versammlung in wildes Jauchzen oder schallendes Gelächter ausbricht. Lieutenant Gunnison meldet, dass die Musikerbande

oft Walzer und änliches beim Gottesdienst zum besten gebe und überhaupt Heiterkeit und Leichtsinn herrsche. Man habe ihm auch gesagt, dass wenn einmal der neue Tempel fertig sei, in ihm Tieropfer der Gottheit dargebracht werden sollen.

Noch bleibt uns übrig, einen Blick auf die verrufenste Seite des Mormonismus zu werfen, auf seine sittlichen Grundsätze. Dies ist der Punkt, über welchen die Ansichten früher am meisten geteilt waren unter denen, die keineswegs zum Mormonismus sich bekennen. Die einen sprachen im ganzen rühmend nach eigener Anschauung vom Zustand der Moralität unter den „Heiligen", wenn schon einzelnes tadelnd. Die anderen waren geneigt, den Mormonen überhaupt den ehrenwerten Charakter abzusprechen. Gewiss ist, dass die Verfolgungen, die sie erduldeten, die Energie, mit der sie die enormsten Schwierigkeiten überwanden, die überraschenden Erfolge, die sie hatten, den Mormonen viele Sympathie erweckten. Kommt der Reisende nach einer Wanderung von tausend Meilen durch die Öde und Wildnis endlich auf jenen köstlichen Punkt im Gebirge, wo vor ihm das weite Bassin von Utah sich ausdehnt, sieht er da plötzlich die Stadt, die Straßen, die Gebäude, Kanäle, Brücken, die bebauten Felder, alle die Zeichen eines geordneten Fleißes, so erscheint es ihm undenkbar, dass ein Volk von ausschweifenden Sitten das alles im Laufe weniger Jare habe mitten in diesen abgelegenen Winkel der Erde hineinstellen können. Nur ist nicht zu übersehen, dass der Mormonismus seine Stärke am Fanatismus, an der Opposition und an seiner äußeren Organisation hat, nicht an einem in den Einzelnen wirkenden religiös-sittlichen Lebensprinzip. Es ist daher charakteristisch für ihn, dass die erste Anforderung, die an das Individuum gemacht wird, und auch die letzte nichts anderes ist, als Glauben (faith). Damit ist die absolute Hingabe an die Sache der „Kirche" gemeint, die zweifellose Gewissheit ihrer göttlichen Ordnung und Warheit und die daraus notwendig entspringende Tatkräftigkeit. Es ist der durch die mormonische Erkenntnis getragene Wille, in dem selbst das Vermögen liegt, das Wunderbare zu vollbringen. Sogar Gott schreiben die Mormonen diesen „Glauben" als die oberste sittliche Eigenschaft zu; durch Glauben sei Gott Schöpfer. Im Menschen ist er ein ihm einwonendes Gewisssein und Selbstvertrauen, das ihn als Gläubigen treibt, zu Handlungen bewegt und worin er nach einem inneren Gesetz sich schöpferisch erweist. Der Begriff der Liebe tritt in Beziehung auf Gott und Menschen völlig in den Hintergrund; dem Glauben wird alles zugeschrieben und daraus werden auch die angeblichen Wunderheilungen und Verwandtes erklärt. Allerdings soll der Dekalog seine Bedeutung dabei nicht verlieren als allgemeines Sittengesetz. Daher heißt es in einer Art von kurzem mormonischen Symbol: „Wir glauben an Ehrenhaftigkeit, Warheit, Keuschheit, Mäßigkeit, Woltätigkeit, Tugendhaftigkeit, Geradheit und allgemeine Menschenliebe; an alles, was „etwa eine Tugend oder ein Lob ist", aber ein träger, müßiger Mensch kann kein Christ sein, noch an der Erlösung Teil haben" (Frontier Guardian, by Orson Hyde [Apostel]). Doch wird aller Gehorsam gegen göttliche und menschliche Gebote regulirt durch den obersten Grundsatz der glaubensvollen Diensttreue gegen die Kirche und deren Offenbarungsdiktat. Das ist der Bann, der auf Gewissen und Willen liegt, und ihm gegenüber ist nichts mehr fest, heilig, gültig. Wenn die Mormonen daher z. B. von Patriotismus mit allem Feuer ihrer in den extravagantesten Bildern sich ergehenden Beredsamkeit sprechen, so hindert dieser Patriotismus sie keinen Augenblick, die Gesetze der Vereinigten Staten, wie z. B. das der Monogamie, umzustoßen. Niemand kann bestreiten, dass Polygamie, und zwar in der Form der Vielweiberei förmliche, durch „Offenbarung" eingefürte Sittenordnung bei den Mormonen ist und den „Heiligen" öffentlich zur Pflicht gemacht wird. Denn sie wird selbst mit der Lehre der Erlösung in Verbindung gebracht, sofern behauptet wird, Weiber können nur dadurch am vollen Segen der Erlösung Teil haben, dass sie, „patriarchalischer Ordnung gemäß", oder gar nach dem Beispiel Jesu, dessen Verhältnis zu Martha und den Marien Orson Hyde im Guardian (Dez. 26, 1851) herbeizieht, „einem Heiligen versiegelt", d. h. angetraut sind, oder neben seiner ersten Gattin

seine „spiritual wives“ werden, welcher Begriff aber der Sache selbst direkt widerspricht. Hierin liegt nicht nur eine sittliche Erniedrigung besonders des Weibes, sondern auch die gemeinste Perversion sittlicher Begriffe. Allein darin charakterisirt sich das ganze System. Denn wo weder bestehendes Landesgesetz noch Schrift, noch altehrwürdiges Herkommen der Christenheit, noch daran gebildetes Gewissen dem Individuum ferner eine Norm seines sittlichen Handelns ist, da ist jede Basis sittlicher Welt- und Lebensordnung gesunken und die Unterordnung unter jenes Phantom von „Offenbarung“ ist nur der Dienst eines Götzen, der eben dazu dient, über das Gelüste des eigenen bösen Herzens den Segen sprechen zu lassen. Wenn nun gesagt wird, dass die Polygamie der Mormonen die Prostitution vieler weiblicher Personen, die sich sonst findet, hindere, so ist der Unterschied nur der, dass die Mormonen der Prostitution mit gänzlicher Verleugnung reineren Gefüles sogar den heiligen Namen der Ehe geben. Überhaupt melden uns Orenzeugen, dass man in Utah fortwärend Reden höre, die in christlichen Oren völlig profan klingen, bei den Mormonen aber als berechtigt erscheinen. Das Verwünschen und Verfluchen sei dort etwas ganz Gewönliches, nur den Namen Gottes spreche man im gewönlichen Umgang dabei nicht aus. — Wenn nun eine große Anzal Mormonen keineswegs in der Praxis solchen Grundsätzen huldigt, so zeigt sich hier einerseits die Nachwirkung einst gewonter christlicher Sitte, deren vis inertiae bei Vielen noch nicht ganz erschöpft ist; andererseits aber auch die innere Haltungslosigkeit des Mormonismus, der unter solchen Verhältnissen den gefärlichsten Feind seiner Fortdauer an sich selbst hat. Das ist auch das übereinstimmende Zeugnis Aller, die mit unbefangenem Auge die Zustände in Utah gründlicher beobachtet haben.

Noch mag sich die Frage aufdrängen, wie denn eine solche Sekte mit solchen Malzeichen in unserem Jarhundert inmitten christlichen Gebietes habe entstehen können. Sofern dieselbe das Produkt absichtlicher Betrügerei ist, ist die Frage nicht schwer zu beantworten. Denn Betrüger gab es immer, und ob Religion oder etwas anderes ihnen zum Mittel der Erreichung schlechter Absichten diente, tut nichts zur Sache. Dass aber eine solche Menge Betrogener sich findet, das mag freilich auffallender erscheinen. Es zeigt sich aber darin die allgemeine Krankheit der Zeit, die unendlich weit verbreitete Unsicherheit der Menschen in Beziehung auf die obersten Grundsätze ihrer ganzen Welt- und Lebensanschauung. Der feste Boden ist ihnen unter den Füßen gewichen; besonders verderblich wirkt das bei der Menge der Schwächeren, die weder genügend sittlich befestigt sind, noch die nötige Geisterprüfungsgabe besitzen. Ihnen hauptsächlich ist es Bedürfnis, sich an eine Auktorität anzuklammern; wer ihnen mit Ungewönlichem zu imponiren weiß, der gewinnt sie. Hinzu kommt, dass in einer Zeit weitverbreiteter Unzufriedenheit mit einem niederen Lebensloſe die Leute gern nach den Wolkengebilden glänzender Chimären greifen. Und man weiß, dass der Mormonismus sich bisher hauptsächlich aus den untersten Schichten der europäischen Gesellschaft, besonders aus dem Pauperismus Englands rekrutirt hat. In Amerika trat er unter der Menge der vorhandenen protestantischen Sekten auf und war ja anfangs keineswegs, was er unter dem Druck von außen und durch die sich immer dreister enthüllende Entsittlichung seiner Leiter allmählich wurde. Die religiöse Erziehung der Masse in den Vereinigten Staten war und ist entsetzlich vernachlässigt; denn die Statsschulen nehmen aus Prinzip den Religionsunterricht nicht in sich auf, die Sonntagsschulen aber ersetzen die in den meisten protestantischen Gemeinschaften so gänzlich vernachlässigte Katechese keineswegs. Viele aus Europa Eingewanderte werden in diesem Sektengewirre völlig konfus und schwimmen zwischen den verschiedenen Kirchenparteien herum, bis sie endlich in dieser oder jener — wer weiß, von welchen zufälligen Einflüssen beherrscht — sich niederlassen. Die Zeit aber, der der Mormonismus seinen Ursprung verdankt, war onehin charakterisirt durch jene unter dem Amerika eigentümlichen System der „Neuen Maßregeln“ hervorgerufene, religiöse Aufregung. Das wilde Feuer der methodistischen „Revivals“ lief damals helle brennend durch das Land. Beinahe alle Sekten waren davon angesteckt; viele schwächere Gemüter, aufgeregt

durch ein gemütloses Stürmen und die grelle Höllenmalerei der schwärmerischen, die Sünder auf die „Angstbank" rufenden Bußprediger, und unbekannt mit der einfachen, innigen Majestät des Evangeliums und der Gnade, waren fähig zu allen Extravaganzen. Auch die Milleriten, die zum teil in weißen Kleidern auf freiem Felde selbst in der Umgebung großer Städte an bestimmtem Tage die Ankunft des Herrn und ihre Auffart mit ihm erwarteten, konnten damals eine Rolle spielen. Das Stiften neuer Sekten ist überhaupt in Amerika gar nichts Ungewönliches. Man denke an die Otterbeiner, Weinbrennersleute, Albrechtsleute, Campbelliten u. a. — Dass aber gerade in Amerika, also in seiner eigenen Heimat, der Mormonismus so frühe entlarvt und so gründlich gehasst wurde, hier, wo Dutzende von Sekten schon lange friedlich neben einander vegetiren, das ist nicht nur ein Gericht über den Mormonismus, sondern auch ein Zeugnis des richtigen sittlichen Taktes und des bedeutenden Maßes von gesundem Menschenverstand, woran die neue Welt die beste menschliche Bürgschaft ihres Bestehens bisher hatte. Nur wer Amerika gar nicht kennt noch versteht, kann im Mormonismus eine Macht wänen, die für die Zustände der jetzt nahezu 50 Mill. E. der Vereinigten Staten von irgend einer allgemeineren, bleibenderen Bedeutung werden könnte. Das Philad. Evening Bulletin sprach schon frühe (Nov. 13, 1855) das hier allgemein feststehende Urteil aus, wenn es sagt: The Mormon settlement, in the Utah, is a standing monument of infamy to the United States of America — a disgrace to the country, and all the more so, because it appears to be regarded with almost incomprehensible apathy. Were we a Godless race without a Church or a Bible, Mormonism, from its very social features, would still be a burning disgrace to us — as it is, it is monstrous. Einem heftigeren Konflikt mit der exekutiven Gewalt des Landes hat die Mormonen, seit sie in Utah sind, eben nur diese ihre geographische Isolirung entzogen, und diese selbst ist ein Urteil über sie.

Wir schließen mit Angabe einiger Quellen. The book of Mormon, Palmyra 1830 (s. oben; die Originalausgabe ist ziemlich selten auf dem Markte zu finden und wird jetzt gewönlich in Amerika mit etwa zehn Dollars bezalt; das Werk ist aber ins Französische, Schwedische, Deutsche [bei Nestler und Melle, Hamburg] und in andere Sprachen übersetzt. Die dritte amerikan. Ausgabe erschien 1840 zu Nauvoo, Ill. Die erste europäische Ausgabe nach der 2. amerikan. zu Liverpool, Engl., 1841 durch die Mormonen selbst). — Doctrines and Covenants, Ausgabe von Nauvoo 1846. — The Evening and Morning Star, edited by W. W. Phelps, 1832, 1833. — Times and Seasons, gegründet und herausgegeben in Nauvoo 1843 ff. — The Seer, edited by Orson Pratt, Washington (das am Regierungssitz des Landes herausgegebene Organ des Mormonismus). — Deseret News (seit Jaren in Salt Lake City erscheinend, worin manche Vorträge der Mormonenprediger mitgeteilt werden). — Millennial Star, Liverpool. — Patriarchal Order, or Plurality of Wives, by O. Spencer, Chancellor of the University of Deseret, 1853. — Voice of Warning to all Nations, by Parly P. Pratt (dies Buch soll mehr als alle anderen mormonischen Publikationen zur Verbreitung der Sekte beigetragen haben). — Reports of the Scandinavian, Italian, Prussian Missions of the Latter Day Saints; Liverpool 1853. — The Mormons, by Th. L. Kane 1850 (den Mormonen günstig). — An Expedition to the Valley of the Great Salt Lake of Utah etc., with an authentic account of the Mormon Settlement etc. by Howard Stansbury, Capt. Corps. Topogr. Engineers, U. St. A., Philad. 1852 (bedeutend für die Geographie, mit Bildern und zwei guten großen Karten versehen, beurteilt die Mormonen im ganzen günstig, geht aber auf ihr Lehren und Leben nicht gründlicher ein). — History of the Mormons, by Lieut. Gunnison, Philad. 1852 (gibt Augenzeugnis und viel geschichtliches und doktrinelles Detail). — The Mormons, illustrated by Forty Engravings, London 1852. — Utah and the Mormons etc. by B. G. Ferris, late Secretary of Utah Territory, New-York 1854 (durch Mitteilung eigener Beobachtungen wertvoll und den Mormonen keineswegs günstig). — Mormonism, in der Edinburgh Review 1854. — Ursprung und Begründung der

Vielweiberei unter den Mormonen, von Dr. Karl Andree, im „Ausland", XXVIII, Nr. 1, p. 3 sq. — Une visite chez les Mormons; extrait du journal de M. Jules Remy, naturaliste françois (Courrier des Etats-Unis, Février 1856). — Th. Olshausen, Geschichte der Mormonen, Göttingen 1856. — Wife nr. XIX. — Origin, Rise and Progress of Mormonism, by P. Tucker N.-Y. 1867. — Life in Utah, by J. H. Beadle 1870. — The Rocky Mountain Saints, by T. B. H. Stenhouse, N.-Y. 1873 (sehr lehrreich). — Through America, by W. G. Marshall, London 1881. — Schlagintweit, Die Mormonen oder die Heiligen vom jüngsten Tage von ihrer Entstehung bis auf die Gegenwart, 2. Aufl., Köln 1878. — Bis in die neueste Zeit erschienen manche Werke, die Anspruch auf historische Treue machen, aber unverkennbare Spuren der Fiktion an sich tragen, z. B. Female Life amongst the Mormons 1855, Tell it All u. a.

W. J. Mann.

Morone. Der Kardinal Giovanni de Morone hat im 16. Jarhundert eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Eine Zeit lang war er von der Warheit der evangelischen Grundsätze durchdrungen und schloss sich den ausgezeichneten Männern an, deren Stellung und Einfluss am päpstlichen Hofe die Hoffnung möglich machte, es könnte eine Reformation aus dem Schoße der katholischen Kirche selber hervorgehen. Durch die Angst vor Schisma und Ketzerei irre gemacht, wurde er nachher eine der Hauptstützen des Papsttums, obgleich der humane, hochgebildete Mann, der selbst Verfolgung erduldete, in seinem Benehmen stets mäßig blieb. Selbst seine protestantisch gewordenen Landsleute erkannten dies an; in einem seiner Dialoge (Basel 1563, 378 f.) lässt Ochino durch Morone die Todesstrafe der Ketzer gegen Pius IV. bestreiten. M. ward geboren den 25. Januar 1509 zu Mailand aus einer der ersten Patrizierfamilien der Stadt. Nachdem er zu Padua seine Studien vollendet, wurde er bereits im Jare 1536 Bischof von Modena. In demselben Jare sandte Paul III. den durch Geburt, Kenntnisse und Gewandtheit gleich hervorragenden jungen Prälaten als Nuntius zu König Ferdinand mit dem Auftrage, den Zwiespalt zwischen den Lutherischen und den Zwinglischen zu beobachten, weil man auf diese Entzweiung die Erwartung stützte, die Reformation würde in sich selbst zusammenfallen, und zugleich zu versuchen, ob nicht die deutschen Reichsstände vereinzelt und durch Überredung kluger Mittelspersonen zur Kirche zurückzufüren wären. Im Jare 1540 sollte Morone dem Religionsgespräche von Speier beiwonen; als die Versammlung nach Hagenau verlegt wurde, weigerte er sich, ihr dahin zu folgen, weil er befürchtete, es möchte manches geschehen, das der dem römischen Stule gebürenden Achtung zuwider wäre; auch hatte ihm der Papst verboten, sich mit den Lutherischen in Disputationen einzulassen. Er fand sich indessen bei dem Kolloquium von Worms ein, wo unter seines Freundes, des Legaten Contarini Einfluss die Katholischen ziemlich versönliche Gesinnungen äußerten. Auf dem Reichstage zu Speier (Februar 1542) erschien er abermals als Nuntius; seine Instruktionen empfahlen ihm Klugheit, doch sollte er sich über den Reichsabschied vom 29. Juli 1541, welcher den Nürnberger Frieden erneuert hatte, beklagen, und wegen des verlangten Konzils einerseits des Papstes Wunsch, demselben beizuwonen, und sein Alter vorschützen, andererseits die Furcht aussprechen, wenn das Konzil in Deutschland gehalten würde, möchte der Zungenstreit leicht zu einem Schwerterkampf füren; daher sollte er eine italienische Stadt vorschlagen und nur notgedrungen Trident zugeben. Er hielt seinen Vortrag den 23. März; die katholischen Stände nahmen zuletzt Trident an; der Kaiser jedoch, der der Hilfe der Protestanten zum Türkenkriege bedurfte, verlängerte ihnen den Religionsfrieden.

Wärend seiner Anwesenheit in Deutschland wurde Morone zum Kardinal erhoben; als solcher kehrte er in sein Bistum Modena zurück. Hier begann er alsbald eine ganz andere Tätigkeit, als einem römischen Bischof geziemte. Wie viele andere seiner damaligen Landsleute, war Morone schon früh von dem Zuge ergriffen worden, der Männer wie Contarini, Fregoso, Reginald Pole u. a., unabhängig von der deutschen Reformation, zur Wideraufnahme der Lehre von der

Rechtfertigung durch den Glauben fürte; was er in Deutschland gesehen und gehört, mag dazu beigetragen haben, diese Gesinnungen in ihm zu befestigen. So erklärt sich sein Benehmen zu Modena. Schon im J. 1530 waren hier Protestanten; zehn Jare später sammelte sie der Sicilianer Paolo Ricci zu einer Gemeinde, an welche 1541 Luther ein Schreiben richtete. Diese Gemeinde nun ließ Morone ruhig gewären; er soll sie sogar, sowie die zu Bologna, seines Schutzes versichert haben. Sein Kaplan, Girolamo da Modena, war Vorsteher einer Akademie, in welcher mehr von dem Evangelium geredet wurde, als von gelehrten und litterarischen Dingen. Morone selbst predigte die Rechtfertigung und das Unverdienst der guten Werke, und soll sich über die Heiligen, die Reliquien, die Anbetung der Maria in reformatorischem Sinne geäußert haben. Vornehmlich aber verbreitete er das im J. 1542 zu Modena gedruckte Buch „Del beneficio di Giesu Christo crocifisso verso i christiani"; dem Buchdrucker ließ er sagen, es unentgeltlich an die Armen abzugeben, er selbst werde die Kosten tragen. Im August 1542 sandte ihn der Papst mit den Kardinälen Reginald Pole und Parisio nach Trident, wohin durch eine Bulle vom 22. Mai das Konzil ausgeschrieben war, das aber diesmal noch nicht zusammenkam. Selbst von Trident aus schrieb noch Morone an seinen Vikar zu Modena, er solle darauf halten, dass die Geistlichen nur von dem Vertrauen auf das Blut Christi predigen und dass sie in der Beichte nicht selbst absolviren, sondern nur im Namen Christi Absolution hoffen lassen. Wäre Morone von festerem Charakter gewesen, so hätte er in seiner hohen Stellung ein Reformator Italiens werden können oder wäre denjenigen seiner Landsleute gefolgt, die ihr Vaterland verließen, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Als aber in dem nämlichen Jare, 1542, die römische Inquisition eingesetzt wurde und alsbald die Verfolgung begann, wurde er schwankend, und es dauerte nicht lange, so siegte bei ihm das Kardinalsinteresse über das reformatorische Bestreben. In einem Briefe an Contarini klagte er selber, dass man behaupte, Modena sei eine ganz lutherische Stadt; mit Sadolet und Cortese bemühte er sich, die Mitglieder der Modenenser Akademie zu überreden, ihre Anhänglichkeit an das Papsttum zu bezeugen. Er meinte, den Glauben an das einzige Verdienst Christi neben der römischen Dogmatik behalten zu können; er fürchtete, die Einheit der Kirche zu zerreißen, und blieb auf halbem Wege stehen.

Ende August 1544 sandte Paul III. Morone an Karl V., um ihm ein Schreiben voll bitterer Vorwürfe über den Speierer Reichsabschied vom Juni 1544 zu überbringen, der den Protestanten zu günstig war. Kurz darauf wurde er Legat von Bologna; 1548 resignirte er diese Stelle, sowie das Bistum von Modena, wogegen er das von Novara erhielt. Im J. 1555 war er Nuntius auf dem Reichstage von Augsburg, wo er den Religionsfrieden nicht verhindern konnte. Als Peter Caraffa unter dem Namen Paul IV. Papst geworden war (Mai 1555), begann die Verfolgung der evangelischen Italiener heftiger als je. Paul IV. erinnerte sich an Morones Benehmen zu Modena im J. 1542. Der Fiskal-Prokurator musste eine Reihe von Artikeln aufstellen, welche Morone vorgeworfen und teils als ketzerisch und skandalös, teils als der Ketzerei verdächtig ausgegeben wurden: er habe die Rechtfertigung gelehrt, das Buch von der Woltat Christi verbreitet und änliches mehr. (Diese Articuli contra Moronum wurden 1558 von Vergerio herausgegeben und finden sich wider abgedruckt bei Schelhorn, Amoenitates literariae, Bd. 12, S. 468, jedoch one Vergerios Bemerkungen.) Im Jare 1557 wurde Morone gefangen gesetzt; eine Kommission von vier Kardinälen, worunter der Großinquisitor Michaele Ghislieri, sollte ihn richten. Mit ihm waren angeklagt San Felicio, Bischof von Cava, und Foscarari, Bischof von Modena. Zugleich kamen der Kardinal Reginald Pole, der von seiner Legation in England abberufen wurde, und dessen Freund, der Venetianer Aloisio Priuli, in Untersuchung. Pole richtete an den Papst ein Schreiben, um seine Unschuld und die Priulis und Morones darzutun; letzterer blieb jedoch im Gefängnis bis zu Pauls IV. Tod, 18. August 1559. Der neue Papst, Pius IV., erklärte ihn für unschuldig, verlieh ihm reiche Benefizien und bediente sich seiner Dienste in den wichtigsten Angelegenheiten. Als den 18. Januar 1562 das Tridentiner Konzil

wider eröffnet wurde, sandte er ihn als Legaten zu Kaiser Ferdinand. Dieser drang auf tief eingreifende Reformen; Morone, der sich im April zu ihm nach Innsbruck begab, brachte es nach langen Verhandlungen dahin, ihn nachgiebiger zu stimmen; er überredete ihn, seine Vorschläge würden auf dem Konzil, besonders von seiten der Spanier, zu viel Widerstand finden, es würde nur Verwirrung und Verzögerung entstehen, übrigens werde der Papst später alles, was der Kaiser verlange, gewären. Ferdinand drang nun auf schnelle Beendigung des Konzils; Morone hatte nichts anderes gewünscht. Das Konzil fing nun an, seine Gestalt zu verändern, und ließ sich leichter behandeln, wie Morone, der es im Jare 1563 präsidirte, berichtet. Er beeilte sich, den Schluss der Versammlung herbeizufüren, der den 4. Dez. 1563 stattfand. In der vorletzten Sitzung sprach er, nachdem er die Resultate des Konzils angefürt, das bedeutsame Wort: „Vielleicht hätte noch Größeres gewünscht werden können; Gott wird aber vielleicht, um die auf Vorbereitung und Abfassung der Beschlüsse verwandte Mühe zu belonen, einst den Weg zu Besserem zeigen". Er hielt also die Beschlüsse nicht für absolut vollkommen; er hatte die Anung von etwas Besserem und legte das vielleicht unwillkürliche Zeugnis ab, dass zu Trident nicht das Letzte gesagt sei über die Form der christlichen Warheit. Morones Dienste beim Konzil wurden 1564 durch seine Ernennung als Dekan des Sacrum collegium belont. Seine eigentliche kirchliche Tätigkeit war beendet. Mehrmals wurde er noch zu diplomatischen Sendungen gebraucht; 1575 sandte ihn Gregor XIII. nach Genua, um daselbst ausgebrochene Unruhen beizulegen; das Jar darauf ging er wegen der polnischen Angelegenheiten als Legat zu Kaiser Maximilian II. Er starb zu Rom den 1. Dezember 1580. — S. über ihn die sehr unvollständige Abhandlung von Frick in Schelhorns Amoenitates literariae, Bd. 12, S. 537 f.; Münch, Vermischte historische Schriften, Bd. 2, S. 111 f.; und dessen Denkwürdigkeiten zur Geschichte der drei letzten Jarhunderte, S. 213 f. **C. Schmidt.**

Mortuarium, s. Abgaben, Bd. I, S. 78.

Morus, Samuel Friedrich Nathanael, einer der bedeutendsten sächsischen Theologen aus der Schule Ernesti's, wurde den 30. Nov. 1736 in Laubau in der Oberlausitz geboren. Bis zu seinem 19. Jare bildete er sich im elterlichen Hause unter der sorgfältigen Leitung seines Vaters, des vierten Lehrers an der lateinischen Schule zu Laubau, zu einem gelehrten Berufe vor. Dann bezog er im J. 1754 die Universität Leipzig, um sich nach dem Beispiel seines Vaters für den Schuldienst vorzubereiten. Zu dem Ende hörte er mit großem Eifer theologische, philosophische und philologische Vorlesungen; von allen seinen Lehrern gewann jedoch bald Ernesti, der Reformator der Exegese, einen überwiegenden Einfluss auf den talentvollen Jüngling. Denn das Prinzip der grammatisch-historischen Methode der Auslegung der Bibel und die für die Anwendung dieser Methode unbedingt notwendige Forderung der Unabhängigkeit der Exegese von dem dogmatischen System — diese beiden Grundgedanken Ernestis, von denen die in der Mitte des 18. Jarhunderts beginnende Neugestaltung der Theologie getragen wurde, eignete sich Morus vollständig an. Damit hatte er aber eine Errungenschaft für seine geistige Entwickelung gewonnen, die ihn bei seinem religiösen Sinn, bei seiner philologischen Dexterität und bei seiner soliden historischen und philosophischen Bildung befähigte, einmal selbständig an dem Ausbau der wissenschaftlichen Theologie mitzuarbeiten. Auch die Fürungen seines äußeren Lebens wiesen ihn auf diesen Beruf. Nach absolvirtem Triennium übernahm er nämlich für einige Zeit die Erziehung der Kinder des Dr. Ludwig, des damaligen ersten Professors der Medizin in Leipzig. Durch dieses Verhältnis sollte er aber dauernd an Leipzig gefesselt werden. Denn Ludwig sowol als Ernesti, mit dem Morus schon von seinen Studienjaren her in innigen persönlichen Beziehungen stand, ermunterten den Jüngling, der sich in dem bildenden Verkehr des Ludwigschen Hauses immer vielversprechender entwickelte, von einem Schulamt abzusehen und sich der akademischen Lehrtätigkeit zu widmen. Morus folgte diesem Rat und habilitirte sich, nachdem er 1760 die Magisterwürde erlangt hatte, im Jare

1761 bei der philosophischen Fakultät. Er begann seine Tätigkeit damit, dass er lateinische und griechische Schriftsteller, namentlich den Longin, mit vielem Beifall erklärte; auch die öffentliche Anerkennung seiner Leistungen ließ nicht lange auf sich warten; 1763 erhielt er eine Kollegiatur im Fürstenkollegium; 1768 wurde er außerordentlicher Professor, 1771 Professor der griechischen und lateinischen Sprache, 1780 Ephorus der Stipendiaten. Von da an beschäftigte er sich eifrigst mit der Exegese des Neuen Testaments und erklärte in seinen Vorlesungen alle Bücher desselben außer der Apokalypse, für deren küne, bilderreiche Poesie dem mehr nüchternen Interpreten das Interesse und wol auch das Verständnis abgehen mochte. Auf Grund dieser theologischen Vorlesungen wurde Morus 1782 beim Tode seines Meisters Ernesti als dessen anerkannt bester Schüler in die theologische Fakultät versetzt, in der er 1785 zur dritten und schon im folgenden Jare zur zweiten Professur aufrückte. Die Verleihung einer Präbende des Domstiftes Meißen an Morus noch in demselben Jare und seine im Jare 1787 erfolgende Ernennung zum Mitglied des Konsistoriums schlossen endlich die Reihe der öffentlichen Anerkennungen, die dem um die Blüte des theologischen Studiums in Leipzig und um den Ruhm der sächsischen Gelehrsamkeit hochverdienten Manne zu Teil wurden. Denn schon den 11. November 1792, kurz vor Vollendung seines 56. Lebensjares, starb Morus, betrauert von seinen Schülern und Kollegen, bis an sein Ende trotz seines schwächlichen Körpers in seltenem Maße treu in seinem Berufe, sein ganzes Leben hindurch ausgezeichnet durch ungeschminkte Frömmigkeit, Demut und Liebe zum Frieden. — Hauptsächlich hat sich Morus um die Exegese des N. T. verdient gemacht, indem er nicht bloß in seinen Vorlesungen den Fußstapfen Ernesti's folgte, sondern auch namentlich die Theorie der Hermeneutik im Geiste seines Lehrers weiter bildete. Seine hierher gehörenden Abhandlungen: de discrimine sensus et significationis in interpretando, de causis, quibus nititur interpretatio allegoriarum und endlich de nexu significationum eiusdem verbi (in Mori Dissertat. Theol. et Philol. Vol. I, Lips. 1787, Vol. II, nach Morus Tode herausgegeben von Keil, Leipz. 1794) können einen bleibenden Wert in Anspruch nehmen, wenn auch seine Praelectiones über die meisten Bücher des Neuen Testaments, nach seinem Tode von dankbaren Schülern aus Kollegienheften herausgegeben, unter sich selbst von ungleichem Wert, jetzt nur noch für die Geschichte der Wissenschaft Bedeutung haben. Gerade vermöge seiner exegetischen Tüchtigkeit nahm Morus aber auch in der systematischen Theologie eine selbständige und nicht unbedeutende Stellung ein. Man kann seiner Epitome Theologiae Christianae, einem weit verbreiteten dogmatischen Kompendium, das aus seinen Vorlesungen hervorging und das zuerst Leipzig 1789, in zweiter Auflage 1791 erschien, immerhin Mangel an Konsequenz und systematischer Schärfe vorwerfen, das Verdienst bleibt ihr, dass sie von der Scholastik der damaligen orthodoxen Dogmatik frei ist, und dennoch den positiven Inhalt des christlichen Dogmas trotz einzelner Abschwächungen desselben, namentlich in der Versönungslehre, nicht neologisch verflüchtigt; denn sie macht den Versuch, rein den exegetisch ermittelten und am Konsensus der Schrift geprüften Lehrinhalt der Bibel in systematischer Form darzustellen, eine Arbeit, die um so dankenswerter war, je schroffer sich schon damals die alte Orthodoxie und eine neue kritische, aber nur allzu oft unhistorische Richtung zu scheiden begannen, zu der indessen nur ein so gewiegter Exeget, wie Morus, fähig war, der eben aus Respekt vor den Resultaten der Exegese eine Mittelstellung zwischen den streitenden Parteien einnahm. Auch Morus' Vorlesungen über die christliche Moral wurden von seinen Schülern gepriesen, wie auch seine Predigten gerühmt wurden. Eine Sammlung von diesen letzteren, die 1786 in Leipzig gedruckt ist, zeigt, dass dieses Lob nicht ungerechtfertigt ist; meist behandeln diese Predigten in biblischer Haltung der Gedanken und in ernster, schlichter Sprache Fragen aus der Moral; ganz frei von einer gewissen nüchternen Trockenheit ist freilich keine derselben; aber ein schönes Denkmal von Morus' Pietät, das hier nicht unerwänt bleiben soll, findet sich in dieser Sammlung, seine Leichenrede auf seinen Lehrer Ernesti, dessen würdigster Schüler unser Morus war. — Seine zalreichen theologischen und phi-

lologischen Schriften finden sich vollständig bei Meusel: das gelehrte Deutschland, unter „Morus“ verzeichnet. — Für die Kenntnis seiner Lebensumstände liefern die wichtigsten Beiträge: eine Autobiographie von Morus, mitgeteilt in Beyers Magazin für Prediger, Bd. 5, St. 2; die Recitatio de Moro, habita a Christiano Dan. Beckio, einem Schüler und Kollegen von Morus, drei Tage nach dem Tode des Morus in der Leipziger Aula gehalten und sofort gedruckt; endlich Höpfner, auch ein Schüler von Morus, in seiner Schrift: Über das Leben und die Verdienste des verewigten Morus, 1793, in der namentlich ausfürliche Mitteilungen über Morus' Vorlesungen über Moral enthalten sind. Vergl. außerdem noch: Weiße, Museum für sächsische Geschichte, Bd. 1, S. 26 ff.; Schlichtegroll, Nekrolog der Deutschen, 1792, Bd. 1, S. 304 ff. **Mangold.**

Morus, Thomas, der Verfasser der Utopia, der Kanzler Heinrichs VIII., der Märtyrer des alten Glaubens, ist ums Jar 1480 in London geboren, wo sein Vater, John More, eine Richterstelle der Kings Bench bekleidete. Strengen Gehorsam gegen die Kirche lernte er im väterlichen Hause. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in der St. Antonsschule zu London, dann im Hause des Kardinals Morton. Dieser sandte ihn später nach Oxford. In vertrautem Verhältnisse zu den Begründern der klassischen Studien auf der dortigen Universität, Grocyn und Linacre, und zu Colet, der die neue Kenntnis des Griechischen zur Erklärung der paulinischen Briefe verwandte, finden wir ihn mit griechischer Philosophie, mit Übungen in Prosa und Poesie beschäftigt; er ist der bedeutendste unter den Jüngern des für jetzt noch verdächtigen Humanismus. Daneben übt auch das Herkommen seine Gewalt über ihn aus; er macht zugleich die scholastische Schule, den theologischen Studiengang durch. In diese Zeit fällt die erste persönliche Bekanntschaft mit Erasmus, aus der sich bald innige Freundschaft entwickelte; Erasmus hat Morus nicht bloß in der eingeschlagenen Richtung bestärkt, sondern auch dazu beigetragen, den besonderen Charakter seiner literarischen Tätigkeit zur Entwicklung zu bringen; seiner natürlichen Neigung zu Witz und Scherz entsprechend, wandte sich Morus der Satire zu, und nahm sich Lucians Art für die Bekämpfung der Unwissenheit zum Muster.

Zunächst hatte freilich der Wille seines Vaters ihn genötigt, Oxford zu verlassen und sich in New Inn und Lincolns Inn dem Studium der Rechtswissenschaft zu widmen; seine Talente, insbesondere seine Redefertigkeit, ließen ihn bald auch hier sich auszeichnen. Sehr jung trat er (1503) ins Unterhaus; aber der Zorn Heinrichs VII. über eine mutige Opposition schreckte ihn aus der begonnenen Laufban in einsame Zurückgezogenheit. In einem Zimmer nahe der Londoner Karthause fand ihn damals Erasmus, mit Übersetzung lucianischer Gespräche, mit beißenden Epigrammen, aber zugleich mit asketischen Übungen und dem Gedanken beschäftigt, der Welt zu entsagen und in das Karthäuserkloster zu treten; denn seine Verehrung für die Ordnungen der Kirche war von seiner Satire nicht erschüttert worden. Aber seine gesunde Natur fürte ihn zur Ehe (1507) und damit zur Wideraufnahme seines juristischen Berufs. Ein beliebter und vielbeschäftigter Advokat, ein geachteter Untersheriff von London, war er zugleich durch seine gewandte und witzige Unterhaltung berühmt; und er fand neben seinen Berufsgeschäften noch Zeit, die Sache des Humanismus zu fördern. Er lebt in enger Freundschaft mit William Lilly, dem Haupte der humanistischen Paulsschule; er übersetzt Leben und Werke des Pico von Mirandula; er verteidigt Erasmus und seine Ausgabe des Neuen Testaments gegen den Löwener Dorpius; er setzt gegen die Gewalttätigkeiten der Griechenfeinde in Oxford, der „Trojaner“, einen königlichen Befehl durch, der das Studium des Griechischen den Studierenden zur Pflicht machte (1518).

Denn Heinrich VIII., dessen Thronbesteigung im Jare 1509 Morus mit einem Gedichte begrüßt hatte, war auf seine Geschäftstüchtigkeit aufmerksam geworden. Nachdem er zuerst bei einer Handelskonferenz in Brügge (1515), dann in anderen Aufträgen sich erprobt, zog ihn 1518 der König an seinen Hof — ein Tudor den Verfasser der Utopia.

Denn schon 1516 hatte er dieses sein berühmtestes Werk geschrieben, den Typus einer ganzen Gattung von Schriften, der Statsromane. In der Einkleidung eines Gesprächs mit einem Reisenden Raphael, der die in der Südsee gelegene Insel Utopia besucht hat, hatte er (im 1. Buch) seine Kritik des englischen Statswesens und der socialen Zustände Englands, und (im 2. Buch) die Grundsätze seiner Statsphilosophie ausgesprochen. Die platonische Republik schwebte ihm vor; aber die bestimmteren Züge beziehen sich auf die unmittelbarste Gegenwart; viele Einzelheiten finden ihren Kommentar in gleichzeitigen Parlamentsakten *). Den ungemeinen Erfolg hatte das Buch teils der Neuheit der Komposition und der Eleganz der Darstellung, teils der einleuchtenden Warheit des Prinzips zu danken, das dem imaginären State zugrunde lag: dass alle Glieder der Gesellschaft für sie arbeiten müssen, dass absolute Gleichheit in der Verpflichtung zur Arbeit und im Anspruch auf ihren Ertrag bestehe, und nur ein Unterschied in der besonderen Art der Arbeit stattfinde. Das Werk richtet sich gegen die Trennung von Arbeit einerseits, Besitz und Genuss andererseits; gegen das Bestehen privilegirter Klassen von Müßiggängern, gegen die Ausbeutung der Armen durch ein Komplot der Reichen, gegen die ausschließliche Ausübung der gesetzgebenden Gewalt durch die Privilegirten, one darum die Arbeit bloß von materieller Produktion zu verstehen. Darum fordert es Aufhebung des Privateigentums, Gütergemeinschaft, gleiche Rechte aller an dem gemeinsamen Erzeugnis, an politischem Einfluss, an Unterricht und Bildung; darum ist in Utopien das Gold das verachtetste Metall. Die Ehe freilich ließ Morus, im Gegensatz zur platonischen Republik, bestehen, aber er folgt dieser in der Gleichstellung beider Geschlechter, selbst in der kriegerischen und priesterlichen Tätigkeit. Schnitten schon diese Gedanken tief in die hergebrachten Anschauungen ein, so noch mehr die Religionsfreiheit, die in Utopien besteht. Nur eine göttliche Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele muss jeder glauben, der bürgerliche Rechte ausüben will. Die Formen der Religion sind verschieden; die meisten Utopier haben eine natürliche Religion, die als Bestimmung des Menschen anerkennt, durch vernünftiges Leben glücklich zu werden. Der Stifter ihres Stats hat geglaubt, man wisse nicht, ob nicht Gott, einen mannigfachen und vielfältigen Dienst verlangend, Verschiedenen Verschiedenes eingebe; in Keines Hand stehe es zu glauben, was er wolle. So herrscht vollkommene Duldung; niemand wird wegen seines Glaubens bestraft; wer andere anders als durch freundliche Überredung zu seinem Glauben bekehren will, wird verbannt. Das Christentum hat Eingang gefunden; aber die Utopier wünschen von Rom unabhängig zu bleiben. Nimmt man dazu, dass die Priesterehe erlaubt ist, dass sich da und dort starke satirische Anspielungen auf die Trägheit der Mönche, die Unwissenheit der Geistlichen, die Treulosigkeit der Päpste finden, dass zwar auch in Utopien Neigung zu asketischem Leben besteht, aber sich in Übernahme der schwersten Arbeiten zum besten anderer äußert, und dass diejenigen, die ehelos leben und fasten, zwar als die Heiligeren, die anderen aber als die Klügeren gelten, so konnte die Utopia keinen anderen Eindruck als den einer satirischen Kritik auch gegen die bestehenden Zustände der Kirche machen, und Morus ging darin viel weiter als seine Freunde Erasmus und Colet in ihren Angriffen gegen die Unwissenheit und Intoleranz der Mönche. Die Utopia, geschrieben in einem Zeitpunkt, wo Morus von Wolsey bereits aufgefordert war, in des Königs Dienste zu treten, war ein Programm politischer und kirchlicher Reform.

Allein als er nun 1518 wirklich an den Hof ging, zeigte sich bald, dass in der Praxis die konservative Haltung des Juristen die philosophischen Reformgedanken in den Hintergrund drängte. Zwischen die Vollendung der Utopia und Morus' politische Tätigkeit fiel das Auftreten Luthers; und es kann kaum ein Zweifel sein, dass die stürmischen Bewegungen und die dogmatische Richtung der

*) Über den politischen Wert der Utopia vgl. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften; über die gleichzeitigen politischen und sozialen Verhältnisse Englands das erste Kapitel von Froudes History of England etc. Vol. 1.

deutschen Reformation, die Morus nicht teilte, seine Haltung änderten. Der erste wichtige Dienst, den er dem Könige leistete, war, dessen Buch über die sieben Sakramente gegen Luther durchzusehen und zu ordnen. Zwar warnte er jetzt noch den König, dem Papst nicht zu viel Macht zuzuschreiben; es wäre möglich, dass er das später bereuen müsste, wenn er etwa in politischen Streit mit ihm geriete. Aber bald war er der Hauptkämpfer für die alte Lehre in England. Auf Luthers Antwort an Heinrich ließ er 1523 eine Responsio ad convicia Lutheri ausgehen, durch die er sich das Lob verdiente, er habe die größte Geschicklichkeit unter allen Männern in Europa, Schimpfwörter in gutem Latein zu geben. Den einheimischen Ketzereien begegnete er in englischer Sprache; er verteidigte die alte Kirche, nicht bloß ihre Dogmen, auch alle ihre Ceremonien in seinem Dyalogue, 1529, und in vielen kleineren, gegen Tindal, Frith und andere gerichteten Schriften. Dem entsprach auch seine politische Haltung. Zunächst freilich wurde vorzugsweise sein Rednertalent bei den Verhandlungen von Amiens und Cambray geübt. Aber als Kanzler von Lancaster und Mitglied des geheimen Rates übte er Einfluss auf das Verhalten der Regierung in den kirchlichen Fragen; der König, der gern mit ihm theologisirte, hielt viel auf ihn. Als Wolsey im Herbste des Jares 1529 fiel, übertrug ihm der König das große Siegel. Es lag etwas darin, dass er, ein Laie, die Würde des Lordkanzlers bekleidete, die seither Kardinälen erteilt worden war. Es war der erste Schritt der Emanzipation von der geistlichen Gewalt. Auf der anderen Seite aber wurde Morus gerade gewält, weil er der Kirche am nächsten stand; er war so päpstlich als ein Kardinal. Den Ketzern war er gefärlich; es wurden mehrere unter seiner Amtsfürung hingerichtet. Er selbst rühmt sich später, er sei ihnen beschwerlich gewesen. „Denn so hasse ich dieses Geschlecht von Menschen, dass ich ihnen, wenn sie sich nicht besinnen, so verhasst werden will als Einer; denn ich lerne sie immer mehr als Leute kennen, von denen der Welt große Gefar droht“. Denn das Wol des Reiches war ihm vom Bestehen des Papsttums abhängig. Er verfolgte nicht ketzerische Meinungen, sondern statsgefärliche, aber alle ketzerischen Meinungen sind statsgefärlich, weil sie revolutionär sind.

Allein schon war Heinrichs Ehescheidung von Katharina im Gange, welche bald Englands Stellung zum Papste völlig änderte. Morus' Haltung in dieser Frage ist schwer zu verstehen. Er hatte beim ersten Auftauchen des Gedankens schon dem Könige gegenüber sich dahin ausgesprochen, dass er ein eigenes Urteil aus Mangel an theologischer Gelehrsamkeit sich nicht zutraue, und nur wisse, dass alle Kirchenlehrer die Ehe mit einer zweiten Frau bei Lebzeiten der ersten verbieten. Er wusste auf der anderen Seite, dass der König schon fest entschlossen war, auch trotz dem Papste Anna Boleyn zu ehelichen. Trotzdem nahm Morus das große Siegel an und trat in ein Kabinet mit dem Vater Annas; er legte im Namen des Königs dem Parlamente die Gutachten der Universitäten zu Gunsten der Scheidung vor, und sprach dabei die Erwartung aus, dass alle Welt klar sehen werde, der König habe den Handel nur zur Entlastung seines Gewissens und zur Feststellung der Thronfolge unternommen. Daneben widerstand er allen Versuchen des Königs, ihn von der Unrechtmäßigkeit seiner ersten Ehe zu überzeugen; vorsichtig ausweichend widerholte er, es stehe ihm nicht zu, darüber zu entscheiden; im Hintergrunde stand es ihm fest, nur der Papst oder ein allgemeines Konzil könne hier Recht sprechen. Heinrich verstand sich endlich dazu, sein Gewissen nicht weiter zu beunruhigen und sich seiner Dienste nur in anderen Angelegenheiten zu bedienen. Aber er blieb im Amte, als Heinrichs Politik schon unzweideutig auf eine Losreißung Englands von dem päpstlichen Stule gerichtet war; erst im Mai 1532 legte er das große Siegel nieder. Seine Entlassung, die er um seiner Gesundheit willen erbeten hatte, war ehrenvoll, seine Briefe an Erasmus sind voll von Anerkennung der königlichen Gnade. Er lebte nun längere Zeit zurückgezogen, mit Ausnahme einer leicht abgewiesenen Klage wegen Bestechung unbehelligt, mit einer Apologie seiner Amtstätigkeit und kirchlicher Schriftstellerei beschäftigt. Über die Angelegenheiten des Tages schwieg er. Man ließ ihn auch dann in Ruhe, als er sich weigerte, der Krönung Annas anzuwonen.

Allein immer schroffer traten der König und die päpstliche Partei sich gegenüber. Der König ließ sich als oberstes Haupt der englischen Kirche erklären; der Papst sprach den Bann über den König und den Erzbischof Cranmer aus. Er und Karl V. verkehrten mit Katharina. Um diese hatte sich eine weitverzweigte, durch die Tätigkeit der Bettelmönche wachsende Partei gebildet. Ihr Organ war die „Nonne von Kent", ursprünglich ein somnambules Mädchen, die aber bald dazu missbraucht wurde, Offenbarungen und Weissagungen wider den König unter das Volk zu bringen. Eine gerichtliche Untersuchung deckte das Komplott auf; auch Morus stand auf der Liste der Angeklagten. Man wusste, dass er auf Katharinas Seite stand, und man wusste, dass er mit der Nonne verhandelt hatte; auf Verheimlichung des Hochverrats lautete die Klage. Doch er rechtfertigte sich. Viel hatte er nie auf ihre Offenbarungen gehalten; nur als eine Heilige hatte er sie besucht und ihr einen Doppeldukaten gegeben, dass sie für ihn bete; vor Einmischung in politische Dinge hatte er sie ausdrücklich gewarnt. Eine Bitte an den König genügte, um seinen Namen von der Anklagebill streichen zu lassen. Sein Mitangeklagter und späterer Leidensgenosse Fisher, Bischof von Rochester, verweigerte jede Entschuldigung; er wurde zur Haft und Vermögenseinziehung verurteilt; aber das Urteil blieb auf dem Papier. Von nun aber ruhte des Königs Verdacht, geschärft durch den Hass der Anhänger Anna Boleyns, auf den beiden, die man als die intellecktuellen Häupter der päpstlichen Partei betrachtete. Ihr Urteil war im ganzen Lande bei den Katholiken Autorität, und ihr Urteil ging gegen den König, für den Papst, der den König exkommunizirt hatte und jeden Augenblick noch weiter gehen konnte; der König setzte alles daran, sie zur Anerkennung der neuen Ordnung zu bringen.

Als im März 1534 die Successionsakte erschien, wurden beide aufgefordert, sie zu beschwören. Morus erbot sich, die Succession der Elisabeth anzuerkennen, denn die Erbfolge könne das Parlament ändern. Aber er weigerte sich, die Rechtmäßigkeit der Scheidung und die Unrechtmäßigkeit der ersten Ehe zu behaupten. Das Gesetz verurteilte ihn hiefür zu Gefängnis und Vermögensverlust. Nach langer Beratung, ob man sich nicht mit der halben Anerkennung begnügen sollte, siegte die Konsequenz im königlichen Rate; er wanderte in den Tower. Sein Vermögen blieb seiner Familie; im Tower genoss er so viel Freiheit als möglich, insbesondere ungehemmten Verkehr mit seiner Lieblingstochter Margaretha Roper, von der man hoffte, dass sie ihn umstimme. — Im November desselben Jares forderte eine Parlamentsakte bei Strafe des Hochverrats, den König als oberstes Haupt der Kirche anzuerkennen. So wie die Sachen standen, musste man wissen, wessen man sich von der Geistlichkeit und ihren Anhängern zu versehen habe. Hatte der König Unrecht, so hatte der Papst Recht und Heinrichs VIII. Königtum war in Gefar. Das Gesetz gab dem König das Recht, nach Belieben jeden die Akte beschwören zu lassen. Doch vergingen 6 Monate, ehe Morus und Fisher direkt dazu aufgefordert wurden. Erst als die Geistlichkeit allmählich sich vom ersten Schrecken erholte, als Unzufriedenheit und päpstliche Sympathieen überall laut wurden, als immer deutlicher das Recht des Königs in Zweifel gestellt ward, glaubte man — mit Recht oder mit Unrecht — die Gefangenen im Tower für die Hauptstütze dieser Opposition ansehen zu können, da ihr weithin bekanntes und geltendes Urteil die feindlichen Bestrebungen ermutige. Der Suprematseid wurde ihnen vorgelegt, und als sie sich weigerten, ihn zu schwören, der Prozess wegen Hochverrats gegen sie eingeleitet. Das Verfaren war gänzlich formlos, aber nicht tumultuarisch; man übereilte sich nicht; Morus Prozess dauerte 9 Wochen. Vielleicht wären sie auch diesmal noch entkommen. Aber wärend sie als Hochverräter, weil Anhänger des Papstes, vor dem peinlichen Gericht standen, ernannte in unbegreiflicher Verblendung Paul III. den Bischof von Rochester zum Kardinal. Dies scheint ihr Schicksal entschieden zu haben. Fishers Haupt fiel am 22. Juni, das Haupt Morus' am 6. Juli. Seine Festigkeit, seine Ruhe, seine scherzhafte Laune hat er bis zum letzten Augenblicke bewart.

Im Tower hatte er sich mit asketischen Schriften befasst — so: quod pro fide mors fugienda non sit. Seine letzte Arbeit, in der ihn die strengere Haft

des letzten Prozesses unterbrach, war eine Zusammenstellung der Leidensgeschichte Christi. Seine religiösen und asketischen Übungen — er geißelte sich — hat er nie ausgesetzt. Sein Charakter ist unangreifbar. Er war eine durchaus edel angelegte Natur, im persönlichen Verkehr von liebenswürdigster Laune; sein Familienleben erscheint in den Schilderungen der Zeitgenossen in warhaft idealem Bilde, sein öffentliches Verhalten ist vorsichtig und gewissenhaft. Aber es war eine eigene Mischung von hellem Verstande, scharfer Kritik und enger Befangenheit in den hergebrachten Meinungen in ihm. Sein satirisches Urteil reichte doch nur an das Einzelne; gerade die Schärfe seines kritischen Verstandes und seine ironische Neigung machten ihn einer Autorität bedürftig; diese Autorität war ihm die bestehende Kirche und der Papst. Je weiter die Konflikte zwischen dem Alten und Neuen sich entwickelten, desto weniger dachte er daran, nach dem Rechte des Bestehenden zu fragen. Bezeichnend ist, was er (bei Strype I, App. Nr. XLVIII) an den Sekretär Cromwell schreibt: Früher habe er über des Papstes Primat nicht so hoch gedacht; des Königs Buch gegen Luther habe ihn erst eines Besseren belehrt; seitdem habe er bei allen Kirchenlehrern von Ignatius an dasselbe gefunden. Sein Gewissen ist durch die tausendjärige Übereinstimmung gebunden; „es wäre sonst in nichts Gewisſheit“.

Morus' Hinrichtung machte ungeheueres Aufsehen in ganz Europa. Noch jetzt wird sie als eine der grausamsten Taten eines tyrannischen Königs hingestellt. Keine Frage: trotzdem, dass das Gesetz zum Prozess berechtigte und sogar noch weit härtere Strafe vorschrieb, war Morus' Hinrichtung ein Justizmord. Bei seinem Verhör hatten die gröbsten Abnormitäten stattgefunden. Allein damit ist noch nicht gesagt, dass er nur als Opfer eines persönliches Hasses oder einer tyrannischen Laune fiel. Es gibt ja der ganzen Zeit eine gehässige Farbe, dass in dem Konflikt zwischen König und Papst politische und persönliche Motive durcheinander spielten; aber es wäre unrecht nur die persönlichen zu sehen. In dem Gedanken der Begründung einer englischen Nationalkirche hatte Heinrich VIII. alte englische Tradition sowol als die Reformgedanken seiner Zeit für sich, einen großen Teil der Nation auf seiner Seite; nachdem der englische Stat durch Parlamentsbeschlüsse Stellung genommen hatte, kann man kaum leugnen, dass nach damaligem Recht Grund zu extremen Maßregeln vorhanden war. Wo dem König Absetzung von seiten des Papstes drohte, da hieß des Papstes Autorität über die des Königs setzen so viel als zum Aufrur bereit sein; die Regierung wenigstens konnte es so ansehen, dass nicht bloß Handlungen, sondern dass Meinungen statsgefärlich seien, und sie verfur nach den Grundsätzen, die Morus selbst als Kanzler gegen die Ketzer befolgt hatte. Er fiel um seiner hervorragenden Stellung willen als Opfer eines großen Konflikts; persönlich hat sich Heinrich VIII. nie besonders erbittert oder gereizt gegen Morus gezeigt und eine Ansicht, die nur in persönlichem Hasse die Motive der Verurteilung sucht, lässt sich nicht beweisen.

Quellen, Litteratur und Verzeichnis von Morus' Werken sind sehr vollständig angegeben bei Rudhardt, Thomas Morus, 1829. Die Darstellung ist nicht one Befangenheit im katholischen Standpunkt. — Walter, W. J., Sir Thomas More, London 1840; Mackintosh, The life of Sir Thomas More, 2. ed. 1844; Seebohm, The Oxford Reformers, London 1867; Henke, Das häusliche Leben des Thomas Morus, in Sybels hist. Zeitschr., Bd. 21; K. Baumstark, Thomas Morus, Freiburg 1879; Lina Beger, Thomas Morus und Plato, Tübingen 1879. Von allgemeineren Werken besonders wichtig: J. A. Froude, History of England etc., Vol. I. II. 1856 (vgl. Pauli in Sybels hist. Zeitschr., Bd. 3); Ranke, Englische Geschichte, Bd. I, 1859. **C. Sigwart.**

Moschus, Johannes (*Ἰωάννης ὁ Μόσχος*, richtiger *ὁ τοῦ Μόσχου* Phot., auch *ὁ Εὐκρατής*, *Ἐγκρατής*, Eucrata, korrumpirt Eviratus, Everatus genannt), asketischer Schriftsteller der griechischen Kirche des 6. bis 7. Jarhunderts. — Biographische Notizen über ihn finden sich in seiner eigenen Schrift, bei Photius (Cod. 199) und in einer alten Vita, die in mehreren Handschriften und Ausgaben vorausgeschickt ist (cod. Vat., Vindob.; Bibl. Patr. Par. XIII, 1053). Sein

Leben fällt nach seinen eigenen Angaben in die Regierungszeit der Kaiser Tiberius († 582), Mauritius (582—603), Phokas (603—610), Heraklius (610—640). Warscheinlich ist er in Palästina geboren, war Mönch und Priester im Kloster des h. Theodosius zu Jerusalem, lebte eine Zeit lang als Einsiedler in der Wüste am Jordan, später in der Laura des h. Sabas. Durch die Persernot vertrieben, begab er sich nach Antiochien, Alexandrien und in die ägyptische Wüste, die er bis zur großen Oase hin bereiste, allenthalben fromme Mönche und Kleriker aufsuchend. Sein Schüler, Freund und Begleiter war der Mönch Sophronius von Damaskus, one Zweifel derselbe, den wir später als Patriarchen von Jerusalem (634 ff.) und als Teilnehmer am Monotheletenstreite kennen (RE. 1. Aufl. XIV, 551 f.). In Alexandrien, wo Johannes längere Zeit verweilte (Prat. sp. cap. 119. 123), gehörte er zu den vertrautesten Freunden des Patriarchen Johannes Eleemosynarius (606—616, s. RE. Bd. VII, 40), und wurde von diesem zur Bestreitung der Severianer und anderer Häretiker gebraucht. Es gelang ihm, zalreiche Gemeinden und Klöster zum rechten Glauben zurückzufüren. Später ging er nach Cypern (wol c. 616) und von da, vielleicht wider um der persischen Kriegsgefar auszuweichen (Vita p. 1054), nach Rom, wo er 619 oder 620 starb. Sein Leichnam wurde von seinen Schülern in einem hölzernen Sarge nach Jerusalem gebracht und im Kloster des h. Theodosius beigesetzt, da eine Überbringung nach dem Berge Sinai, wie sie Johannes gewünscht, wegen der Einfälle der Araber (*διὰ τὴν τυραννικὴν ἐπανάστασιν τῶν λεγομένων Ἀγαρηνῶν*) nicht möglich war (Vita S. 1054).

In Rom soll er auch die Schrift verfasst haben, in welcher er seine Erkundigungen bei frommen Mönchen, Einsiedlern und Geistlichen und seine eigenen Anschauungen von dem Mönchsleben seiner Zeit niederlegte. Er gab ihr den Titel *λειμών*, pratum spirituale; von Anderen wurde sie auch *λειμωνάριον, νέος παράδεισος, νέον παραδείσιον*, hortulus novus, viridarium genannt, geistliche Wiese oder neues Paradiesgärtchen, wie er selbst den Titel erklärt: *διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τέρψιν τε καὶ εὐωδίαν καὶ ὠφέλειαν τοῖς ἐντυγχάνουσιν*. Als Vorbild diente ihm ein älteres größeres Werk von unbekanntem Verfasser, das unter dem Titel: *τὸ μέγα λειμωνάριον* die Lebensschicksale, Taten und Aussprüche älterer Mönche und Einsiedler von den Zeiten des heil. Antonius an enthielt (vergl. Photius bibl. cod. 198). Auch beruft er sich mehrfach auf ältere schriftliche Quellen (auf ein *γεροντικόν* cap. 15, auf *ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων* cap. 112). In änlicher Weise, wie diese Werke das älteste Mönchtum behandelten, wollte Johannes Moschus von der jüngeren Mönchsgeneration bis auf Kaiser Heraklius herab aufzeichnen, was er auf seinen Reisen im Orient und Occident Merkwürdiges und zur Erbauung Dienliches erkundet hatte. Er widmete seine Schrift seinem Schüler und Freund Sophronius, „seinem heiligen und gläubigen Kinde“ (S. 1057), mit dem Wunsche, dass sie durch seine Vermittelung auch in weiteren Kreisen bekannt werden möchte. Da so die Schrift nicht bloß in dem Dedikationsschreiben den Namen des Sophronius an der Spitze trägt, sondern auch in ihrem weiteren Verlaufe ihn vielfach als Mitzeugen, ja fast wie einen Mitarbeiter nennt, so konnte es später geschehen, dass statt des minder bekannten Mönchs vielfach geradezu der berühmtere Abt und Patriarch Sophronius von Jerusalem als Verfasser des pratum spirituale genannt wurde; so von Joh. Damasc., de imagin. orat. I, von der zweiten nicänischen Synode (Concil. Coll. ed. Binius III, 562 sq.), von Nicephorus, hist. eccl. VIII, 41. Dass aber nicht Sophronius, sondern wirklich Johannes als Verfasser zu betrachten ist, bezeugen nicht bloß Photius und die meisten alten Handschriften, sondern es beweist dasselbe auch die Schrift selbst, wo der Verfasser sich ausdrücklich als Johannes nennt und den Sophronius von sich unterscheidet (S. 1057 u. 1086, cap. 77).

Nach Photius bestand das Buch aus 304 Kapiteln (*κεφάλαια* oder *διηγήσεις*); doch bemerkt er, dass die Zälung eine verschiedene sei. Unsere Ausgaben geben deren gewönlich 219. Seinem Inhalt nach bezeichnet Photius das Buch als ein solches, das vorzugsweise auf das asketische Leben abzwecke (*πρὸς τὴν ἀσκητικὴν τὰ μάλιστα συντελοῦν πολιτείαν*), aus dem aber jeder verständige und gottliebende

Leser Nützliches für sich abpflücken könne; die Darstellung aber erscheint ihm als ordinärer und ungebildeter als bei dem älteren Werke (*εἰς τὸ ταπεινότερον τοῦ προτέρου καὶ ἀμαθέστερον ἀποκλίνει*). Mit großer Naivetät erzält der Verfasser eine Menge von Wundern, Visionen, Engel- und Dämonenerscheinungen u. dgl., wie er es denn geradezu als dogmatischen Satz ausspricht, dass in der Kirche bis auf den heutigen Tag Zeichen und Wunder geschehen teils zur Widerlegung und Bekehrung der Häretiker (insbesondere der Akephaler), teils zur Befestigung und Stärkung der Glaubensschwachen (cap. 213. S. 1160). Trotz seiner Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit aber, die er mit älteren und jüngeren Mönchshistorikern gemein hat, gibt er doch interessante Beiträge nicht bloß zur Geschichte des Mönchtums und der in seinen Kreisen herrschenden Anschauungen und Übungen, sondern auch zur Charakteristik der dogmatischen Vorstellungen und der Häresieen jener Zeit (besonders der monophysitischen Parteien des 6. und 7. Jarhunderts), die er an vielen Stellen bekämpft (vgl. cap. 26. 29. 30. 36. 43. 46. 48. 49 u. ö.), zur Geschichte der Sakramentslehre und Sakramentsverwaltung (vgl. cap. 3. 25. 27. 29. 30. 79. 196. 207. 214. 276), der Fegfeuerlehre (cap. 44), der Bilder- und Marienverehrung (cap. 45. 47. 81) u. s. w. Aber nicht bloß für die Zeit seiner Entstehung ist das Buch des Moschus ein kulturhistorisches Dokument von mannigfachem Interesse, sondern auch für die Folgezeit, da es Jarhunderte lang neben anderen Büchern änlichen Titels und Inhalts (sogenannten *μοναχικά, πατερικά, γεροντικά*, vgl. Fabric. bibl. gr. X, p. 128 sq.) einen beliebten Artikel der Mönchs- und Klosterlektüre bildete und für manche änliche Elaborate des Mittelalters als Vorbild diente.

Über Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen des Pratum spirituale s. besonders Fabricius, Bibl. gr. Vol. VIII, p. 201 sq.; IX, 21 sq.; ed. Harles IX, 21; X, 120. Im Druck erschien zuerst eine italienische Übersetzung, Venedig 1488; dann eine lateinische, von Ambrosius Camaldulensis (c. 1422), gedruckt bei Aloys Lipomani, Venedig 1558, 4° (Vitae SS. Patrum VII) und Heribert Rosweyd (Vitae Patrum, Antwerpen 1617. 1628), einzeln Köln 1583. 1593. 1601, 8° in der Bibl. Patr. Paris. von de la Bigne, 1575. II, 1589. VII. Griechisch und lateinisch erschien die Schrift zuerst in dem Auctarium Bibl. Patr. von Fronto Ducäus, Paris 1624, II, 1057 und Bibl. Patr. Paris 1644 u. 1654, XIII, 1055 ff. Ergänzungen und Verbesserungen des griechischen Textes gab Cotelier in seinen Monumenta Eccles. Graec. Paris 1681, 4°, II, 341 ff. Abdruck bei Migne Ser. Gr. t. 87. Über französische, italienische, arabische und andere Übersetzungen vgl. Fabricius IX, 168; Ceillier S. 615.

Litteratur. Außer Photius a. a. O. und den Einleitungen und Noten der Herausgeber vgl. besonders: Du Pin, N. bibl. XI, 57 sq.; Ceillier, XVII, 610 sq.; Cave, I, 581 sq.; Fleury, H. eccl. VIII, 275 sq.; G. H. Vossius, De histor. gr. II, 220; Hamberger, Zuv. Nachr. III, 469; Saxe, Onom. II, 67; Fabricius-Harleß X, 124 ff.; Schrödl im Freib. Kirchenlex.; Gfrörer, Kirchengesch. II, 915; III, 46; Kurz, Handb. der KG. I, 2, 499; Busse, Grundriß der christl. Litt. I, 190 f.; Alzog, Patrologie, S. 401. **Wagenmann.**

Mose. Der Befreier Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, auf welchen die Überlieferung einstimmig die geistige Gestaltung des israelitischen Volkstums zurückfürt, trägt in der Bibel den Namen Möscheh (מֹשֶׁה), der 2 Mos. 2, 10 als Erinnerungszeichen an seine wunderbare Errettung in frühester Kindheit geknüpft wird. Die ägyptische Königstochter legte dem Findelkind den Namen bei; denn sie sprach: aus dem Wasser habe ich ihn gezogen (מְשִׁיתִהוּ). Diese Deutung drückt jedenfalls das aus, was das hebräische Sprachbewusstsein aus dem an sich ägyptischen Namen heraushörte, und es kann bei einer solchen volkstümlichen Interpretation eines Eigennamens nicht stören, dass man nach derselben statt der aktiven vielmehr die passive Partizipialform erwarten müsste. Die naheliegende aktive Deutung: der Herausziehende, Befreier, ist dagegen biblisch erst Jes. 63, 11 bezeugt, wo es übrigens auch nicht = מוֹשִׁיעַ, sondern den Herauszieher aus der

Flut bezeichnet. Daſs der Name nicht durchſichtiger iſt und in der ganzen Bibel von keinem andern getragen wird, macht ſeinen ägyptiſchen Urſprung warſcheinlich, welcher auch durch die bibliſche Erzälung gefordert wird. Von Alters her beliebt war die Ableitung vom ägyptiſch-koptiſchen mō (Waſſer) und udsche (gerettet) oder auch von mou (Waſſer) und shi (nehmen). Aus einer ſolchen Zuſammenſetzung entſtanden dachten ſich das Wort ſchon die LXX, welche deshalb konſtant *Μωϋσῆς* ſchreiben, ebenſo Joſephus, Ant. II, 6, 9, contra Ap. I, 31, 4 (vgl. J. G. Müller zu der Stelle S. 202 f.) und manche Spätere nach Jablonski (Opusc. I, 152 sqq.), neuerdings noch Delitzſch (L. Centralbl. 1873, S. 259) und Köhler (Geſch. I, 172). Dagegen haben ſich alle neuern Ägyptologen gegen eine ſolche Kompoſition, wobei umgekehrte Wortſtellung erforderlich wäre (DMZ. XXV, 141), erklärt und ſich dahin geeinigt, im hebr. Moscheh das ägyptiſche mes, mesu, Kind (nach Brugſch Wörterbuch S. 698 allerdings eigentlich extractus, aber ex utero) zu erkennen, das zwar gewönlich an Götternamen gehängt, Perſonennamen bildet, z. B. Tautmes, bei den Griechen Tuthmoſis —, aber auch alleinſtehend als Eigenname vorkommt. S. Ebers, Durch Goſen, 2. A., S. 540. (Daſs Moſe ſpäterhin den äpgyptiſchen Gott aus ſeinem Namen weggelaſſen habe, iſt alſo nicht nötig mit Ewald u. a. anzunehmen.) Warſcheinlich haben die Iſraeliten dieſen ägyptiſchen Namen ſo gefaſst, daſs er auf das Werk Moſes an ſeinem Volke bezogen werden konnte: der Herauszieher — zugleich aber ſind ſie dadurch an jene Kindheitsgeſchichte erinnert worden, dank welcher man ihn von Kindesbeinen auf nach dem Herausziehen benennen konnte.

Als Moſes Eltern werden 2 Moſ. 6, 20; 4 Moſ. 26, 59 Amram und Jochebed erwänt, beide aus dem Stamm Levi. Nach 2 Moſ. 2, 1; 4 Moſ. 26, 59 wäre ſogar dieſe Jochebed eine leibliche Tochter Levis, demſelben in Ägypten geboren. Man hat wol den Ausdruck Bath Levi dabei miſsverſtanden, wobei ſich dann ergab, daſs dieſes Weib Amrams, eines Enkels Levis, zugleich ſeine Vaterſchweſter geweſen ſei, was mit dem moſaiſchen Ehegeſetz 3 Moſ. 18, 12 nicht ſtimmen würde. Am meiſten aber widerſpricht jener ſtreng genealogiſchen Faſſung die Dauer des Aufenthalts in Ägypten (430 Jare nach 2 Moſe 12, 40). Ebenſo iſt Amram nach 4 Moſ. 3, 27 f. ſchwerlich der eigentliche Vater Moſes. Älter als Moſe waren nach 2 Moſ. 7, 7 ſein Bruder Aaron (ſ. d. Art. Bd. I, S. 3) und nach 2 Moſ. 2, 4 eine Schweſter, vielleicht die 4 Moſ. 26, 59 neben dieſem Brüderpar genannte Mirjam. Geboren wurde der künftige Befreier des Volks zur Zeit der härteſten Bedrückung. Eben hatte der Pharao, beſorgt wegen des Überhandnehmens ſemitiſcher Bevölkerung im Nordoſten ſeines Reiches, befohlen, die neugeborenen Iſraelitenknaben in den Nil zu werfen. Drei Monate lang wagte zwar die Mutter, dieſem ſtrengen Befehle trotzend, das durch ſein liebliches Ausſehen viel verſprechende Kind (vergl. Apoſtelg. 7, 20) im Hauſe zu behalten; dann gab ſie es hin, auf die Hilfe des Höchſten vertrauend, aber ſo, daſs ſie in erfinderiſcher Weiſe für die Erhaltung ſeines Lebens eine Möglichkeit offen ließ. Daſs dieſe Mutterliebe durch Gottvertrauen getragen war, werden wir vom Verfaſſer des Hebräerbriefes (11, 23) gerne annehmen; entbehrlich iſt dagegen die Ausſchmückung bei Joſephus (Ant. II, 9, 3), Amram ſei durch eine göttliche Offenbarung über die Miſſion des Kindes belehrt worden. Das in einem Schilfkäſtchen am Fluſsufer ausgeſetzte, immerhin von ſeiner Schweſter bewachte Knäblein wurde von der Tochter des Pharao entdeckt, welche ſich im Fluſſe baden wollte. Demnach iſt Moſe in einer Reſidenz dieſes Herrſchers am untern Nil zur Welt gekommen, und zwar füren alle Anzeichen auf Tanis (= Zoan), jene im nördlichen Goſen gelegene Hauptſtadt, wo Ramſes II. Miamun, der mutmaßliche Pharao dieſer Periode, ſeinen Aufenthalt nahm und große Bauwerke zur Befeſtigung und Verſchönerung anlegte, weil er die Wichtigkeit dieſes „Schlüſſels von Ägypten“ erkannt hatte, welchen es galt, gegen Eindringlinge zu behaupten, gegen die ſemitiſchen Niedergelaſſenen des Gaues zu bewachen und zu Expeditionen nach dem Nordoſten (Syrien) zu verwerten. Siehe Brugſch, Geſchichte, S. 545 ff.; Ebers, Durch Goſen, 2. A., S. 79 ff. Die Lieblingstochter dieſes Ramſes II. hieß Bint-antha, eine jüngere dagegen Meri, was mit der bei

Eusebius (Praep. evang. IX, 27) erhaltenen Tradition übereinstimmen würde, wonach die Retterin Moses *Μέῤῥις* heißt. Die Rabbinen nennen sie sonst (aus 1 Chron. 4, 18 entlehnend) בִּתְיָה, Josephus dagegen gibt ihr (Ant. II, 9, 5) den Namen *Θέρμουθις*, welchen Ebers (Durch Gosen 84 f.) mit demjenigen einer Gattin des Ramses identifiziren möchte, die zugleich seine Schwester gewesen sein und als Tochter Setis I., der noch mit seinem Sone Ramses II. gleichzeitig regierte, die „Tochter des Pharao" heißen könnte. Ihr Name ist nämlich nach den Denkmälern Tmermut. Dass die hohe Dame im Nil bade, hat man mit Unrecht angefochten, da die Ägypter auf Bäder im heiligen Strom gerade einen besondern Wert legten. Dass die ganze Erzälung von der Errettung des Knaben mit derjenigen von andern berühmten Personen, welche nach der Sage in ihrer Kindheit großer Gefar ausgesetzt waren, mehr oder weniger Änlichkeit habe (Semiramis nach Diod. II, 4; Perseus nach Appollod. II, 4, 1; Cyrus nach Herod. I, 113; Romulus nach Livius I, 4; Sargon I, vgl. Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker S. 194), wurde oft mit der Tendenz erinnert, ihre Geschichtlichkeit in Abrede zu stellen. Dazu berechtigt jedoch nichts, indem sie mit den Verhältnissen des Landes genau übereinstimmt (vgl. Ebers a. a. O. S. 83 f.) und mit jenen zum Teil durch und durch legendenhaften Sagen nicht in dieselbe Kategorie gehört, abgesehen davon, dass solche Legenden unter dem Einfluss der mosaischen Erzälung zum Teil weiterhin entstanden sind. Vgl. Ewald, Gesch., II, S. 61.

Für die Entwicklung des jungen Mose war die Art seiner Errettung von hoher Wichtigkeit, indem sie ihn dahin fürte, wo er die formale Vorbildung zu seinen späteren Leistungen auf dem vielseitigen Gebiet der Volksfürung und Gesetzgebung erhielt. „Der Mordbefehl des Tyrannen sollte durch die Hand des allesleitenden Gottes das Mittel werden, den künftigen Retter Israels an den ägyptischen Hof zu bringen und ihn für seine Bestimmung zuzubereiten" (Dillmann). Nachdem die Prinzessin den Findling durch dessen Mutter hatte säugen und zum stattlichen Knaben aufziehen lassen, nahm sie ihn an Sones Statt an und ließ ihn an ihrem Hofe erziehen, wobei er one Zweifel „in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet wurde" (Apostelg. 7, 22), wenn auch Philo des Guten zu viel tut, indem er ihn (Vita Mos. I, 5) in der ganzen hellenischen und orientalischen Weisheit, wie sie später in Alexandrien zusammenfloss, geschult werden läßt. Dass er so mit der ägyptischen Priesterschaft in nähere Beziehung trat, welche die Pflegerin aller Wissenschaft und Bildung war, ist durchaus warscheinlich. Manetho (bei Josephus contra Ap. I, 26, 9 und 28, 12) behauptet sogar, er sei ursprünglich ein Priester des Osiris in Heliopolis gewesen, Namens Osarsif, und habe sich erst später den Namen Mose beigelegt. Noch weniger weiß die Bibel etwas davon, dass der junge Mose im ägyptischen Stat sogleich eine bedeutende, und zwar militärische Rolle gespielt habe, wie Josephus selber meint Ant. II, 10: Er habe die siegreich bis Memphis vorgedrungenen Äthiopen auf die Bitte des Pharao an der Spitze des ägyptischen Heeres besiegt und in ihrer Hauptstadt Saba, später Meroe genannt, belagert. Die äthiopische Königstochter Tharbis hätte sich in ihn verliebt und ihm ihre Hand angetragen, was er sich unter der Bedingung gefallen ließ, dass sie die Stadt verrate. So wurde diese erobert, und der Sieger Mose fürte die Tharbis heim. Der Ägyptologe Lauth (Moses der Hebräer, 1868; DMZ. 1871, S. 139 ff.) glaubt sogar, einen urkundlichen Beleg für diese romantische Episode entdeckt zu haben, indem er den Mohar des Papyrus Anastasi I. mit Mose identifizirt — eine unverläßliche Hypothese. Die ganze Fabel mag durch Verwechslung mit einem zu Ramses II. Zeit lebenden Messi „Prinz von Kusch" (vgl. Ebers a. a. O. S. 540) entstanden und durch 4 Mos. 12, 1 mitveranlasst sein, wo es von Mose heißt, er habe ein „kuschitisches" Weib genommen. Letztere Stelle mag auch der rabbinischen Tradition zugrunde liegen, wonach Mose vielmehr als Feldherr des äthiopischen Königs Kyknus Krieg gefürt hätte.

Die Bibel weiß aus Mose's Jugend nur Eine Tat zu erzälen, eine bedeut-

same allerdings, welche beweist, dass er trotz seiner hohen Stellung und seinen Erziehung am ägyptischen Hofe seiner Herkunft sich nicht schämte und ein warmes Herz für seine Brüder bewarte (Hebr. 11, 24). Der gewalttätige Streich, durch welchen er einen unmenschlichen Fronvogt aus der Welt schaffte (2 Mos. 2, 11 f.), verrät den künftigen Volksbefreier, freilich noch nicht den gottberufenen Propheten. Dass er unberufen sei, musste er sich beim ersten Versuch, seinen Gerechtigkeitssinn auch seinen Volksgenossen gegenüber zu betätigen, von diesen selber sagen lassen, welche, undankbar genug, ihm jene Tat zum Vorwurfe machten, für die sie ihn hätten preisen sollen. Um mit diesem launigen Volke (Apg. 7, 25) fertig zu werden, musste er erst von einem höheren Willen ergriffen werden; die ob auch edeln Regungen des eigenen Herzens genügten hier nicht. Zunächst war seines Bleibens in Ägypten nicht. Er floh vor Pharaos Zorn ins Land Midian, d. h. hier nach dem südöstlichen Teil der Sinaihalbinsel, wie daraus hervorgeht, dass von jenem Wonort er nachher seine Schafe nach dem Berg Horeb hin weidete, und dass der Weg von dort nach Ägypten an eben diesem Berg vorüberfürte 2 Mos. 4, 27. Es handelt sich also nur um einen Zweig des Midianiterstammes. Dieser selbst hatte sonst seinen Sitz östlich vom Golf von Akaba bis nach Moab hin. Ein ritterlicher Dienst am Brunnen, änlich dem von Jakob 1 Mos. 29, 10 erzälten, fürte ihn ins Haus des midianitischen Priesters, der ihn bleibend in seinen Dienst nahm und ihm seine Tochter Zippora zum Weibe gab. Dieser „Priester Midians“, d. h. der in jener Gegend ansässigen Midianiter, kein Priesterkönig, wie aus der rücksichtslosen Behandlung seiner Töchter durch die Hirten (2, 17) hervorgeht, heißt 2, 18 Reguel; dagegen 3, 1 Jithro, ebenso 4, 18 (wo das erste Mal Jether Schreibfehler sein mag) und 18, 1 ff. Aus 4 Mos. 10, 29 kann man sogar noch einen dritten Namen des Schwiegervaters Mose's gewinnen: Chobab, Son Reguels, sofern man hier nach Richt. 4, 11 erklärt und für חתן die Bedeutung Schwager nicht will gelten lassen. Allein deutlich vertritt dieser Chobab eine jüngere Generation und steht nirgends in einem väterlichen Verhältnis zu Mose; er ist daher weder zu Jithro noch zu Reguel ein Doppelgänger. Diese beiden dagegen lassen sich nicht so auseinanderhalten, dass etwa Reguel der Großvater (אב in ungenauem Sinn), Jithro der Vater jener sieben Töchter wäre. Vielmehr haben wir anzuerkennen, dass die Überlieferung mit beiderlei Namen den Schwiegervater Mose's bezeichnete. So gewiss aber zwei verschiedene Erzäler 2, 18 und 3, 1 reden, hat der Redaktor keinen Widerspruch in dieser doppelten Benennung gefunden. Es ist denn auch wol möglich, dass jener angesehene Nomadenpriester beide Namen tatsächlich getragen hat, indem etwa der eine von beiden ehrender Beiname war. Dies wäre bei Reguel (s. v. a. Freund Gottes) denkbar, noch mehr bei Jithro (יתרו = יתרון, Vorzug, Exzellenz), das wie das arabische Imâm den Vorstand, Vorsteher der Gemeinde bedeuten könnte. So schon Josephus, Ant. II. 12, 1. Die verschiedenen Textänderungen dagegen, welche Ewald (Gesch. II, 38) und Dillmann vornehmen, sind abzuweisen. Bei den Arabern heißt der Schwiegervater Musa's: Scho'eib (aus Chobab verderbt? Ewald). Zippora, die Gattin Mose's, ist schwerlich mit dem 4 Mos. 12, 1 genannten „kuschitischen Weibe“ identisch. Zwar könnte sie böswilliger Weise so bezeichnet worden sein, wenn die Midianiter sich mit Kuschitern vermischt hätten, allein 4 Mos. 12 scheint ein späteres Faktum vor Augen zu haben. Zwei Söne wurden ihm in diesem midianitischen Exil geboren, deren Namen an diese Verbannung (Gerson 2 Mos. 2, 22) und Gottes Durchhilfe (Elieser 18, 4) erinnern.

Wie der Aufenthalt am ägyptischen Hofe für die Entwicklung der Fähigkeiten Mose's, so war sein notgedrungenes Verweilen in der Wüsteneinsamkeit für die Bildung seines prophetischen Charakters von größter Wichtigkeit. Von seinem Volke ganz abgeschnitten, musste er die eigene Onmacht, ihm zu helfen, recht inne werden, und dieses Gefül tritt denn auch, in starkem Abstand von jenem selbstbewussten Auftreten in der Jugend, charakteristisch hervor bei der Berufung Mose's (2 Mos. Kap. 3; 4), die an ihn von Gott erging zu einer Zeit, wo er friedlich die ihm vertraute Herde weidend, nichts weniger als unterneh-

mungslustig war. Ein beträchtlicher Zeitraum (2 Mos. 2, 23) liegt zwischen der Flucht nach Midian und dieser Offenbarung Gottes; ist doch Mose, der noch jung geflohen sein muſs, als 80järiger vor Pharao getreten (7, 7); die Überlieferung Apostelg. 7, 30 gibt ihm bei der Flucht immerhin schon 40 Jare. Das Gesicht, in welchem er mit seinem Amte betraut wurde, schaute er an dem später durch die dem ganzen Volke geltende Offenbarung Gottes ausgezeichneten Berg Horeb oder Sinai (s. d. Art.). Dort erschien ihm unversehens der Engel des Herrn oder nach der weitern Erzälung der Herr selbst. Soweit nämlich Gott in die Sinnwarnehmung eintritt, ist seine Manifestation keine absolute, sondern eine angelisch vermittelte. Der Engel kommt aber dabei nicht nach einer selbständigen Bedeutung in Betracht, sondern lediglich als Organ des erscheinenden Gottes; es ist der Herr selbst, der sich in ihm offenbart und aus ihm spricht. Die Form der Erscheinung war aber hier nicht eine menschliche, sondern eine elementare: eine Feuerflamme bot sich dem Blicke dar, welche aus einem Dornstrauch aufstieg, aber diesen nicht verzehrte und sich so als übernatürliche zu erkennen gab. Das göttliche Feuer ist nicht auf die Drangsal zu deuten, welche das Volk in Ägypten zu bestehen hatte, one davon verzehrt zu werden (Keil, Köhler), sondern es ist das theophanische Element (vgl. 1 Mos. 15, 17), besonders geeignet, die verzehrende Heiligkeit Gottes darzustellen. Wenn es aber den dürren Strauch, der gewält ist, weil er der Flamme am wenigsten widerstehen kann, nicht versengt, so bildet sich darin ab, daſs der hl. Gott sich erbarmungsvoll herniederlasse, in der Kreatur zu wonen, die sonst seine Gegenwart nicht ertragen kann. Es ist also ein Symbol, welches das Wunder des Bundes darstellt, der durch Mose soll vermittelt werden: der heilige Gott wonend in seinem sündigen Volke, one es durch seine Heiligkeit zu verzehren (so Hofmann, Kurtz, J. P. Lange). Die göttliche Stimme, welche Mose vernimmt, kündet sich als die des Gottes der bereits in den Bund aufgenommenen Väter an und sendet Mose zum Werk der Befreiung des in Ägypten schmachtenden Volkes und seiner Ausfürung nach Kanaan im Namen dieses absoluten Gottes Jahve (vgl. 3, 14 mit 6, 3). Vorläufig soll Mose in dessen Namen fordern, daſs der Pharao Israel, welches ihm in Ägypten nicht ungestört dienen konnte, zu einem Feste seines Gottes 3 Tagereisen in die Wüste ziehen lasse (3, 18). Ein Betrug des ägyptischen Herrschers ist dabei nicht beabsichtigt, da Gott, wie 3, 19 ausdrücklich hervorgehoben wird, wuſste, er werde nicht einmal diese geringste Forderung bewilligen und so sein Recht über dieses Volk, wenn er überhaupt eines besaſs, völlig verlieren. Auch sollten die Israeliten nicht als gewönliche Flüchtlinge, sondern in allen Ehren, mit reichem Lon, mit Siegesbeute ausziehen, nachdem die Ägypter die Übermacht ihres Gottes gespürt hätten. Von bloßem Entlehnen von Kostbarkeiten ist 3, 21 f.; 11, 2; 12, 35 nicht die Rede. Hätten doch die Ägypter sich nimmer der von Israeliten getragenen Kleider oder solcher Geräte bedient, welche für den von ihnen verabscheuten semitischen Opferdienst waren verwendet worden. Mit großer psychologischer Warheit wird der Widerstand Mose's gegen diese Berufung dargestellt. Er macht allerlei Bedenken und Gegengründe geltend, und nachdem ihm der Herr sie der Reihe nach aus der Hand gewunden, tritt endlich 4, 13 die innere Unlust zu einer solchen Mission offen zu Tage. Aber es hilft ihm alles nichts. Er muſs gehen, und eben darin, daſs eine höhere Macht sein eigenes Fleisch und Blut, seines Herzens eigene Gedanken besiegt hat, liegt künftig seine Kraft. Die Beglaubigungszeichen Kap. 4 (vgl. 7) haben selbstverständlich eine sinnbildliche Bedeutung. In der Verwandlung des Stabes zur Schlange liegt hauptsächlich, daſs dem Mose die Entbindung und Bindung der verderblichen Macht übertragen wird. Der Stab, womit er sein Volk weidet, wird zur gefärlichen Schlange für Ägypten. Auch das zweite Zeichen besteht in Herbeifürung und Beseitigung des Übels. Es ist aber diesmal nicht die an Ägyptens Künste erinnernde Schlange, sondern der die Schmach Israels versinnbildende Aussatz, womit übereinstimmt, daſs das Zeichen an Mose's eigenem Leib vollzogen und nur vor den Kindern Israels, nicht vor dem Pharao scheint ausgefürt worden zu sein. Das dritte Zeichen stellt die Verwandlung der ägyptischen Lebensquelle in Fäulnis des To-

des dar. Dasselbe wurde in großem Maßstab zur Landplage, welche allem Volke die Übermacht des Gottes der Hebräer über den ägyptischen dartat. — Das letzte Bedenken Mose's, dass ihm die scheinbar zu solchem Unternehmen unerläßliche Beredsamkeit abgehe, beschwichtigt der Herr (4, 11. 14 ff.; vergl. 6, 12. 30; 7, 1) mit der Verordnung, dass sein Bruder Aaron das Wort für ihn füren soll.

So musste denn Mose dem Andringen Gottes sich fügen und nach Ägypten aufbrechen. Auf dem Rückweg wärend einer Rast trug sich ein Vorfall zu, der (4, 24—26) etwas dunkel erzält wird. Den Gebrauch der Beschneidung, der schon dem Abraham für alle seine Nachkommen zum Gesetze gemacht worden war, hatte er an seinem Sone — dieser Erzäler scheint nur von einem zu wissen — zu vollziehen unterlassen, und zwar, wie aus dem Folgenden sich schließen läßt, aus falscher Nachgiebigkeit gegen die Gattin Zippora, die zwar diese Ceremonie kannte, aber verabscheute. Da fiel ihn der Herr an — vermutlich in einer Krankheit, welche das Gewissen weckte und an jene Unterlassungssünde erinnerte. Zippora machte sich deshalb an das ihrem mütterlichen Gefül aufs stärkste widerstrebende Werk, da der Vater durch sein Leiden daran verhindert war, und beschnitt die Vorhaut ihres Sones. Als sie dieselbe zu seinen (doch wol Mose's) Füßen hinwarf, begleitete sie diesen Akt mit dem Wort „Blutbräutigam bist du mir", welcher rätselhaft kurze Ausruf so zu erklären sein wird, dass sie mit dieser Handlung das Leben ihres Gatten neu zu erkaufen sich bewusst war. Es mischt sich also in dem Wort die Freude über seine Widererlangung mit dem Grausen vor dem Mittel, das dazu füren musste. Wenn sie dabei auf das geflossene Blut den größten Nachdruck legt, so erklärt sich das aus ihrer der biblischen Auffassung fremdartigen Anschauung. Wir halten es aber nicht für berechtigt, wenn man (wie z. B. Steiner in Schenkels BL. I, 408 f.) aus diesem Wort einer Midianitin für die israelitische Beschneidung die Bedeutung eines Blut- und Leibesopfers ableiten will. Siehe vielmehr im Art. Beschneidung R.-E. Bd. II, S. 345. Vermutlich infolge dieses Vorfalls (Kurtz, Keil, Köhler) sandte Mose seine Gattin samt den Sönen zu Jithro zurück, der sie nach 18, 1 ff. ihm erst nach dem Auszug am Sinai wider zufürte. Jene Rücksendung an sich ist durch 18, 2 bezeugt und ihre Entfernung aus dem Texte (Dillmann) unberechtigt. Schärfte dieser Vorfall dem künftigen Gesetzgeber ein, wie ernst es der Herr gerade mit seinen auserwälten Werkzeugen hinsichtlich der Befolgung seiner Gebote nehme, so wurde ihm unterwegs auch eine Aufmunterung zu teil, indem sein Bruder Aaron nach dem Wort des Herrn ihm zum Sinai entgegenkam (4, 27). In Ägypten war unterdessen ein anderer König zur Regierung gekommen, aber die Lage des Volkes nicht besser geworden (2, 23). Umsomehr empfand jetzt das Volk seine Notlage. Vielleicht ging eine Anung von einem kommenden Umschwung durch das Volk. Vielleicht wollte Aaron dem Mose den Tod des gefärlichen Pharao melden. Wenn jedoch Ewald (Gesch. II, 50 ff.) aus der Begegnung mit Aaron und unzuverlässigen manethonischen Überlieferungen schließt, es habe damals in Ägypten eine mächtig aufstrebende Geistesbewegung unter den Israeliten, zumal dem Stamme Levi, stattgefunden, so ist damit sicherlich zuviel gesagt. Fand doch Mose im ganzen einen külen Empfang bei seinem Volk und kein tieferes Verständnis für die Gedanken Gottes. Zwar zeigte es sich erst, unter der Last des langjärigen Druckes seufzend (2, 23), dankbar bei der Aussicht auf baldige Befreiung (4, 31). Als aber der Pharao, wie zu erwarten war, die Forderung einer Volksfeier in der Wüste ungnädig aufnahm und um so misstrauischer und härter das Volk plagte (5, 6 ff.), indem er nach Art der Tyrannen die Regungen der Freiheit auf Müssiggang zurückfürte (Aristoteles, Polit. 5, 9, 4; [Becker 8, 11, S. 224]; Livius, Hist. I, 56, 59), da klagten sie Mose und Aaron als Friedensstörer an (5, 11; vgl. 6, 9), wie sie noch oft die ganze Bewegung, die schließlich zum Auszug fürte, ihnen vorwurfsvoll in die Schuhe schoben. Nicht im Volk, sondern im berufenen Propheten Gottes nahm diese Erhebung ihren Ursprung. — 2 Mos. 6, 2 ff. wird widerum eine Unterredung Gottes mit Mose berichtet, welche manche der bereits 3, 1—6, 1 enthaltenen Momente (Einfürung des Namens Jahve,

Auftrag der Ausfürung Israels aus Ägypten nach Kanaan, Ernennung Aarons zum Wortfürer Mose's u. a.), sowie eine fragmentarisch eingeschaltete Stammgenealogie zur Beleuchtung der Herkunft dieses Brüderpars enthält. Da keine Andeutung davon sich findet, daſs jene Gottesworte dem Mose in Ägypten nur widerholt oder neu betont worden seien, was an sich nicht unwarscheinlich ist (Köhler, Geschichte, I, 182 f.), so haben wir hier wol einen andern Bericht und zwar nach allen Anzeichen den annalistisch-elohistischen (A), der zugleich hier (6, 3) den Schlüssel gibt zu seiner Vermeidung des Jahvenamens in der Genesis. Dagegen wechseln 3, 1—6, 1 der Jehovist (B) und der ihm näher verwandte elohistische Schriftsteller (C) ab. Daſs aber die Kritiker gewönlich die Differenz der Berichte an dieser Stelle zu hoch anschlagen, dünkt uns zweifellos. Sie machen geltend, nach A sei Mose gar nicht am Horeb-Sinai, sondern in Ägypten berufen worden; ferner wisse diese Quelle nur von einer ungünstigen Aufnahme Mose's bei seinen Volksgenossen und rede von Anfang an von völliger Freigebung, nirgends von Beurlaubung des Volks. Wir übersehen die Quellen nicht vollständig genug, um genau anzugeben, wie stark sie differirten. Allein nicht nur hat der Schluſsredaktor keinen wesentlichen Widerspruch zwischen ihnen gefunden, sondern es füren auch gewisse Andeutungen darauf, daſs wir sie auseinander zu ergänzen haben. Jener Unterschied z. B. von Urlaub und völliger Entlassung ist, wie wir oben sahen, auch nach der früheren Erzälung ein bloß formaler, und 4, 23; 7, 16 drückt sich B nicht anders aus, als A in der summarischen Forderung 6, 11. Auch nach B hat ferner die anfängliche Geneigtheit des Volks bald einer verzagten Stimmung Platz gemacht, wärend anderseits auch A 2, 23 die Disposition zu einer bessern Aufnahme des Befreiers mitteilt. Vgl. Ewald, Geschichte, II, 85 f. Mose's Berufung am Sinai endlich war gewiſs so allgemeine Überlieferung wie sein Aufenthalt in Midian. Sollte A davon nichts erzält haben, so ist der Grund in der Kürze seiner Erzälung zu suchen, indem er die großen, dem Mose gewordenen Offenbarungen ohne die lokalen Nebenumstände mitteilte.

Ehe die eigentlichen Plagen über Ägypten hereinbrechen, geschieht vor Pharaos Augen die Verwandlung des Stabes zur Schlange, ein Vorspiel der Gerichtswunder, das noch nicht schädlich wirken, aber das kommende Gericht versinnbilden soll und jenen Stab zum Gegenstand hat, der dasselbe vermitteln wird. Schon dieses Zeichen lehnt sich an ägyptische Gebräuche, wie nachher die Plagen an die dortigen Landesverhältnisse. Ägypten sollte auf seinem eigensten Gebiet, wo seine Götter walteten, überwunden und so übersürt werden, daſs Jahve Herr sei inmitten des Landes 8, 18 (Hengstenberg, Die BB. Mose's und Ägypten, S. 95). Jene Metamorphose nämlich war eine Herausforderung an die mit solchen Dingen sich abgebenden ägyptischen Zauberer (siehe zu den verschiedenen Klassen derselben 7, 11 Ebers, Ägypten und die BB. Mose's, S. 341 ff.), welche denn auch sich mit den Boten des Hebräergottes darin zu messen bereit zeigten, aber den kürzeren zogen. Über die von der Tradition ihnen beigelegten Namen Jannes und Jambres siehe den Art. Bd. VI, 478 f. Konnten sie auch „durch ihre Beschwörungen“ denselben Effekt künstlich erzielen, so wurden doch ihre Tiere bedeutsamerweise von dem des Mose-Aaron verschlungen. Daſs solche Zauberer nicht bloß zu simuliren glaubten, hat man zuzugestehen. Behandeln sie doch noch heute die Schlangen auf erstaunliche, ihnen selbst unerklärliche Weise, und wissen sie u. a. völlig starr, einem Stecken gleich, zu machen. Dagegen glauben wir nicht, daſs der Wortlaut dazu nötige, ihnen eine solche dämonische Gewalt zuzutrauen, daſs sie aus einem hölzernen Stab ein Tier konnten entstehen lassen (Kurtz, Köhler). Kam es doch hier lediglich auf den Effekt an, und diesen wuſste die künstliche Magie änlich hervorzurufen, wie die Gotteskraft, wiewol schon hier ihre Inferiorität zu Tage kam. Da jene Künste dem Pharao willkommenen Vorwand zur Abfertigung der gottgesendeten Propheten gaben, so folgten nun die eigentlichen Plagen, zehn an der Zal, durch welche Ägypten nach und nach die volle Gewalt des Herrn zu spüren bekam. Dieselben sind meist nach B, teilweise auch nach A oder nach beiden Quellen berichtet. Die dabei waltende Differenz, daſs

nach ersterer Mose, nach letzterer Aaron den wunderbaren Stab handhabt, ist widerum eine formale, indem mit dem Wort auch der Stab Mose's auf Aaron übergegangen zu sein scheint. Die zehn Plagen folgten sich gewiss in kurzen Zwischenräumen, warscheinlich innerhalb weniger Monate, immerhin so, dass dem Pharao zwischeninne Zeit zur Besinnung gelassen war. Zuerst verwandelte sich auf des Propheten Geheiß das Nilwasser in Blut, wobei so wenig als 2 Kön. 3, 12 f. an wirkliches Blut zu denken ist (vergl. auch Joel 3, 4), wol aber an eine rötliche, mit Fäulnis des Wassers zusammenhängende Färbung desselben — ein furchtbarer Schlag für die Ägypter bei der Kostbarkeit dieses Elements des Osiris. An die im Juni regelmäßig stattfindende Färbung des Nil (vgl. Maspero, Gesch. S. 4) ist dabei wol nicht zu denken, da dieselbe ein gutes Zeichen des baldigen Steigens dieses Stromes ist. Fäulnis des Wassers stellt sich bisweilen ein, zumal bei niedrigem Wasserstand. Jedenfalls zeugte augenscheinlich für die Urheberschaft Jahves, dass diese Heimsuchung in außerordentlichem Maß auf Mose's Ankündigung sich einstellte. Dasselbe gilt von den folgenden Plagen. Schon sieben Tage nach der ersten (7, 25 mit 26 zu verbinden) erfolgte die zweite, eine Invasion von Fröschen, die sich bei jener Stagnation des Wassers besonders üppig entwickelt haben mögen. Gemeint sind die kleine rana Nilotica und Mosaica, welche in Ägypten stets heimisch, durch ihre ungewonte Vermehrung und Zudringlichkeit zur waren Landplage wurden, wie änliches auch von Klassikern berichtet wird. Siehe Bochart, Hierozoicon II, p. 575 sqq. Die Zauberer versuchten sich auch in Herbeifürung dieser beiden Plagen und brachten sie zuwege, vermochten sie aber nicht zu bannen, sodass der König sich genötigt sah, Mose darum zu bitten. Da diese Beugung jedoch nur eine vorübergehende war, erfolgte die dritte Plage durch die kleinen, Menschen und Vieh empfindlich heimsuchenden Stechmücken, eine ständige Unannehmlichkeit Ägyptens, die sich aber — vielleicht im Zusammenhang mit dem Abtrocknen des faul gewordenen Wassers — zur Kalamität steigerte. Den Beschwörern, die über das niedrige Schlangen- und Froschgezücht noch Macht hatten, versagte hier ihre Kunst, sodass sie bekannten: das ist Gottes Finger, d. h. es ist eine göttliche Machtoffenbarung hier im Spiel im Gegensatz zu bloß menschlicher Künstelei. Da der Herrscher jedoch noch nicht nachgab, kam als vierte Plage die Hundsfliege (? LXX κυνόμυια), wobei zum ersten Mal eine auffällige Verschonung des von Israel bewonten Gosen gemeldet wird. Dieses Insekt muss lästig genug empfunden worden sein, um den Pharao zu der Erlaubnis zu bringen, Israel möge im Lande selbst seinem Gott opfern, was Mose weislich ablehnt. Das in der Not von jenem gegebene Versprechen, Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen zu lassen, wurde aber nicht gehalten, sobald die Plage weggenommen war, und so kam als fünfte eine große Viehseuche. Die Pferde stehen dabei voran, womit zu vergleichen, dass 1876 Unterägypten (besonders Kairo) von einer großen Pferdeseuche heimgesucht wurde. Die sechste bestand in Geschwüren (schwarzen Beulen), wovon sogar die Zauberer persönlich befallen wurden. Obwol so oft schon das Eintreten des Gerichts auf Mose's Geheiß und sein Aufhören auf seine Fürbitte hin Zeugnis von der Macht seines Gottes abgelegt hatte, verharrte der König Ägyptens infolge einer exemplarischen Verstockung auf seinem Widerstand, und so musste das Land die ganze Macht des Armes Jahves (9, 14) kosten. Macht sich schon in den bisher aufgezälten Schlägen eine Steigerung bemerklich, so folgen nun drei besonders schwere und schreckhafte, zuerst an siebenter Stelle ein entsetzlicher, sogar mörderischer Hagelschlag, der nach 9, 31 Anfang Februar oder gegen Ende des Januars stattfand. Die vorhergehenden Plagen mögen besonders im Dezember und Januar eingetreten sein, vielleicht schon in den Herbstmonaten, aber schwerlich früher. Ein Einfall von Heuschrecken (achte Plage) machte das Unglück voll, und zwar erfur man diesen Schrecken des Morgenlandes (s. Bd. VI, S. 93 f.) nach 10, 14 in unerhörtem Maße. Davor bangend, hatte der König den Erwachsenen die Wallfart gestatten wollen, wärend die Kinder und das Vieh zurückbleiben müssten, allein hier galt kein Markten. Als neunte Plage schreckte eine dreitägige Finsternis das Land, wozu der Chamsin, der zuweilen (meist im März)

Staub und Sand aus der Wüste herfürend, die Sonne verdunkelt und die Atmosphäre unerträglich macht, das natürliche Substrat bilden mochte. Um aber die Bestürzung, welche diese Plage erzeugte, recht zu würdigen, muss man sich erinnern, wie göttlich das Sonnenlicht bei den Ägyptern angesehen wurde. Jetzt war der Herrscher bereit, auch die Kinder ziehen zu lassen, und wollte nur das Vieh zum Pfand behalten. Aber da ihm dies verweigert wurde, setzte er seinen Willen aufs neue dem göttlichen entgegen. So musste die Zehnzal voll werden und das furchtbarste Gericht eintreten, welches endlich den trotzigen Widerstand brach. Wollte man Jahves Vaterrecht über Israel, sein erstgeborenes Volk, nicht anerkennen, so rächte er sich, indem er den Ägyptern ihre Erstgeburt, worauf sie besondern Wert legten, raubte. Warnend hatte Mose dem Herrscher dies in Aussicht gestellt; da er aber verstockt blieb, wurden Anstalten zur Verschonung Israels mit dieser Plage und zu raschem Auszug getroffen. Der Herr überfiel nächtlicher Weile die Häuser der Ägypter — offenbar durch eine schnell hinraffende Pest, und als alle Wonungen von der Totenklage widerhallten, weil vom Pharao auf dem Thron bis zum geringsten Untertanen jeder seinen Erstgeborenen durch den Würgeengel verloren hatte, zogen die Israeliten eilig aus, von den erschrockenen Ägyptern getrieben und sogar mit Geschenken überhäuft, die man gerne gab, um sie nur los zu werden. Siehe über diese ägyptischen Plagen, wozu auch Weish. Sal. 16, 15 ff. und Philo, Vita Mosis I, 16—24 zu vergleichen, Bertholdt, De rebus a Mose in Aegypto gestis, Erl. 1795; Eichhorn, De Aegypti anno mirabili, Gott. 1818; Hengstenberg, Die Bücher Mose's und Äg., 1841, S. 93 ff.; J. B. Friedreich, Zur Bibel, 1848, I, 95 ff.; H. Kurtz, Gesch. des AB., II, 85 ff.; H. Ewald, Gesch., II, 83 ff.; Köhler, Gesch., I, 187 ff.; Ebers in Riehms Hdwb., S. 1212 f., und die Kommentare von Keil und Dillmann zum Exodus.

An die Bewahrung vor dem Würgengel und den eiligen Auszug erinnerte fortan das Passahfest, dessen Einsetzung dabei berichtet wird und dessen einzelne Momente damit zusammenhängen (s. den Art. Passah). Ebenso wird die Heiligung der Erstgeburt (s. Bd. IV, S. 314 ff.) auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Ägypten zurückgefürt 2 Mos. 13, 2. 11—16. Der Auszug selbst fand am 15. Tage des Monats Abib statt, der fortan als der erste gezält werden sollte (4 Mos. 33, 3; 2 Mos. 12, 2). Die Stadt Ramses wird als Ausgangsort genannt, one Zweifel dieselbe, die nach 2 Mos. 1, 11 von den Israeliten gebaut werden musste. Diese „Ramsesstadt“ wird auf verschiedene Weise identifizirt (vgl. Dillmann zu 2 Mos. 1, 11), so mit Heliopolis (schon Josephus Ant. II, 15, 1) oder mit Bilbeis oder mit Heroopolis oder mit dem heutigen Maschuta im Wadi Tumilat. Statt dessen ist vielmehr mit Brugsch und Köhler an Tanis zu denken, die zeitweilige Residenz der mosaischen Pharaonen, wie wir oben sahen, die besonders von Ramses II. großartig mit Bauten geschmückt, fortan auch diesen Namen fürte (Brugsch, Gesch., S. 545 ff.). Damit stimmt, dass Psalm 78, 12. 43 das Gefilde Zoans als der Schauplatz der Wunder Mose's genannt ist, und dass in jener Nacht der (offenbar daselbst residirende) Pharao plötzlich die Erlaubnis zum Auszuge gab (12, 31), worauf derselbe sofort von statten ging. Der erste Haltort war Sukkoth, das nicht weit östlich von Tanis zu suchen ist, wo eine längere Rast scheint stattgefunden zu haben, indem man wol hier die Zuzüge der Israeliten aus ganz Gosen abwartete. Die Zal des ausziehenden Volkes wird 2 Mos. 12, 37 auf 600,000 Männer angegeben, was auf ungefär 2 Millionen Seelen füren würde. Vgl. auch 38, 26; 4 Mos. 1, 46. Dass die Familie Jakobs in dem auch in dieser Hinsicht als besonders fruchtbar berümten Ägypten (Aristoteles, Hist. animal. 7, 4, 5; Columella, De re rustica 3, 8; Plinius, Hist. nat. 7, 3) sich wärend eines Zeitraums von 400 Jaren so stark vermehren konnte, ist nicht zu bestreiten. Es kommt aber dazu, dass diese fest zusammenhaltende Familie schon wärend jenes Aufenthalts one Zweifel zalreiche stammverwandte Elemente als Leibeigene u. dgl. in sich aufnahm, wie denn auch beim Auszuge selbst nach 12, 38 Manche sich ihnen freiwillig anschlossen, die mit der Zeit im Volke aufgegangen sind. Die zweite Station war Etham „am Saum

der Wüste", wo eine Art Umkehr, eine Abschwenkung von der bisher eingehaltenen, direkt nach Kanaan zielenden Richtung stattfand. Weder Sukkoth noch Etham sind bis jetzt völlig überzeugend nachgewiesen. Die Hauptfrage aber ist, welches Meer nachher von den Israeliten durchschritten worden sei. Wärend man gewönlich an das rote Meer dachte, ist neuerdings die schon von Schleiden vertretene Verlegung dieses Ereignisses nach der Küste des Mittelmeers durch Brugschs ansprechende Beziehungen auf die ägyptische Terminologie neben jener herkömmlichen Vorstellung zu Ansehen gekommen. Vgl. Bd. IX, S. 466. Brugsch teilt (Geschichte S. 585) die Erzälung eines Schreibers mit, der sich aus der Ramsesstadt (Tanis) zur Verfolgung zweier Flüchtlinge aufgemacht hatte und Tags darauf in Thuku (Sukkoth), zwei Tage später in Chetam (Etham) ankam, wo er hörte, die Verfolgten hätten die Schanzmauer (d. i. Schur der Bibel) im Norden von Migdol bereits überschritten, mit welch letzterem die einzige unter diesem Namen bekannte ägyptische Stadt, vier Stunden südwestlich von Pelusium, gemeint ist. So hätten wir hier die drei Stationen der Israeliten der Reihe nach aufgefürt. Der Lagerplatz 2 Mos. 14, 2 müsste dann aber zwischen Migdol und dem Mittelmeer liegen. Brugsch sucht ihn am Eingang der Moräste des Sirbonissees, welcher passend Pihachiroth heiße (Eingang der Abgründe). Dort füre ja die einzige Heerstraße von Ägypten nach Kanaan vorbei, welche sich auf einer schmalen Landzunge zwischen dem Meer und dem Sirbonissee nach dem Heiligtum des Zeus Kasios (nach Brugsch = Baal Zephon, äg. Baali Zapuna) hinzieht. Auf dieser zwischen den Abgründen hinfürenden Strecke des Weges hätte die Ägypter das Unglück erreicht, in Gestalt einer Springflut, wie Strabo von einer solchen erzält, die den Berg Kasios zur Insel machte, Diodor aber von einer Katastrophe berichtet, welche dem gegen Ägypten vorrückenden Heere des Artaxerxes in dieser Gegend verhängnisvoll wurde. Der Name Jam Suph, Binsensee, eigne zwar nicht dem Sirbonissee, aber dem östlich vom Kasios liegenden Binnensee, weshalb auch diese Bezeichnung 14, 2 noch nicht gebraucht sei. In Baal Zephon angekommen, hätten die Israeliten ihren Weg nach Philistäa nicht fortgesetzt, sondern nach göttlicher Weisung sich südwärts in die Wüste Schur oder Etham begeben, durch welche sie in 3 Tagen an die Bitterseen (Mara) und endlich zur Station Elim, der ägyptischen Ortschaft Aa-lim oder Tent-lim (Stadt der Fische) gelangten. Diese ganze Hypothese, der nun auch Sayce, ein früherer Gegner, nachdem er die Örtlichkeit in Augenschein genommen, beigetreten ist (Academy vom 10. April 1880, p. 270, wärend Chester (Statements 1880, p. 133—158) nach reiflicher Überlegung sie verwirft, hat unstreitig viel für sich. Dennoch können wir ihr nicht beitreten. Nach ihr wären ja die Israeliten bis Baal Zephon auf dem normalen Wege fortgezogen und hätten erst dort bei oder nach der Katastrophe sich südwärts gewendet, wovon der Bericht nichts sagt, wärend er um so bestimmter eine solche Schwenkung 2 Mos. 14, 2 ff. und 4 Mos. 33, 7 bei Etham, also vor Pihachiroth, meldet, welche den Pharao, der daraus schloss, sie seien ihres Weges und Zieles nicht gewiss, erst zum Nachsetzen ermunterte. Ebenso erscheint 13, 18 das Schilfmeer (statt Philistäa) als das Ziel der außerordentlicherweise eingeschlagenen Richtung. Mit diesem Namen wird denn auch sonst durchgängig das rote Meer benannt, sei es der älanitische Busen oder der von Suez (2 Mos. 10, 19), welcher hier allein in Betracht kommen kann. Auch wenn man in Bezug auf Sukkoth und Etham Brugsch Recht gibt, muss man daher ein südlicher, wo nicht südwestlich gelegenes Migdol annehmen, welcher appellative Name (was übrigens auch von Chetam, Etham gilt) in dieser an Grenzbefestigungen reichen Gegend öfter vorkommen und einen näher bestimmenden Zusatz verloren haben mochte. Nachgewiesen ist er allerdings nicht und auch die von Ebers aufgestellten oder gutgeheißenen Gleichsetzungen (Sukkoth = Thaubastum der Römer, nordöstlich vom Timsah-See, Etham die Ägypten abschließende Festungslinie (?), Pihachiroth das heutige Adschrud, wenige Stunden nordwestlich von Suez, Migdol südwestlich von den Bitterseen beim Denkmal des Kambyses, Baal Zephon das Ataka-Gebirge) sind sämtlich bloße Vermutungen. Dagegen passt der Golf von Suez in mancher Hinsicht trefflich zu dem Berichteten, indem hier der Wechsel von Ebbe und Flut

ein starker und plötzlicher ist, namentlich wenn der Wind denselben steigert, was besonders um die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche oft in hohem Maße der Fall ist. Auch Napoleon, welcher zur Abkürzung des Weges die Furt von Suez passiren wollte, kam, von der Flut überrascht, in große Lebensgefar. Der Busen erstreckte sich übrigens zur Zeit Mose's one Zweifel weiter landeinwärts, sodass die Scenerie nicht mehr völlig unverändert vorliegt. Den Übergang der Israeliten verlegen die Meisten in die Nähe des heutigen Suez, sei es etwas nördlich davon, wo vier Inseln den Meerbusen sperren, sei es etwas südlich von der Stadt, wo gleichfalls Untiefen sind.

Auf ungewontem Wege durch Gottes Feuer- und Wolkensäule (s. d. Art. IV, 557 f.) geleitet, waren die Israeliten von Etham aus nach Süden, sogar Südwesten gezogen. Dies wurde dem Pharao bekannt, der ja in dieser Gegend an militärischen Posten keinen Mangel hatte. Einerseits ersah er aus dieser Fortsetzung des Marsches, dass keine Hoffnung auf Widerkehr des Volkes sei; anderseits ließ ihn die eingeschlagene Richtung vermuten, die Fürer seien ihres Weges und Zieles nicht gewiss, und die in der unwegsamen Wüste eingeschlossene Volksmenge ließe sich leicht einholen und zum Rückzuge zwingen. Schon reute ihn wider die abgenötigte Freilassung Israels, er konnte der lockenden Aussicht nicht widerstehen und jagte mit seinen Kriegswagen nach. Er erreichte den Zug noch am Meere, und zwar westlich vom Meerbusen gelagert. Die Lage Israels schien verzweifelt, schon verlor das Volk allen Mut und machte Mose bittere Vorwürfe. Allein dieser wusste, wessen Fürung er sich überlassen hatte und vertraute unerschütterlich auf diese höhere Hand. Auf sein Gebet zeigte ihm Gott einen wundersamen Ausweg mitten durchs Meer, das sich teilte, sodass Israel trockenen Fußes hindurchzog. Die Ägypter voll Gier, die Beute sich nicht entwischen zu lassen (15, 9), jagten noch in selber Nacht ihnen nach, durch die Leidenschaft blind gemacht gegen die Gefahr, die ihnen drohte. Beim Durchzug des Wagentrosses entstand eine Panik, verursacht durch einen erschreckenden Feuerblick (Blitz? Joseph. Ant. II, 16, 3) aus jener Gotteswolke. Die Rosse wurden scheu, die Wagen stießen aneinander. Und um das Verhängnis voll zu machen, wogten jetzt, gegen Morgen, die zurückgehaltenen Wasser wider heran und bereiteten so der Heeresmacht des Pharao ein nasses Grab. Als natürliche Vermittlung jener zwiefachen Bewegung des Wassers wird 14, 21 ein starker Ostwind (genauer wol Nordostwind) genannt, der die Furt trocken legte, indem er sehr warscheinlich die Ebbe verstärkte und ungewönlich lange andauern ließ, dann aber in entgegengesetzte Richtung umschlug und das Hereinbrechen der Flut beschleunigte. Durch diese physische Veranschaulichung wird das Wunder um nichts kleiner. Denn welches Walten der Hand Gottes, die alle Elemente bestimmt, offenbarte sich hier, wo Wind und Wogen warten mussten, bis der unbeholfene Wanderzug eben Zeit hatte, hindurchzuziehen, dem hurtigen reisigen Kriegsheer dagegen augenblicklich den Untergang brachten! In solchem Augenblick und unter solchen Umständen erlebt, musste ein derartiges Naturereignis unauslöschlich den Eindruck der Gottestat machen. Die dazu etwa angefürten geschichtlichen Parallelen von Benützung außerordentlich niedrigen Wasserstandes oder künem Durchzug einer Armee durchs Wasser bleiben weit dahinter zurück. So die von Tabari, Arabische Annalen, I, S. 196 unten. 198. 200, 6, und Livius 26, 45 f. erzälten Fälle, oder der aus Alexanders Leben Arrianos 1, 26 (vgl. Strabo 14, 3) berichtete, den schon Josephus mit dem mosaischen verglichen hat Ant. II, 16, 5. Das getreueste Denkmal dieser Gottestat hat Mose selbst gesetzt in dem herrlichen „Lied am Meer“ 2 Mos. 15, 1 ff., an dessen Authentie mit keinerlei Recht zu zweifeln ist, mag man auch über die Ursprünglichkeit der letzten Verse nicht einig sein. Ewald (Dichter des A. B. S. 173 ff.) sieht in ihm das älteste aller hebräischen Lieder, kürzt es freilich ungebürlich, indem er nur etwa Vs. 1—3. 18 als Grundstock annimmt, immerhin dem Ganzen eine sehr frühe Entstehung (etwa in der Zeit Josuas) zuweist. Es soll nach ihm das eigentliche Passahlied gewesen sein, das zu Silo alljärlich gesungen wurde. Mit mehr Recht kann man Vs. 11—18 als spätere Doxologie der Gemeinde, welche dem ursprünglichen Stück (1—10. 19)

sich anfügte, betrachten, doch kann auch jener prophetische Ausblick auf die weitere göttliche Fürung des Volkes sich unmittelbar an das Erlebnis angeschlossen haben. Die Einzigartigkeit des letzteren, welche in diesem Gesang stark hervortritt, besteht darin, dass der Herr allein hier gehandelt hat mit seinem starken Arm. Dies verleiht auch dem Liede seine unerreichte Majestät, welche man nicht besser inne werden kann, als wenn man damit vergleicht, was Justi, Nationalgesänge der Hebräer, 1803, S. 34 ff., zu einzelnen Partien als angebliche Parallelen aus der profanen Litteratur herbeigetragen hat. Vgl. dazu auch R. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, p. 209 sq. 360 sq. Jene Errettung des Volks am Schilfmeer bezeichnet die Geburtsstunde des Volkes Jahves. „Selbst der Tag bei Marathon und der bei Salamis kann nicht so herrlich der Erde erglänzt und ein solches Licht auf ihr angezündet haben, als dieser, den man den rechten Tauftag der waren Gemeinde nennen könnte“ (Ewald). Auf die ganze Befreiung des Volks aus Ägypten, welche mit diesem größten Akte abschloss, blickt denn auch die ganze prophetische und poetische Litteratur als auf die Tat zurück, durch welche Gott sein Eigentumsrecht auf dieses Volk für immer begründet habe (vgl. 2 Mos. 15, 13; 5 Mos. 9, 26) und die für künftige Erlösung vorbildlich sei (Jes. 11, 15 f.; Micha 7, 15; Jes. 63, 11 ff.; Psalm 77. 78. 105. 106. 135. 136 u. s. f.). — Über den Auszug und Durchzug durchs rote Meer s. besonders Stickel in den Studien und Kritiken 1850, S. 328 ff.; Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2. A., 1881, S. 91 ff.; Brugsch, L'Exode et les Monuments Egyptiens, 1875 (vgl. auch dessen Geschichte Ägyptens, deutsch 1877); ferner den Kommentar von Dillmann und die Geschichte Israels von Ewald, Kurtz, Köhler u. s. w.

Wenn es sich nun darum handelt, in der ägyptischen Geschichte, soweit wir sie aus ägyptischen Quellen kennen, die Spuren dieser Episode des Auszugs unter Mose zu finden, so sind es hauptsächlich zwei verschiedene Berichte, in denen man diese Auswanderung zu erkennen glaubte. Der eine erzält von der Austreibung der Hyksos, welche Josephus (gegen Apion I, 14—16) mit den Israeliten identisch setzt. Nach Manetho, dem Josephus diesen Bericht entnimmt, hätten diese Hyksos (= Hirtenkönige, Nomadenfürsten; nach einer andern minder beglaubigten Deutung, die freilich Josephus vorzieht: gefangene Hirten) 511 Jare lang über Ägypten geherrscht. Dann aber sei (a. a. O. I, 14, 12 ff. nach J. G. Müllers Ausg. 1877) eine Erhebung der Thebais und des übrigen Ägyptens wider diese Hirten erfolgt und ein gewaltiger, lange dauernder Krieg mit ihnen entbrannt. Unter dem König Misphragmutosis (andere L.-A. Alisfragm.) seien die geschlagenen Hirten, vom übrigen Ägypten verjagt, auf Einen Platz eingeschlossen worden, dessen Umfang 10,000 Morgen betrug. Avaris hieß der Ort. Denselben hätten die Hirten mit einer großen und festen Mauer umgeben, sodass sie ihre Güter und Beute in Sicherheit hatten. Thummosis aber, der Sohn des Misphragmutosis, habe mit einem Heer von 480,000 Mann die Mauern belagert, und als er sie nicht einnehmen konnte, mit den Hirten ein Abkommen getroffen, wonach sie Ägypten verlassen und one alle Benachteiligung ziehen sollten, wohin sie wollten. Sie seien also mit ihren Familien und allem Eigentum aus Ägypten durch die Wüste nach Syrien gewandert, nicht weniger als 240,000 an der Zal. Da sie sich aber vor der Herrschaft der Assyrer fürchteten, die damals Asien innehatten, hätten sie in dem jetzt Judäa genannten Lande eine Stadt gebaut, die ebensoviele tausend Menschen fasse und Jerusalem heiße. Soweit Manetho. Josephus zweifelt nicht daran, dass hier vom Auszuge seines Volkes die Rede sei und noch Neuere haben sich für die Identität der Israeliten mit den Hyksos erklärt. So Hengstenberg, Seyffarth, v. Hofmann, Uhlemann. Auf den ersten Blick spricht ja Einiges dafür. Der Name „Hirtenkönige“ würde trefflich zu 1 Mos. 46, 34; 47, 6 stimmen, wo die Israeliten אנשי מקנה heißen und שרי מקנה werden. Die Hyksosstadt Avaris oder Abaris erinnert an den Namen עברים (1 Mos. 40, 15). Der Name des ersten Hyksosfürsten Σάλατις (I, 14, 5) erinnert an Josephs Titel 1 Mos. 12, 6 (שַׁלִּיט). Die Nennung Jerusalems ist gleichfalls sehr überraschend, kann freilich selbst auf Verwechslung der Israeliten mit den

Hyksos beruhen. Allein der ganzen Kombination stehen zu gewichtige Gründe gegenüber. Die Israeliten erscheinen in der Bibel durchaus nicht als Eroberer und langjärige Beherrscher Ägyptens. Die ägyptischen Monumente und Schriften bestätigen vollauf die Hyksosinvasion, zeigen aber klar, dass es sich dabei zwar um Semiten, aber nicht um die Israeliten handelte. Nach denselben zu schließen, ist vielmehr Jakobs Familie wärend der Dauer der Hyksosherrschaft nach Ägypten gekommen. Vgl. Bd. VII, S. 102. — Mit mehr Grund wird eine spätere Episode der ägyptischen Geschichte, welche ebenfalls aus Manetho bei Josephus erhalten ist, mit dem Auszug Israels in Beziehung gesetzt und zwar schon von Manetho selbst, wärend sich Josephus energisch dagegen wehrt, nämlich die Vertreibung der Aussätzigen. Gegen Apion I, 26, 5 ff. wird nämlich erzält, der König Amenophis habe gewünscht, die Götter zu sehen. Ein Seher gleichen Namens habe ihm dies verheißen, wenn er das Land von den Aussätzigen und andern Unreinen reinige. Er habe daher alle körperlich mit Makel Behafteten, 80,000 an der Zal, zusammenbringen und in die Steinbrüche östlich vom Nil füren lassen, wo sie arbeiten mussten. Unter ihnen hätten sich auch gelehrte Priester befunden, die vom Aussatz befallen waren. Bald aber fürchtete der Seher den Zorn der Götter wegen dieser Gewalttätigkeit, die dem Lande eine dreizehnjärige Fremdherrschaft zuziehen werde. Deshalb überließ ihnen der König die jetzt verlassene, einst von den Hyksos bewonte Stadt Avaris. Dort setzten sie sich einen Priester von Heliopolis, Namens Osarsiph, zum Anfürer und schwuren ihm Gehorsam in allen Stücken. Dieser erließ vor allem ein Gesetz, sie sollten weder die Götter verehren noch sich der heiligsten Tiere der Ägypter enthalten, sondern alle töten, im übrigen nur mit den Mitverschworenen Gemeinschaft pflegen. Nachdem er diese und viele andere Gesetze, welche den Gebräuchen der Ägypter möglichst entgegengesetzt waren, gegeben hatte, befahl er, die Stadt zu befestigen und sich zum Krieg gegen Amenophis zu rüsten. Auch setzte er sich mit den vertriebenen Hirten (Hyksos) in Jerusalem in Verbindung, welche bereitwillig 200,000 Mann Verstärkung sandten. Amenophis erschrak und brachte erst seinen Son Sethos, auch Ramesses genannt, in Sicherheit; dann zog er sich mit seinem Heer bis nach Äthiopien zurück, sodass Ägypten 13 Jare lang den Aussätzigen preisgegeben war, welche die Dörfer und Städte verbrannten, die heiligen Tiere schlachteten und sogar die Priester und Propheten zwangen, dies zu tun. Osarsiph habe den Namen Mose angenommen. Nach 13 Jaren aber kehrten Amenophis und sein Son mit großer Heeresmacht zurück, schlugen die vereinigten Hirten und Aussätzigen und verfolgten sie bis an die syrische Grenze (I, 27, 1). Änliche Erzälungen wie hier bei Manetho finden sich auch bei Chäremon, Lysimachus u. a. (gegen Apion I, 32 und 34; vgl. auch Tacitus, Hist. V, 3—5). Hekatäus von Abdera hat die Version, dass eine Pest Ägypten heimsuchte, woraus die Ägypter erkannten, dass die Götter ihnen wegen des Verfalls des Kultus zürnten; daher vertrieben sie alle Ausländer. Ein Teil derselben zog unter Mose's Anfürung nach Judäa und gründete dort die Stadt Jerusalem (bei Diodorus Sic. 40, 3; vgl. 34, 1). Diese Version kommt der biblischen Erzälung sehr nahe, indem auch nach dieser die Pest Ursache des Auszuges ist, nur mit dem Unterschied, dass nach der Bibel sie die Ägypter zur Entlassung nötigte, nach Hekatäus zur Vertreibung bewog. Der Bericht Manethos weicht freilich von der Bibel noch stark ab. Nach ihm wären die Israeliten aus einer herrschenden Stellung hinausgeworfen, nicht aus der Knechtschaft erlöst worden. Doch handelt sich's hier (ganz anders als bei den Hyksos) nur um eine 13järige Gewaltherrschaft, welcher harte Fronarbeiten vorausgingen. Dass die Erzälung Manethos, die er nach Josephus (I, 26, 1 f.) nicht den hl. Büchern, sondern dem Gerede des Volks entnommen hat, nicht streng historisch verstanden sein will, leuchtet ein. Die „Aussätzigen“ sind offenbar nicht kranke Ägypter, sondern eine semitische Bevölkerung, wie auch die Hyksos Papyr. Sallier I, 1 Aatu, Pestmenschen heißen (Chabas, Mélanges Egyptol., I, 1862, p. 36 sq.; Ebers, Durch Gosen 562), welche Insassen den Ägyptern als eine Befleckung des Landes erschienen. Weniger würden wir mit Ewald darauf Gewicht legen, dass jene Krankheit unter den Israeliten in

jener Zeit verbreitet war, wiewol merkwürdig ist, dass von Mose Gesetze über den Aussatz herrüren, von welchem auch Mirjam befallen wurde, und dass dieses Übel auch unter den mosaischen Beglaubigungszeichen (s. oben) eine Rolle spielt. An obige Erzälung erinnert in gewissen Zügen der große Papyrus Harris (A. Eisenlohr, Der große Papyrus Harris 1872), den man neuerdings damit zu kombiniren pflegt. Auch nach demselben hätte ein syrischer Häuptling Chal (= Mose?) über Ägypten geherrscht und die Heiligtümer geplündert. Es ist aber schwerlich die Differenz mit Ewald so auszugleichen, dass man annimmt, die biblischen Berichte bescheiden sich, weniger von dem äußeren Ruhm Israels zu sagen, als sie könnten. Wir können aber auch nicht diese Differenzen bedeutend genug finden, um mit J. G. Müller (Die Semiten, 1872, S. 202 ff.); Köhler (Geschichte, I, 229 ff.); Diestel (in Riehms Handwörterb. S. 1022) jede Verbindung dieser Austreibung der Aussätzigen mit dem Auszug der Israeliten abzulehnen. Vielmehr scheint jene die legendenhaft ausgemalte und mit Momenten aus der Hyksos-Geschichte versetzte populäre Version der Ägypter von diesem Ereignis zu sein. So schon Schiller (Die Sendung Mose's, 1790), Lepsius, Bunsen, Ewald, Chabas, Ebers, Duncker, Maspero, Delitzsch (Genes., 4. A., S. 450, und in Luthardt's Zeitschr. 1880, S. 3). — Was nun die ägyptischen Denkmäler und Papyrusrollen betrifft, so geben sie zwar den Boden und die Scenerie zu den aus Mose's Zeit erzälten Vorgängen, auch manche Illustration im Einzelnen. Sie lassen z. B. das vom Verhalten der Ägypter gegen die Israeliten Gemeldete durchaus glaubhaft erscheinen, zeigen, wie die semitischen Insassen des Landes zu schwerer Arbeit bei Bauten gezwungen wurden u. s. w.; allein mit voller Bestimmtheit läst sich das Judenvolk als von andern Semiten unterschiedener Stamm nirgends nachweisen. Man hat wol den unter Ramses II. von Frohnarbeitern gebrauchten Namen Apiru oder Aperiu als „Hebräer“ erklärt (Chabas, Ebers); allein Brugsch macht dagegen geltend, dass diese Benennung noch lange nach dem Auszug der Israeliten vorkomme und auf einen andern Stamm gehen müsse (Geschichte 541. 582 f.). Noch weniger ist die Person des Mose in monumentaler ägyptischer Gestalt sicher nachgewiesen, obwol Lauth sich dessen rühmt (F. J. Lauth, Moses der Ebräer, 1868; DMZ. XXV, 142 ff., 1871, und besonders Moses Hosarsyphos 1879). Auch der Pharao dieser Periode läst sich nur bis zu einem hohen Grade von Warscheinlichkeit erschließen. Doch ist die Skepsis, mit welcher neuestens Stade (Gesch. Isr. 128 ff.), Wellhausens Kritik überflügelnd, den ganzen Aufenthalt Israels in Ägypten behandelt hat, ganz unberechtigt. Gerade die Ägyptologen sind anderer Überzeugung und haben manche Anhaltspunkte dafür aufgefunden. Da die Israeliten eine Ramsesstadt bauen halfen, kann der Auszug nicht vor der 19. Dynastie stattgefunden haben, in welcher dieser Königsname zuerst vorkommt. Und hier ist es Ramses II. Miamun, der sich vor allen als Bauherr auszeichnete, und speziell Tanis, wo er sich oft aufhielt, mit monumentalen Bauten geschmückt hat. Vgl. Brugsch, Gesch., S. 478 ff. Wenn die Bibel 2 Mos. 1, 8 unbestimmt von einem neuen König spricht, der von Josef nichts wusste, so ergibt die ägyptische Geschichte für dieses Wort einen tiefern Sinn, indem seit Josefs Zeit, wo noch die Hyksos herrschten (Bd. VII, S. 102), eine neue Dynastie, und zwar eine altägyptische, aufgekommen war, welche naturgemäß die semitischen Ansiedler mit Misstrauen und üblem Willen behandelte. Diese Dynastie erreichte ihren Glanzpunkt in dem genannten Pharao, unter welchem auch der Druck aufs höchste stieg. Bei der Geburt Moses hat vermutlich noch dessen Vater Seti regirt, mit ihm aber wol auch schon Ramses II., der als Kind von jenem zum Mitregenten angenommen wurde. Ans Ende der langen Regierung dieses letzten Fürsten fällt 2 Mos. 2, 23. Dann ist sein Son Mineptah II. der Pharao des Auszugs, womit übereinstimmt, dass von Manetho und Chäremon der König, der die Aussätzigen vertrieb, Amenophis genannt wird. Dieser König verlor noch bei Lebzeiten einen Son gleichen Namens (vgl. 2 Mos. 12, 29). Freilich berichten die Annalen dieser Zeit nichts von dem schimpflichen Unglück, das die Ägypter am Schilfmeer traf. Allein bei dem offiziellen Charakter der ägyptischen Historiographie ist dies auch nicht zu erwarten. „Es dürfte wol kaum die Hoffnung ge-

närt werden, jemals auf den öffentlichen Denkmälern, eher noch in irgend einer verborgenen Papyrusrolle, dieselben Tatsachen in ägyptischer Auffassung widerholt zu finden, welche den Auszug der Juden und den Untergang Pharaos im Schilfmeer betreffen. Denn mit der Schilderung dieser Begebenheiten war das demütigende Bekenntnis einer Gottesheimsuchung verbunden, zu welchem sich wol kaum ein vaterländisch gesinnter Schreiber am Pharaonenhofe verstanden haben würde". So Brugsch (Gesch. 583), der dabei annimmt, der Pharao sei selber mit seinem Heere ertrunken, was in der ältesten Erzälung, dem Liede 2 Mose 15, nicht gesagt, dagegen in dem späten Psalm 136, 15 vorausgesetzt und auch 2 Mose 14 nach Vs. 10, 18 warscheinlich gemeint ist. Stünde die ägyptische Chronologie fest, so ließe sich von der obigen höchst warscheinlichen Bestimmung der Regenten aus ein Schluss auf den Zeitpunkt des Auszuges ziehen. So setzen für dieses Ereignis Lepsius, Ebers, Delitzsch das Jar 1314 an, wärend man sonst von der Angabe 1 Kön. 6, 1 ausgehend, wonach vom Auszug bis zum Tempelbau 480 Jare verstrichen, auf ein viel früheres Datum kam, nämlich etwa 1494 oder 1491. Doch stimmen die Ägyptologen untereinander noch lange nicht überein. Siehe den Artikel Zeitrechnung.

Das Ziel der weiteren Wanderung Israels bildete zunächst der „Berg Gottes". Zwischen dem Durchzug durchs Meer und dem Sinai werden wider verschiedene Stationen genannt, worunter nicht einfache Nachtquartiere zu verstehen sind, sodass zwischen denselben jedesmal eine Tagereise läge, sondern Rastorte, wie sie die ungleich verteilten Oasen boten, wo für längere oder kürzere Zeit Halt gemacht wurde, wärend man zwischen denselben oft Tag und Nacht wanderte. Der Triumph 2 Mos. 15 mag bei Ajun Musa gefeiert worden sein, von wo aus man drei Tage lang die Wüste Schur durchzog (welchen Namen Palmer von dem langen mauerähnlichen Gebirg ableitet, das jenen Teil der Wüste charakterisire), bis man nach Mara kam, wo das Wasser ungenießbar war, vielleicht Hawara, 16$^1/_2$ Wegstunden südlich von Ajun Musa. Der Boden ist hier stark mit Natron geschwängert, das Wasser der Quelle oft übelschmeckend. Elim ist dann etwa im Wadi Gharandel 2$^1/_2$ Stunden weiter südlich zu suchen, nach Brugsch dagegen (s. oben) wäre es erst Ajun Musa. Nach dem alten Stationenverzeichnis 4 Mos. 33 lagerten die Israeliten zwischen Elim und der Wüste Sin noch einmal am Schilfmeer, vermutlich in dem schönen Wadi Tajibe. Die auf jene Wüste folgenden Orte sind wie diese selbst unsicher: Dophka (= el Tabaka? nach Ebers vielmehr ein Mafkat im Wadi Meghara) und Alusch. Rephidim sieht man gewönlich in dem fruchtbaren Wadi Feiran am Fuße des Berges Serbal. Da die Israeliten von da aus unmittelbar in die Wüste Sinai kamen, macht man jene Gleichsetzung für die Ansprüche des Serbal auf diesen Namen geltend, indem der Dschebel Musa noch etwa 11 Stunden weit von jenem Wadi liegt, wobei freilich die ungleiche Länge der Märsche zu bedenken. Die Schwierigkeit, dass gerade hier, wo ein meilenweit sich erstreckender Palmenwald das Vorhandensein von Wasser bekundet, der Wassermangel besonders empfindlich gewesen sein soll, begegnet man durch die Annahme, die fruchtbare Oase mit Quelle habe sich in den Händen der Amalekiter befunden, mit welchen sich die Israeliten erst messen mussten. Übrigens halten auch solche, die den Wadi Feiran für Rephidim erklären, am Dschebel Musa als dem Berg der Offenbarung fest. Siehe über diese Frage den Artikel Sinai. Vgl. zu den bisherigen Stationen besonders Ebers, Durch Gosen, und E. H. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjärigen Wüstenwanderung Israels (deutsch 1876). Schon auf dieser ersten Strecke des Zuges durch die Wüste zeigte sich, wie geeignet dieser Aufenthalt für die göttliche Erziehung des Volkes war. Hier war es ganz auf seinen Gott angewiesen. Er musste ihm den Weg zeigen, Brot und Wasser schaffen. Dabei kam freilich auf Schritt und Tritt der Kleinglaube, die Ungeduld, das Misstrauen der Menge zum Vorschein. Nur durch überwältigende Zeichen seiner Allmacht und väterlichen Fürsorge konnte ihr Widerwille niedergehalten werden. Solche Zeichen waren die Wolkensäule, die Spendung des Manna, des Wassers aus dem Felsen, der Wachteln, dann die Besiegung der ersten Feinde (Amalek) durch die Gebetsmacht des Mose (vgl. die patristische

Deutung Justinus Mart. dial. c. Tryph. c. 90. 111), endlich die großartige Erscheinung Gottes am Sinai. Wie bei den in Ägypten verrichteten Wundern und beim Durchzug durchs Schilfmeer lassen sich auch hier meist in den lokalen Erscheinungen die natürlichen Anhaltspunkte dieser Zeichen nachweisen. Das Manna (s. den Art. Bd. IX, 259) ist ein besonders auf der westlichen Seite der Sinaihalbinsel häufiges vegetabilisches Produkt, Wachtelschwärme lassen sich hier im Frühjar häufig, von ihrer Wanderung ermüdet, nieder. Der Sinai, ob man nun Serbal oder Dschebel Musa dafür halte, macht einen überwältigenden Eindruck, zumal im Hochgewitter. Allein mit dem bloßen natürlichen Phänomen will es nirgends gelingen auszukommen. Der Zug der ungeheuren Menge durch diese felsige Wüste bleibt ein Wunder, bei welchem über die gewönliche Erfarung hinausliegende Kräfte müssen wirksam gewesen sein, wenn man nicht, wie die rationalistische Kritik (am wegwerfendsten neuerdings Stade, der den ganzen Wüstenzug für „einen mit geschichtlichem und geographischem Detail ausstaffirten Mythus“ erklärt) der biblischen Erzälung durchgängig das Vertrauen aufkünden will. Vgl. dagegen die paulinische Auffassung 1 Kor. 10, 1 ff.

Am Sinai, wo der Herr alles Volk seine Glorie schauen und seine Stimme hören ließ, wurde ein längerer Aufenthalt gemacht. Hier fand durch Moses Vermittlung der Bundesschluss zwischen Jahve und Israel statt. Das Gesetz (siehe unten) wurde gegeben. Es kam aber auch schon hier zu einem schlimmen Abfall des Volkes zum Bilderdienst, wobei Mose sich in seiner ganzen Seelengröße zeigte, indem er für sein Volk rückhaltlos in den Riss trat, und statt die Sünder zu Gunsten seiner eigenen Person dem Gericht preiszugeben, vielmehr sich selbst zum Sünopfer für sie anbot (2 Mos. 32, 30 ff.; vergl. Röm. 9, 3), und nicht ruhte, bis der Herr wider die Zusage gab, dass er selbst, beziehungsweise der Engel seines Angesichts (2 Mos. 33, 15; Jes. 63, 9), das Volk weiterhin anfüren werde, worin eben das Vorrecht des Bundesvolkes lag. Nach fast einjärigem Aufenthalt am Sinai (vgl. 4 Mos. 10, 11 mit 2 Mos. 19, 1) brach das Volk von dort auf, geleitet von Chobab, dem Schwager Moses (4 Mos. 10, 29 ff.) und zog nordwärts in die Wüste Paran. Auf dem weitern Zuge widerholten sich die Auflehnungen des Volkes, welche nun aber durch empfindliche Gerichte bestraft wurden. Und als der trotzige Kleinglaube zuletzt so weit ging, dass es sich weigerte, nordwärts in der Richtung auf Kanaan zu ziehen, da die Berichte der dorthin vorausgesandten Kundschafter ihm allen Mut benommen hatten, so vermochte selbst Moses inständige Berufung auf Gottes Barmherzigkeit das Urteil des Herrn nicht zu hindern, dass diese Generation das Land der Verheißung nicht sehen dürfe, sondern erst in der Schule der Wüste eine neue heranwachsen müsse. Ein eigenwilliger Versuch, nun doch den Einzug in Kanaan zu erzwingen, schlug fehl, und so musste das Volk wider nach Süden umkehren zum Schilfmeer, worunter hier der Busen von Akaba zu verstehen ist. Die 40järige Wanderung Israels durch die Wüste bleibt übrigens in manchem Stück dunkel, da die Berichte verschieden gehalten und lückenhaft, die angegebenen Stationen nur zum kleinsten Teil noch nachweisbar sind. Nach 4 Mos. 13, 26 trafen die aus Kanaan zurückkehrenden Kundschafter zu Kades (s. über dessen Lage Palmer a. a. O. S. 269 ff.) mit dem Volk zusammen, welcher Ort nach 5 Mos. 1, 2 nur 11 Tagereisen vom Sinai entfernt ist und spätestens nach einigen Monaten muss erreicht worden sein, da ja dort erst die Verurteilung zu 40järigem Wüstenaufenthalt erfolgt. Im Verzeichnis 4 Mos. 33 findet sich aber Kades erst als 21ster Haltort, worauf nur noch 9 folgen, also gegen Ende des ganzen Zuges. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in der Annahme, dass an diesem Grenzpunkt zweimal gelagert wurde, beidemal vor dem beabsichtigten Vormarsch gegen Kanaan, sowol im zweiten als im vierzigsten Jare. Dazu stimmt auch der Umstand, dass 20, 1 ff., wo der Tod der Mirjam in Kades und bald darauf der Tod Aarons gemeldet wird, schwerlich in die erste Zeit (ins dritte Jar, Ewald, Bleek, J. P. Lange), sondern ans Ende des Wüstenaufenthalts gehört. Ob 4 Mos. 33 eine früher aufgezälte Station z. B. Ritma in der Nähe von Kades für dieses als Lagerort steht, oder jener Ausfall des letztern anderswie zu erklären ist, jedenfalls ist der zweimalige

Aufenthalt in dieser Gegend trefflich bezeugt, und wenn, wie man dagegen geltend macht, die Widerholung desselben nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, so trifft dieser Einwand in weit stärkerem Maße die neuerdings beliebte Annahme, wonach die Israeliten sich gegen 40 Jare in Kades angesiedelt und von da aus sich über die Umgebung zerstreut hätten. Davon ist in der Bibel nicht bloß nichts gesagt (auch nicht Richt. 11, 17; 5 Mos. 1, 46), so wichtig eine Mitteilung darüber gewesen wäre, sondern das Gegenteil davon ist positiv ausgesprochen. Vgl. u. a. 4 Mos. 14, 25; 5 Mos. 1, 40; 2, 14. Wenn man aber den Ausweg ergriff, die 40 Jare überhaupt zu streichen und den ganzen Zug auf etwa 2 Jare zusammenzudrängen (so schon Göthe im westöstlichen Divan, Werke II, 365 ff., Cotta'sche Ausg. 1872), so ist dies angesichts der allgemeinen Tradition, wonach jene aus Ägypten gewanderte Generation nicht nach Kanaan kam, noch weit weniger tunlich. Vgl. zu diesem Abschnitt außer der Geschichte Israels von Ewald, Kurtz, Köhler und der dort angegebenen Litteratur besonders W. Fries in den Studien und Kritiken, 1854, S. 50 ff.; E. H. Palmer, Der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung Israels, deutsch 1876; E. Riehm im Bibl. Handwörterb., Art. „Lagerstätten".

Die unfruchtbaren Jare des weiteren Umherziehens werden von der Erzälung fast übergangen. Nur eine besonders gefärliche Empörung, welche Korahs Namen trägt, wird aus dieser Zeit mitgeteilt 4 Mos. 16. 17, s. Bd. VIII, S. 235 f. Im ersten Monat des 40. Jares finden wir 4 Mos. 20, 1 die Kinder Israel wider in Kades. Jetzt war die Zeit des Einzugs in's verheißene Land herangekommen. Aber auch jetzt ging der Weg nicht stracks dorthin, weil die Edomiter und Moabiter, auf welche man Rücksicht nehmen sollte, den Durchzug weigerten, sondern erst in weitem Bogen nach Süden, nach dem älanitischen Golf, und dann östlich vom Gebirge Seir nach dem Ostjordanland. Auch aus dieser letzten Zeit der Wanderung werden noch ernste Auflehnungen des Volkes und Gerichte über dasselbe berichtet. Da bei einem solchen Anlass (4 Mos. 20, 10 f.) selbst Mose und Aaron den Glaubensmut verloren (vgl. Bd. IX, S. 601), sollten auch sie den Einzug in Kanaan nicht erleben. Ein andermal wurde das Murren des Volkes durch gefärliche Schlangen bestraft, gegen welche Mose eine Abhilfe schuf, indem er eine eherne Schlange auf einer Stange befestigte. Dieses Gebilde, später als Idol benützt (2 Kön. 18, 4), sollte dies nach Moses Absicht nicht sein, auch nicht ein Symbol der Heilkraft, sondern das feindliche Tier als überwundenes, unschädlich gemachtes den Blicken darstellen und so den Glaubensmut beleben. Am Arnon angekommen, mussten sich die Israeliten mit den Amoritern, dem mächtigsten Stamm der Gegend, messen, vor welchem selbst die Moabiter hatten weichen müssen. Dies geschah in zwei Schlachten — wol den ersten Hauptschlachten, die das Volk zu bestehen hatte — gegen Sihon und Og, mit deren Überwindung das Ostjordanland gewonnen war. Die Moabiter, welchen die Besiegung ihrer Feinde durch ein stammverwandtes Volk lieb sein musste, verhielten sich doch sehr misstrauisch und übelwollend zu diesem und suchten es one offenen Kampf, den sie nicht wagten, zu verderben. Sie riefen den berühmten Zauberer Bileam (s. d. Art. Bd. II, S. 474 ff.) herbei, der den fehlschlagenden Versuch machte, Israel durch seine Magie zu bezwingen. Besser gelang es ihnen und den mit ihnen im Bund stehenden Midianitern, die Lüsternheit der Israeliten durch ihren sinnlichen Baalskultus zu fesseln, wodurch sich diese letzteren ein schweres Gottesgericht, eine Pest zuzogen. Doch kam auch über diese Feinde, namentlich die Midianiter, die blutige Vergeltung. Mit den 40 Jaren ging auch Mose's Lebenszeit zu Ende. Das eingenommene Gebiet wurde von ihm den Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse zugesprochen unter der Bedingung, dass sie ihren Brüdern bei der Einnahme des westlichen Landes behilflich wären. Er widerholte noch nach dem Deuteronomium im Gefilde Moabs dem Volke das Gesetz, um es ihm — mit den Modifikationen, welche die bevorstehende Ansiedelung nötig machte — nochmals ans Herz zu legen. Er sagte ihm in einem prophetischen Liede seine Wege und die Wege Gottes voraus — war er doch Prophet und kannte sein Volk von Grund aus (5 Mos. 32) — und segnete mit Seherblick die einzelnen Stämme wie

Jakob vor seinem Ende (5 Mos. 33); war er doch der geistige Vater des Volkes. Sein Amt hatte er bereits in Josua's Hände niedergelegt. Da durfte er noch vom Berge Nebo aus das gelobte Land überschauen, welches das Ziel seiner Hoffnung und seiner Fürung des Volks gewesen war. Dann starb er im Umgang mit Gott, wie er gelebt hatte. Sein Grab wurde nicht gefunden. Aber die Kinder Israels beweinten ihren größten Volksgenossen 30 Tage lang.

Das Leben Mose's hat den biblischen Quellen Josephus nacherzält Antiquit. II, 9—IV, 8, immerhin mit Einmischung anderweitiger Überlieferungen (z. B. des angeblich von Mose gefürten Äthiopenkrieges II, 10). Philo, De vita Mosis, betrachtet diesen unter den vier Gesichtspunkten: als König, Gesetzgeber, Hoherpriester, Prophet; er hält sich zwar geschichtlich an den Pentateuch, malt aber die Erzälungen nach dem Geschmack seiner Zeit rhetorisch aus und deutet sie auch allegorisch um. Von der Legende sind aber in nachbiblischer Zeit besonders die Kindheit und das Ende Mose's ausgeschmückt worden. Auf einen geheimnisvollen Vorfall beim Tod Mose's spielt der Judasbrief V. 9 an, warscheinlich aus der apokryphischen Assumtio Mosis citirend, welche angebliche Offenbarungen enthält, die Mose dem Josua vor seinem Tod gegeben habe. Der Schluss ist noch nicht aufgefunden, welcher diese Scene enthielt. Ein späteres rabbinisches Buch ist die Petîrat Mosche mit vorausgeschickter Erzälung des Lebens Mose's ed. Gilb. Gaulmyn 1627 und J. A. Fabricius 1714. Phantastisch ausgeschmückt erscheint die Geschichte Mose's im Koran und bei den Muhammedanern, wobei übrigens rabbinische Überlieferungen zu Grunde liegen. Vgl. A. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen? 1833; E. H. Palmer, Schauplatz der 40jähr. Wüstenwanderung Israels, 1876, S. 420 ff.; John Mühleisen Arnold, Der Islam, deutsch 1878, S. 99 ff.; vgl. überhaupt Ewald, Gesch. II, 318 ff.

Fassen wir noch seinen persönlichen Charakter ins Auge, wie er uns aus den vielen Erzälungen der Bibel entgegentritt, so zeigt sich Mose von Jugend auf von hohem Gerechtigkeitssinn und glühender Liebe zu seinem Volke beseelt, in der Schule Gottes aber bei ursprünglich heftigem Temperament zu einem „Knechte des Herrn“ herangereift, wie sich kein zweiter im alten Bunde findet, der seinen Willen so ganz dem göttlichen unterordnen gelernt hätte, wie er seinen persönlichen Vorteil und seine Ehre ganz hinter dem Wol seines Volkes verschwinden ließ (vgl. z. B. 4 Mos. 14, 11 ff.). Je höher er seinen Beruf auffasste als den eines Vaters des ganzen Volkes (4 Mos. 11, 12), desto schwerer war die Bürde, die er zu tragen hatte an diesem undankbaren, halsstarrigen Geschlecht. Dass Mose 40 Jare lang dieses Volk hat anfüren können, one menschliche Gewalt zu besitzen, ist nicht allein für die Geistesmacht, die in ihm wonte, sondern auch für seine Geduld und Herzensgüte ein unsterbliches Zeugnis. Stets war er in echt priesterlicher Gesinnung bereit, die Unarten und Fehltritte des Volks vor Gott auf sich zu nehmen und deckte es durch seine Fürbitte und persönliche Hingabe vor dem gerechten Zorne des Herrn. Und doch wurde ihm wenig Dank und menschliche Hilfe bei diesem Werke. Er, der, obwol von Gott wunderbar erleuchtet, es nicht verschmähte, den Rat seines midianitischen Schwiegervaters anzunehmen (2 Mos. 18, 13 ff.) und so wenig auf seine Ehre eifersüchtig war, dass er hochherzig wünschte, alles Volk möchte den göttlichen Geist empfangen, der ihn auszeichnete (4 Mos. 11, 29), fand für seine einfachsten Offenbarungen so wenig Verständnis bei der Menge, so wenig wirklichen Beistand auch von Seiten seiner Nächsten! Sein Bruder Aaron zeigte sich unzuverlässig (2 Mos. 32), seine Geschwister intriguirten gegen ihn (4 Mos. 12), und doch ließ er sich nie erbittern. Mit vollem Recht heißt er darum (4 Mos. 12, 3) „der sanftmütigste von allen Menschen“. (Das Wort ענו bezeichnet jene Sanftmut, die aus der Niedrigkeit, hier nicht der Niedrigkeit der äußeren Stellung, sondern der Herzensdemut, hervorgeht; nicht „geplagt“, Luther.) Diese Demut und Sanftmut war aber nicht Schwäche. Wo die Ehre Gottes auf dem Spiele stand, konnte Mose unerbittlich strenge sein (2 Mos. 32, 27). Denn er war vor allem „Jahves Knecht“, der unter einer höheren Gewalt stand. Weil ihm von dieser sein Amt war aufgedrungen worden, hatte er die Kraft, es in Demut und Festigkeit zu

füren, ein Amt so groß, wie es, abgesehen von Christo, keinem Menschen ist auferlegt worden. Die edlen Regungen seines natürlichen Herzens hätten, wie er in der Jugend es erfur, zu solchem Beruf nimmer ausgereicht. Mose war Prophet (Hos. 12, 14), ein Organ des waren lebendigen Gottes, das sich ihm ganz zu eigen gab. Die Hoheit des göttlichen Geistes spürt man aus all seinen Worten und Handlungen heraus. Diese geistige und sittliche Größe erhebt ihn weit über einen Muhammed, mit welchem ihn der Verfasser der Schrift De tribus impostoribus ungerechterweise auf eine Linie stellt. Vgl. Bd. VI, S. 708 ff. Sein Verhältnis zum Herrn bildet den Grund all seines Wirkens und Redens; er war vor allem Prophet (Ewald, Gesch. II, S. 68). Von ihm heißt es häufiger als von allen andern Gottesmännern zusammengenommen, Gott habe mit ihm geredet. Er trägt häufiger als irgend einer den Ehrennamen עבד יהוה; er allein wird עבד האלהים genannt (Knobel, Prophetismus I, S. 111). Er war der Prophet one Gleichen nach 4 Mos. 12, 6 ff.; 5 Mos. 34, 10; vgl. 2 Mos. 33, 11 — gleich groß in Wort und Tat. Mit ihm verkehrte der Herr „Angesicht zu Angesicht“, was an ersterer Stelle ausgefürt wird: „Wenn ein Prophet Jahves unter euch sein wird, will ich im Gesichte mich ihm zu erkennen geben, im Traume mit ihm reden. Nicht also mein Knecht Mose, der in meinem ganzen Hause bewärt ist. Mund zu Mund rede ich mit ihm und in Erscheinung, nicht in Rätseln, und die Gestalt Jahves darf er schauen“. Wärend also das prophetische Schauen mehr ein visionäres, traumartiges ist, schaut Mose unverhüllter den Herrn und vernimmt in voller Klarheit seine Stimme. Strahlte doch von seinem Angesicht die Herrlichkeit Gottes wider, so dass er es verhüllen musste nach 2 Mos. 34, 29 ff. (קרן von Vulg. verkehrt übersetzt cornuta facies, was zu ungereimten Erklärungen und der kirchlichen Abbildung Moses mit Hörnern fürte). Die vollkommene Anschauung Gottes musste freilich wie jedem sündigen Sterblichen auch dem Mose versagt bleiben nach der tiefen Erzälung 2 Mos. 33, 17 ff., und mit Recht weist Spinoza (Tractatus theol. polit. ed. Bruder 1846, p. 22) auf eine noch höhere Stufe der Gottesmitteilung hin: Si Moses de facie ad faciem ut vir cum socio solet (h. e. mediantibus duobus corporibus?) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit. Der wesentliche Unterschied ist, dass dem Mose Gott noch als eine fremde Macht gegenübersteht, wärend sich Christus mit dem Vater Eins weiß. Das schließt aber nicht aus, dass Mose vor allen Propheten des alten Bundes durch einen beständigeren und vertrauteren Umgang mit Gott ausgezeichnet und einer deutlicheren und zusammenhängenderen Erkenntnis des göttlichen Willens gewürdigt war. Dies entsprach seiner Aufgabe. Er hatte ja nicht bloß einzelne Lehren und Manungen mit Ausblicken in die Zukunft seinem Volke zu überbringen, sondern das Volk stetig zu leiten und eine ganze rationale Gesetzgebung zu entwerfen. Wir finden hier den Propheten ferne von dunkeln anungsreichen Gefülen mit hellstem, schärfstem Verstande vor Gott beratend und berechnend, was dem Herrn gefällig und dem Volke heilsam sein würde. Aber nicht die Statsklugheit hatte hier das Wort zu füren, sondern die Stimme von oben, die alles weislich und unwidersprechlich ordnete.

Die geschichtliche Bedeutung Moses für sein Volk kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Nicht nur hat er Israel die Freiheit gebracht und damit zu einer nationalen Existenz verholfen. Er war nach der einstimmigen Überlieferung (an welcher selbst ein Wellhausen und Stade nicht rütteln können, die Mose als „Religionsstifter“ anerkennen) der menschliche Urheber der Gottesherrschaft in nationaler Gestalt, der Bundesmittler, welcher die Synthese zwischen Jahve und Israel vollzog und so dem neugegründeten Volkstum seinen theokratischen Charakter für alle Zeit aufgeprägt hat. Fortan war Israel Jahves Volk und Jahve Israels Gott, 2 Mos. 6, 7. Jahve (s. d. Art. „Jehova“ Bd. VI, S. 501), dieser sublimste Gottesname, den eine Sprache gebildet hat, bezeichnete für Israel seit Mose nicht etwa einen spekulativen Begriff, eine Abstraktion, wie sie auch in der esoterischen Weisheit der ägyptischen Priester vorkam, sondern den lebendigen Gott, der sich dem ganzen Volke zu erkennen gab in Wort und

Tat und des ganzen Volkes priesterlichen Dienst begehrte (2 Mos. 19, 6). Schon Mose hat diesen Gott nicht als Partikulargott aufgefasst, sondern als den, dem die ganze Erde gehöre und alle Völker zuletzt huldigen müssen (2 Mos. 19, 5). Israel ist nur Gottes erstgeborner Son (2 Mos. 4, 22), also vor allen andern in das volle Eigentumsverhältnis zu ihm gesetzt. Aber die ganze Erde muss seiner Herrlichkeit voll werden (4 Mos. 14, 21). Israel ist das Bundesvolk, d. h. Gott hat geruht, zu ihm als Volk in ein näher besonderes Verhältnis zu treten. Schon dieser nationale Charakter des mosaischen Bundes bringt es mit sich, dass derselbe vorwiegend gesetzlicher Art sein musste. (Vgl. v. Orelli, Der nationale Charakter der alttest. Religion, Antrittsvorlesung 1871.) In der Tat ist der diesen Bund bedingende Gotteswille in der Thora niedergelegt, der gesetzlichen „Unterweisung“, welche Mose zum menschlichen Urheber hat und worauf die ganze weitere Geschichte und Prophetie fußt, wie wir schon Bd. VII, S. 171—173 der neuesten Kritik gegenüber geltend gemacht haben. Dort wiesen wir auch darauf hin, dass jene von Mose hinterlassene Thora das gesamte Volksleben in den Dienst Jahves muss gestellt haben und gerade darin ihre Eigentümlichkeit lag. Sie war inhaltlich von der jetzt im Pentateuch vorliegenden nicht wesentlich verschieden. Dieselbe umfasst allgemeine, innerlich ethische Gebote neben äußerlichen Vorschriften, Gesetze für das bürgerliche wie für das kultische, für das öffentliche wie für das häusliche Leben, und fordert für alle ihre Satzungen im Namen des heiligen Gottes gleich unbedingten Gehorsam. Dennoch ist diese Menge von heterogenen Vorschriften nicht eine unorganische Masse. Vielmehr deutet sich die innere Gliederung auch äußerlich an, z. B. in der Voranstellung des Dekalogs im Exodus wie im Deuteronomium. Diese Gottesworte, vom Volke unmittelbar vernommen und auf steinerne Tafeln gegraben, sollen offenbar als das Grundgesetz hervorgehoben werden, was ihrem inneren Gewichte durchaus entspricht. Und das noch centralere Gebot der Liebe Gottes 5 Mos. 6, 4 f. ist gleichfalls stark genug unterstrichen und oft widerholt (10, 12; 11, 13; 30, 6. 20), wärend das Seitenstück dazu, Liebe zum Nächsten, als inneres Motiv des Gesetzgebers in vielen Verordnungen der mehr juridischen Gesetzgebung sich kundgibt und gelegentlich (3 Mos. 19, 18) auch ausgesprochen wird. Mit Recht war diese Thora der Stolz Israels 5 Mos. 4, 6. Durch diese von Mose vermittelte Lebensordnung hat das „Königreich Jahves“ zuerst Gestalt gewonnen, freilich zum teil eine nur ideale, indem zwischen Gesetz und Leben trotz des nationalen Charakters des erstern von Anfang an eine Kluft blieb. Allein der Gotteswille äußerte darin für alle Zeit seinen Anspruch auf volle Verwirklichung im Gemeindeleben. In dieser Offenbarung lag ein Keim, der sich trotz des Widerstandes von Seiten der unbotmäßigen Nation nur um so herrlicher und freier entfaltete in der Prophetie. Über das Verhältnis von Thora und Prophetie siehe C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, ein Beitrag zur alttest. Kritik, 1881, wo die gegenwärtig schwebenden kritischen Hauptfragen in neuer Weise beleuchtet sind. Außerdem verweisen wir in dieser Hinsicht, abgesehen von den VII, 172 genannten Abhandlungen, auf die unterdessen erschienenen pentateuchkritischen Studien von Franz Delitzsch in Luthardts Zeitschrift I, 1880, und Dillmanns Commentar zu Exodus und Leviticus 1880.

In welchem Sinne die jetzt im Pentateuch vorliegende Thora mosaischen Ursprungs sei, diese Frage läßt sich nicht mit derselben Gewissheit beantworten, mit welcher man Mose als den Stifter der in ihr niedergelegten göttlichen Lebensordnung in Israel bezeichnen darf. Dass Mose wie kein anderer Israelit die Eigenschaften besaß, welche zu einer organischen Gesetzgebung befähigten, leuchtet ein. Am Hofe der Pharaonen gebildet, in der Sinaiwüste mit Gottes Offenbarungen betraut, mangelten ihm weder die hohen Gesichtspunkte, durch welche sich Israels Gesetz vor denen aller Völker auszeichnet, noch das Vorbild eines bis ins kleinste geregelten Statswesens. Dass er von Anfang an seine als göttlich empfangenen Gesetze auch niederschrieb, wenigstens in ihren Hauptzügen, ist bei einem ägyptisch erzogenen Gesetzgeber selbstverständlich. Das jetzt noch vorliegende Gesetz zeigt sich denn auch von Reminiscenzen aus dem Aufenthalt in

Ägypten durchzogen (vgl. schon 2 Mos. 20, 2; 5 Mos. 5, 6. 15; dann 3 Mos. 19, 34; 25, 42; 26, 45; 4 Mos. 15, 41), wenngleich seit Spencer der ägyptische Einfluss auf die Gestaltung des israelitischen Gottesdienstes und Rechtes meist übertrieben worden ist. Ein großer Teil der Thora setzt auch den Aufenthalt Israels in der Wüste voraus und ist nicht one weiteres auf die Landesverhältnisse Palästinas übertragbar. Nirgends wird auf verwickeltere Lebensgestaltungen, wie die spätere Kultur sie mit sich brachte, Rücksicht genommen. Es ist ein einfaches, Viehzucht und Ackerbau treibendes Volk, das die Thora im Auge hat (vgl. z. B. 2 Mos. 21 u. 22), dazu ein noch ungeschliffenes Volk, dessen Roheit durch strenges und abschreckendes Strafverfaren niedergehalten werden muss (vgl. 2 Mos. 21, 24 f.); der Glaube ist aber noch ein kindlicher, vom Zweifel nicht angefochtener, daher auch die Gottesurteile nicht mangeln (vgl. 4 Mos. 5, 11 ff.). Das Gesetz enthält küne Bestimmungen, die nicht als Gewonheitsrecht aus praktischen Verhältnissen erwachsen sein können, sondern auf eine Zeit hoher idealer Begeisterung und unbegrenzter Autorität des Gesetzgebers hinweisen (vgl. das Gebot völliger Ausrottung der Kanaaniter, Sabbat, Sabbatjar, Jobeljar). Anderseits ist die Thora, wie sie vorliegt, nicht aus einem Guß entstanden, so wenig als die pentateuchische Geschichtschreibung. Es fehlt nicht an Abänderungen und Novellen, die zum teil erst in nachmosaischer Zeit entstanden sein können. Z. B. das Königsgesetz 5 Mos. 17, 14 ff. war offenbar zur Zeit Samuels, 1 Sam. 8, noch nicht vorhanden, sondern scheint (1 Sam. 10, 25) von diesem geschrieben. (Vgl. P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872.) Wir werden so darauf gefürt, dass nicht nur mündliche Überlieferung aus mosaischer Zeit später zur Aufzeichnung und jetzigen Redaktion gelangte, sondern auch prophetische Gottesmänner, die im Geiste des Herrn Gesetze verkündeten, dieselben dem Gesetzbuch Moses, da es kein anderes gab, einverleibten, sodass sie fortan unter dessen Namen figurirten. Allein der Grundstock der pentateuchischen Thora ist nichtsdestoweniger mosaisch. Wir rechnen dahin vor allem den Dekalog, dessen mosaische Abkunft am besten bezeugt ist und nicht angefochten werden sollte. Wol steht die spätere Geschichte des Volkes mit dem Bilderverbot in Widerspruch, allein dies beweist nur, dass der erste Rückfall 2 Mos. 32 nicht der letzte geblieben ist. Zu den Pfeilern der mosaischen Gottesanschauung gehört die Unabbildbarkeit Jahves (siehe Bredenkamp a. a. O. S. 51 ff.). Nur ist zuzugeben, dass die Motivirungen der einzelnen Gebote nicht auf den Steintafeln gestanden haben, sodass sie in der Überlieferung variiren konnten, wie 2 Mos. 20, 10 ff. und 5 Mos. 5, 14, was nicht ausschließt, dass diese beiden Begründungen auf Mose zurückgehen. Der Dekalog steht aber an der Spitze des „Bundesbuches", welches in mancher Hinsicht besonders altertümlich und nach demselben Zalenschema gebildet ist. Vgl. über letzteres, was auf Moses Anordnung, vielleicht auf ägyptische Gewonheit zurückweist, Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuchs 1840. Das Bundesbuch wird gegenwärtig ziemlich allgemein als der älteste Teil der Thora anerkannt. Mit ihm stimmt in vielen Stücken das Deuteronomium näher überein als der Rest der in Exodus, Leviticus, Numeri enthaltenen Gesetze. Wir zweifeln nicht daran, dass die mosaische Überlieferung eine paränetische Widerholung des Gesetzes im Gefilde Moabs erzälte, wenn wir auch das Deuteronomium, wie es jetzt vorliegt, aus späterer Zeit ableiten müssen. Im Geist und in den Gedanken geht auch diese Thora über Mose nicht hinaus. Die noch übrige elohistische Gesetzgebung, welche mehr priesterlichen als prophetischen Charakter trägt, mag nach neuerer Annahme spät redigirt worden sein — sie enthält doch ihrem Hauptbestande nach mosaisches Recht. Gerade hier ist die Altertümlichkeit, wie Bleek (Einl. ins A. T., 4. A., S. 28 ff.) nachgewiesen hat, zum teil der Art, dass die Entstehung in nachmosaischer Zeit zu Absurditäten fürt. Die Behauptung, in der den Propheten als mosaisch bekannten Thora können keine Opferordnungen und kultischen Gesetze gestanden haben, beruht, wie früher bemerkt, auf irriger Auffassung der prophetischen Polemik (siehe Bredenkamp, S. 55—202). Selbst Reuß (Geschichte I, 80) gesteht zu: „Ihm (Mose) gehört zweifelsone die Regel und Ordnung des Got-

tesdienstes, wie sie nachmals in Israel bestand". Wir glauben, besonnene Kritik wird zu dem Ergebnis zurückkehren, dass auch die Gestaltung des Kultus, wie sie in den mittleren Büchern des Pentateuchs gegeben wird, auf Mose sich zurückfürt. Er hat die Bundeslade in ihrem heiligen Zelt gestiftet, den Stamm Levi als Priesterstamm eingesetzt, doch mit Auszeichnung einer Familie dieses Stammes, nämlich des Hauses Aaron, und die Art der Anbetung, beziehungsweise des Opfers im wesentlichen festgesetzt, wobei ja manches durch mündliche und flüssige Überlieferung fortgepflanzt werden konnte. Siehe die Artt. „Bundeslade" Bd. II, S. 794, „Stiftshütte", „Levi" Bd. VIII, S. 616, „Opfer". In Bezug auf die Quellenfrage verweisen wir auf den Art. „Pentateuch".

Aber auch als Anfänger der israelitischen Geschichtschreibung wird Mose von der Überlieferung gewiss nicht one Grund bezeichnet. Zwar kann die gesamte Erzälung seines Lebens und Wirkens, wie sie im Pentateuch vorliegt, nicht von ihm sein. Auch von der Gesetzgebung wird nur zum kleineren Teil ausdrücklich gesagt, Mose habe sie aufgezeichnet (so vom Bundesbuch 2 Mos. 24, 3 f.; speziell vom Dekalog 2 Mos. 34, 27 und von der Thora des Deuteronomiums 31, 9, wo es cum grano salis zu verstehen ist); vollends als historische Aufzeichnungen Moses werden nur die Amalekiterschlacht 2 Mos. 17, 14 und das Stationenverzeichnis 4 Mos. 33, 2 ausdrücklich namhaft gemacht. Allein gerade solche altertümliche Stücke wie das letztere sprechen dafür, dass Mose auch Geschichtliches aufzeichnete, zumal wir außer dem Lied am Meer auch 4 Mos. 21 drei Lieder finden, deren Herkunft aus dieser Zeit sich gar nicht bestreiten lässt (vgl. Bleeks Einl., 4 A., S. 36 f.). Die von Reuß gegen mosaische Aufzeichnungen geltend gemachten Bedenken, dass sich die Israeliten die Sprache des Pentateuchs erst in Kanaan können angeeignet haben (Gesch. I, S. 53) und Mose schwerlich ein Alphabet zur Verfügung gehabt (S. 90), sind unbegründet. Die Sprache Kanaans redeten die Israeliten auch in Ägypten, nachdem ihre Vorfaren sie in jenem Lande sich zu eigen gemacht hatten. Und dort in Ägypten fehlte es auch nicht an phönizischen und semitischen Ansiedlern, die das aus der ägyptischen (hieratischen) Schrift abgeleitete (phönizische) Alphabet den Israeliten vermittelten. Als überlieferte Mosaica betrachten wir, obwol sie von der Kritik stark angefochten sind, auch die Sprüche des Segens Moses, 5 Mos. 33 (siehe darüber K. H. Graf, Der Segen Moses, 1857, und Wilh. Volck, Der Segen Moses, 1873), dessen Eingang V. 1—5 (siehe bes. V. 4) eine spätere Hand zeigt, von der auch die Sprüche zusammengeordnet sind; ebenso das Lied Moses (5 Mos. 32), den Schwanengesang des greisen Volksfürers, worin er, der sein Volk so gut kannte wie seinen Gott, das prophetische Programm der Geschichte desselben aufgestellt hat. Dieses Lied berürt sich auch sprachlich und sachlich unverkennbar mit Psalm 90, der nach bestimmter Tradition als „Gebet Moses des Mannes Gottes" bezeichnet ist und auch an 2 Mos. 15 Anklänge aufweist. (Vgl. zum Lied Moses Guil. Volck, Mosis canticum cygneum, 1861; A. H. H. Kamphausen, Das Lied Moses, 1862, und Delitzsch's Psalmencommentar zu Psalm 90.)

Als Mittler des alten Bundes nimmt Mose auch im Neuen Testament eine einzigartige Stellung ein, nicht nur als oberste Autorität der Juden, zumal der gesetzesstrengen Pharisäer (vgl. z. B. Joh. 5, 45; 8, 5 u. s. w.), sondern auch bei Christo und den Aposteln. Dass er zu dieser Zeit allgemein als Verfasser des Pentateuchs galt (Luk. 24, 44; Marc. 12, 26), ist dabei nicht das wesentliche, wol aber seine theologische Bedeutung als des Stifters der alttestamentlichen Gottesherrschaft unter dem Gesetz, dessen Mittler er ist. In Mose personifizirt sich der ganze alte Bund einerseits nach seiner positiven, den neuen vorbereitenden Bedeutung (Joh. 5, 45 f.), anderseits nach seiner vorübergehenden unvollkommenen Gestalt (vgl. Matth. 19, 8 das accommodirte im Gegensatz zum vollkommenen Gebot; 2 Kor. 3, 7 die Herrlichkeit des tötenden Buchstabens im Gegensatz zum lebendigmachenden Geiste; Gal. 3, 19 das durch menschliche Vermittlung gegebene Gesetz im Gegensatz zur unmittelbaren Gottesoffenbarung). Mose erscheint zum teil neben den Propheten als der Gesetzgeber (Luk. 16, 29), speziell neben Elia Matth. 17, 3, zum teil vertritt er den gesamten alten Bund,

in welchem ja das Gesetz vorherrscht, im Gegensatz zum neuen. Das Gesetz ward durch Mose gegeben, die Gnade und die Warheit aber ist durch Jesum Christum geworden, Joh. 1, 17.

Die Litteratur haben wir, so weit sie zu einzelnen Abschnitten gehört, dort berücksichtigt. Wir füren hier noch auf, indem wir auf die Angaben älterer Schriften in Winers Realwörterb. Art. Moses und Reuß (s. unten) S. 69 verweisen: G. A. Schumann, Vita Mosis I, 1826; H. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II, 1855; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3 A., II, 1865; F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, S. 52 ff.; Kuenen, De godsdienst van Israel, 1869; E. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes, II, 1, 1870; Derselbe, Die Bücher Mose und Ägypten, 1841; A. Köhler, Lehrb. der Bibl. Gesch. A. T. I, 1875, S. 167 ff.; L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel, I, 1876, S. 67 ff.; E. Reuß, Die Geschichte der heil. Schriften A.T. I, 1881, bes. S. 51—95; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel (in W. Onckens Allg. Gesch.) 1881. Vgl. auch M. Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. I und G. Maspero, Geschichte der morgenländ. Völker im Alterthum, deutsch von Pietschmann, 1877. Ferner G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2 A., 1881; E. H. Palmer, Der Schauplatz der 40järigen Wüstenwanderung Israels, deutsch 1876; H. Brugsch-Bey, L'Exode et les monuments Egyptiens, 1875; vgl. desselben Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, deutsch 1877; E. Hoffmeister, k. k. Major, Moses und Josua, eine kriegshistorische Studie, 1878; F. J. Lauth, Moses der Ebräer, 1868; Derselbe, DMZ. XXV, 142 ff., 1871; Derselbe, Moses Hosarsyphos, 1879; Derselbe, Aus Ägyptens Vorzeit, 1881. Vgl. auch die Kommentare zum Pentateuch von Keil und Dillmann zu Exodus und Leviticus, 1880, und die Artt. Mose in Winers Realwörterb., in Schenkels Bibellexikon, in Riehms Handwörterbuch S. 1019 ff. (von Diestel) und (über die jüdische Auffassung Mose's und seiner Geschichte) in J. Hamburgers Real-Encyklopädie des Judenthums, 1874, I, S. 768 ff. Über die mosaische Gesetzgebung siehe die Handbücher der hebräischen Archäologie und J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, 2 A., 1775; J. L. Saalschütz, Das mosaische Recht, 2. A., 1853; J. Schnell, Das israelitische Recht, 1853; F. E. Kübel, Die sociale und volkswirthschaftliche Gesetzgebung des A. T.'s, 1870. Zur Kritik der Quellen siehe die alttestamentlichen Einleitungen, z. B. von de Wette, Stähelin, Bleek; E. Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, 1840; E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854; Jul. Fürst, Geschichte der biblischen Litteratur, Bd. I, 1867; Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T.'s, 1869; P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872; neuerdings besonders J. Wellhausen, Geschichte Israels I, 1878. Vgl. dagegen die Bd. VII, S. 172 f. aufgezälten Schriften und außerdem Dillmann a. a. O.; Franz Delitzsch, Pentateuchkritische Studien in Luthardts Zeitschrift, 1880; R. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage in den Theolog. Studien aus Württemberg, 1881; C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik, 1881. — Über die theologische Bedeutung Mose's und des Mosaismus siehe die Handbücher der bibl. Theologie von Ohler, Schultz u. s. w.

v. Orelli.

Moses Chorenensis mit dem Beinamen des Vaters der Dichter oder Gelehrten, gebürtig aus Chorni, einer ziemlich bedeutenden Ortschaft der Provinz Taron (Daron), einer der jüngeren Schüler von Sahak und Mesrop, aber der bekannteste unter ihnen, war der Schwesterson Mesrops, und warscheinlich zu Anfang des 5. Jarhunderts geboren.

Nachdem Sahak und Mesrop erst allein und dann mit Hilfe ihrer Schüler die Übersetzung der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments vollendet hatten, fülten sie, dass dieselbe noch an vielen Stellen mangelhaft sei. Sie waren zweifelhaft über das richtige Verständnis ganzer Sätze und einzelner Ausdrücke, und beschlossen daher, eine Anzal ihrer fähigsten Schüler zu weiterer Ausbildung teils nach Alexandrien, teils nach Athen zu senden, welche die beiden damaligen Hauptsitze griechischer Gelehrsamkeit waren. Unter diesen war auch Moses Cho-

renensis. Sie wendeten sich zuerst nach Edessa und von da nach Jerusalem, wo sie eine Zeit lang verweilten, um die palästinensische Landessprache kennen zu lernen. Hier trennten sie sich; ein Teil von ihnen ging nach Athen, der andere aber, dem sich Moses Chor. anschloss, nach Alexandrien. Sie erfreuten sich dort wärend eines 7järigen Aufenthaltes des Unterrichts eines großen Philosophen, welchen Moses einen neuen Plato nennt. Die Mechitharisten sind der Ansicht, dass er damit den Kirchenvater Cyrillus Alex. bezeichne. Nachdem sie hier ihre Studien beendet hatten, schifften sie sich ein, um sich in Athen mit ihren dortigen Mitschülern zu vereinigen. Durch ungünstige Winde an die italienische Küste verschlagen, benutzten sie diesen Unfall zu einer Reise nach Rom, wo sie nur kurze Zeit sich aufhielten, und reisten von da nach Athen. Hier brachten sie die Winterzeit zu, schifften sich darauf nach Konstantinopel ein, und kehrten von da in ihr Vaterland zurück, wo sie erst nach dem Tode ihrer beiden Lehrer eintrafen.

Nach dem Tode seines älteren Mitschülers Eznik erhielt Moses Choren. das von diesem verwaltete Bistum von Bagrevand und benutzte diese Stellung, um durch Lehre und Beispiel nach allen Seiten hin segensreich zu wirken, musste aber warscheinlich zwischen den Jaren 460—470 unter der Regierung des Perserkönigs Perozes, als Armenien bis auf wenige feste Plätze, in denen sich einige Große noch verschanzt hielten, unterjocht war, und Tausende teils aus Furcht, teils um irdische Güter und Würden zu erlangen, das Christentum verleugnend, sich zu dem Feuerdienst bekannten, mit Eliseus und den anderen noch übrigen Schülern von Sahak und Mesrop, sowie den wenigen Gläubigen, die sich zu ihnen hielten, sich in die Einsamkeit und Verborgenheit zurückziehen. Hier war es one Zweifel, wo er die meisten seiner Schriften, durch welche er sich hauptsächlich berühmt gemacht hat, verfasste.

Bis in sein hohes Greisenalter — er soll nach Thomas Arzeruni, einem Schriftsteller des 9. und 10. Jarh., ein Alter von 120 Jaren erreicht haben — war er, wie er selbst schreibt, mit Übersetzungen beschäftigt, und die Mechitharisten wollen ihm von den noch vorhandenen (und gedruckten) Übersetzungen die der Chronik des Eusebius und der Biographie Alexanders des Großen zuschreiben. Da aber von keiner der vielen Übersetzungen, welche im Laufe des 5. Jarhunderts von den Schülern Sahaks und Mesrops, die deshalb auch den Namen der „Interpreten“ κατ᾽ ἐξοχήν erhielten, deren Verfasser mit Sicherheit angegeben werden kann, so beruhen diese Annahmen auf bloßen Konjekturen.

Sicherer ist es, dass er selbst als Schriftsteller auftrat, und unter seinen noch übrigen Werken ist das wichtigste und bekannteste seine „Geschichte der Armenier“. Er schrieb dieses Werk auf Veranlassung des byzantinischen Fürsten Sahak, welcher im J. 481 von Seiten der Armenier zum Marzpan (Markgrafen) von Armenien ernannt wurde, aber schon im folgenden Jare im Kampfe gegen die Perser blieb. Es ist in drei Bücher geteilt, von denen das erste die Urgeschichte enthält und bis zu der Gründung der Dynastie der Arsaciden in Armenien, d. h. bis zu dem Jare 149 v. Chr. geht. Das zweite Buch beginnt mit dem ersten Regenten dieser Dynastie, Walarschack I., und erzält die Begebenheiten bloß bis zu dem Tode des Königs Terdat (Tiridates), 342 n. Chr., und das dritte Buch enthält die Fortsetzung der Geschichte bis zu dem Tode seiner beiden Lehrer Sahak und Mesrop, d. i. bis zu dem Jar 441 n. Chr. Der Ruf des Moses als unparteiischer und selbst kritischer Geschichtschreiber hat in der letzten Zeit sehr gelitten durch die genauen Untersuchungen, die A. v. Gutschmid (s. Berichte und Verhandlungen der K. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. 1876 S. 1—43) über die angeblich von ihm benützten Quellen angestellt hat. Als Gewärsmänner für die ältere Geschichte Armeniens citirt Moses eine Anzal griechischer Schriftsteller, die zum großen Teil sonst unbekannt sind. Es hat sich nun gezeigt, dass er diejenigen Schriftsteller, welche wir noch besitzen, wie Josephus, Eusebius ungenau citirt und interpolirt, ein Teil der angeblich von ihm benützten Quellen ist offenbar erfunden. Das Geschichtswerk des Moses ist eine Tendenzarbeit, es galt die Sagengeschichte Armeniens aus ihrem natürlichen Zusammenhange mit dem persischen Sagenkreise loszureißen und ihr dafür eine grie-

chische oder jüdische Grundlage zu geben. Gleichwol sind die armenischen Sagen im ganzen treu erzält, da sie im Lande allgemein bekannt waren und Fälschung in denselben keinen Glauben gefunden hätte. In der Geschichte der Parther hat Moses einige gute Quellen gehabt, mangelhafter ist er über die Geschichte der Sasaniden, am schlechtesten über die der römischen Kaiser unterrichtet, auch ist sein chronologisches System verfehlt. Das Ganze schließt mit einer Art von Elegie über den Untergang der Dynastie der Arsaciden und der Nachkommen Gregors des Erleuchters auf dem Patriarchenstule von Armenien. Ein viertes Buch, welches die Geschichte bis auf den Kaiser Zeno weiter fortfürte, und von dem genannten Schriftsteller Thomas Arzeruni erwänt wird, ist verloren gegangen. Man hat zwar geglaubt, dass es in der Bibliothek des Patriarchats von Jerusalem sich noch finde; aber diese Annahme beruht, wie ich mich aus eigener Anschauung des fraglichen Manuskripts überzeugt habe, auf einer irrigen Unterschrift.

Ein zweites Werk ist das „Buch der Chrien“, ein Lehrbuch der Rhetorik, geschrieben für einen seiner Schüler Namens Theodorus, welches teils Musterstücke von ihm selbst, teils von anderen enthält, und darunter auch einzelne Citate aus verloren gegangenen griechischen Schriften. Es ist in zehn Bücher geteilt, und stimmt in vielen Stücken mit dem Werke des Theon von Alexandrien, sowie mit den Progymnasmata des Sophisten Libanius überein.

Interessant ist auch ein drittes Werk von ihm, ein Kompendium der Geographie. Da man in demselben einige Namen gefunden hat, wie die der Slaven und Russen, welche sonst erst in späteren Zeiten erwänt werden, so hat man geglaubt, dass es einen anderen, jüngeren Schriftsteller zum Verfasser haben müsse. Allein leicht konnten diese Namen durch die Abschreiber zugefügt werden, und dann ist es auch fraglich, ob sie wirklich erst in so später Zeit bekannt geworden sind. Wenigstens habe ich mich aus einer lateinischen Inschrift von Mehadia, welches an der unteren Donau liegt, überzeugt, dass dort schon zu der Zeit des Kaisers Antoninus Pius eine slavische Niederlassung war. Wenn aber diese sich dort fand, warum sollte nicht auch der Name „Slaven“ schon in jener Zeit, also lange vor Moses Chor., den Römern bekannt gewesen sein? Was den Namen der Russen anlangt, so habe ich diesen in einem Codex, den ich in Bagdad zu vergleichen Gelegenheit hatte, nicht gefunden, und überhaupt scheinen die Namen von den unwissenden Abschreibern dieses Werkes vielfach korrumpirt worden zu sein.

Sahak, der Fürst der Arzerunier, bat Moses Chor. in einem noch vorhandenen Briefe, aus welchem hervorgeht, dass er dessen Geschichtswerk schon gelesen hatte, um Auskunft über die Geschichte des Bildnisses der Jungfrau Maria, welches in einem Kloster Armeniens aufbewart wurde. M. Ch. willfarte ihm in einem ausfürlichen Schreiben, worin er ihm mitteilte, wie dasselbe entstanden und durch den Apostel Bartholomäus nach Armenien gekommen sei.

Außer diesem ist noch vorhanden von ihm eine Erzälung von der Flucht der heiligen Hripsime und ihrer Gefärtinnen aus einem römischen Kloster nach Armenien, und eine Lobrede auf dieselbe, zu ihrem Feste geschrieben, sowie eine andere auf die Verklärung Christi.

Außer zalreichen Hymnen, welche noch heute in der armenischen Kirche gesungen werden, und in ihren Liederbüchern sich finden, schrieb Moses Ch. noch grammatische Bemerkungen, und endlich wird ihm auch eine Erläuterung der armenischen Liturgie beigelegt; von beiden sind aber nur noch einzelne Fragmente vorhanden.

Die Werke des Moses Chor. sind öfter gedruckt worden. Zuerst erschien seine Geographie in Marseille 1683, dann seine Geschichte zu Amsterdam, 1695, von welcher Heinr. Brenner, ein Schwede, mit Hilfe eines italienischen Missionars in Ispahan, Namens Giovanni Bartolomeo di St. Giacinto, im J. 1723 einen Auszug herausgab. Im J. 1736 erschien zu London die Ausgabe der beiden Brüder Whiston, welche die Geschichte und Geographie mit lateinischer Übersetzung enthält. Im Jare 1752 wurden beide Werke zu Venedig gedruckt. Die Rhetorik des Moses Ch. gab Joh. Zohrab mit vielen gelehrten und erläuternden An-

merkungen 1796 zu Venedig heraus, und die Geographie mit französischer Übersetzung und Kommentar St. Martin 1819 zu Paris. Im Jare 1827 erschien zu Venedig eine niedliche Ausgabe der Geschichte mit den Varianten von fünf Handschriften, 1836 dieselbe ebendaselbst mit französischer Übersetzung in zwei Bänden von Le Vaillant de Florival, welche 1849 neu aufgelegt wurde. In demselben Jare wurde ebenfalls zu Venedig die italienische Übersetzung der Geschichte als erster Band der Collana degli Storici Armeni herausgegeben, und endlich erschien zu Venedig 1843 eine Gesamtausgabe seiner Werke mit Angabe der Varianten nach verschiedenen Handschriften, wobei nur die Hymnen und Fragmente nicht mit aufgenommen sind. Eine russische Übersetzung der Geschichte von N. Emin erschien 1858 in Moskau, eine zweite französische findet sich in V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie (Paris 1867—69) T. II p. 47—145. **(Petermann †) v. Spiegel.**

Mosheim, Johann Lorenz (von), lutherischer Theologe zu Kiel, Helmstädt und Göttingen, ist zu Lübeck am Ende des 17. Jarhunderts, 1693 oder 1694 oder noch später, am 9. Oktober geboren. Zerstreuungen auf der Schule zu Lübeck, wo ein Konrektor Namens Goldel ihn zum Versmachen anleitete, und darauf noch mehrere Jare auf holsteinischen Gütern, wo er sich aus Not umhertreiben muſste, scheinen für den talentvollen Knaben nur zu Gelegenheiten vielseitigster Anregung und Entwickelung geworden zu sein. Kaum war er dann auf der Universität Kiel angekommen, als er schon 1716 sich als deutscher und lateinischer Schriftsteller zu versuchen anfing, und bald zog er dadurch die Aufmerksamkeit nicht nur seiner Lehrer in Kiel, sondern auch schon die von Männern wie Leibnitz und Buddeus auf sich *). Im Jare 1718 wurde er Magister, 1719 Assessor in der philosophischen Fakultät, lehrte Logik und Metaphysik und erregte vornehmlich durch seine Predigten, welche er für seinen Lehrer und nachherigen Schwiegervater Zum Felde übernahm, große Bewunderung.

Die Zal seiner Schriften, darunter die vindiciae antiquae Christianorum disciplinae gegen Toland, Kiel 1720, die observationes sacrae, Amsterdam 1721, welche er dem Herzoge und der Herzogin von Braunschweig zueignete, war schon ansehnlich genug, um im Jare 1723 seine Berufung zum ordentlichen Professor der Theologie nach Helmstädt zu rechtfertigen; allein der herzogliche Hof zu Wolfenbüttel hatte bei der die braunschweigische Gesamtuniversität mitregierenden hanöverischen Regierung ebenso wie in Helmstädt selbst viel Widerstand zu überwinden, bis Mosheim wirklich in die Fakultät aufgenommen wurde **). Wie schnell sich dann hier seine äußere Lage weiter verbesserte, beschreibt Mosheim selbst in einem Briefe vom Jare 1735 an Gerlach Ad. v. Münchhausen, den Begründer der Universität Göttingen ***): „Ich habe wirklich Sitz und Stimme im Consistorio, ich dirigire wirklich alle Schulsachen (seit 1729, wo Fabricius starb), ich bin zum Abte zweier Klöster (Marienthal seit 1726 und Michaelstein seit 1727) konsekrirt; kraft dieser Würde habe ich 1) die erste Stelle, Sitz und Stimme unter den Ständen sowol des wolfenbüttelschen als des blankenburgischen Fürstentums, 2) eine gewisse Regierung, bei der ich sehr viel Gutes tun kann, wenn ich will, 3) die freie Besetzung des Konvents in beiden Klöstern, 4) die iura patronatus bei zehn Kirchen und Schulen, 5) Postfreiheit, 6) vollkommene Befreiung im ganzen Lande von Allem, was nur ein Onus heißen kann" u. s. f.; „meine Tochter ist mit einer Präbende versehen, den Sönen der Prälaten sind gewisse Benefizien bei der Landschaft ausgesetzt, die nicht klein"; „in Zeiten, da die Arbeiten aufhören, kann ich mich in meine Klöster begeben, wo ich Garten und Bibliothek finde, und meine Seele wider ermuntern", nicht zu gedenken, „daſs ein hiesiger Abt sehr viele Nebengefälle von Lehen, Reise- und Diätgeldern zu genießen habe, und dabei für Korn, Holz, Schlachtvieh, Unterhaltung seiner Pferde

*) Lücke, narratio de Moshemio, S. 17.
**) Vgl. Hall. Allg. Lit.-Ztg. 1837, Nr. 206, S. 429—432.
***) Rößler, Gründung der Universität Göttingen, 1855, S. 174—177.

und Wagen, Fische und andere Dinge nichts zu sorgen habe und daher um teure und wolfeile Zeit sich gar nicht bekümmern dürfe". Darum und weil er unterm 4. März 1726 einen Revers unterschrieben hatte, dass er bei der Juliusuniversität bleiben wolle, fand Mosheim es damals noch unmöglich, den widerholten dringenden Aufforderungen Münchhausens nachzugeben, dass er sich als erster Professor der Theologie auf die neue Universität Göttingen berufen lassen möge. Und wie unter Herzog August Wilhelm († 1731), so wurde er auch unter dessen Bruder Ludwig Rudolf und dessen Nachfolger Ferdinand Albrecht (beide † 1735) begünstigt und geehrt, und noch im Jare 1735 verweigerte ihm der letzte die Zurückgabe des seinem Vorgänger ausgestellten Reverses, unter neuen Verheißungen, wie man auf seine Verbesserung bedacht sein wolle *). So blieb er denn die 24 besten Jare seines Lebens in Helmstädt, immer mehr er allein die Säule und Stütze der Universität, welche durch die Stiftung Göttingens eigentlich schon ihrem Untergange entgegenging.

Dennoch entschloss er sich noch spät, 1747, nach Göttingen zu gehen. Nach dem Vertrauen, welches ihm Münchhausen vor und nach der Stiftung dieser Universität erwiesen hatte, war dieselbe zum teil auch Mosheims eigene Schöpfung; er hatte die Statuten der theologischen Fakultät entworfen, er hatte, als er früher selbst in dieselbe einzutreten abgelehnt hatte, gleichgesinnte Landsleute aus Schleswig-Holstein, Cruse und Oporinus, nachher auch Feuerlein dazu vorgeschlagen; nach seinem Rate war das Verhältnis der Theologen zu den kirchlichen Behörden, sowie zu den übrigen Fakultäten von Anfang her so bestimmt, dass es den einen nicht möglich blieb, die Arbeit und Freiheit der anderen durch auferlegten Zwang zu beschädigen; von ihm waren die Entwürfe zur Begründung einer Societät der Wissenschaften, wie sie durch Leibnitz in Berlin, und einer deutschen Sprachgesellschaft, wie sie in Leipzig bestand. Wärend man nun anfangs grundsätzlich einen Director der neuen Universität anzustellen unterlassen hatte, so machte man für Mosheim und nur für ihn, um ihn endlich in einer seiner würdigen Form noch zu gewinnen, jene Ausnahme durch Creirung einer Kanzlerstelle mit einer Anzal mehr von Ehrenrechten als Dienstverpflichtungen. Das neue Amt konnte ihm um so unbedenklicher übertragen werden, je gewisser es war, dass er, wie er war, sie nicht zu Anmaßung und Verletzungen anderer missbrauchen werde; auch beim Herzog Karl von Braunschweig ward es durchgesetzt, dass er Mosheim von seinem Versprechen entband, und so nahm dieser endlich die neue Würde an. Nur noch acht Jare lebte er in Göttingen, und wie viel Freiheit und Nachgiebigkeit er auch in seiner Stellung bewies, so war doch die neue Universität schon alt genug, um die Überordnung eines Kanzlers als Druck zu empfinden, und so wurde ihm noch so viel Verdruss bereitet, dass er sich wol mehrmals nach dem alten Helmstädt und dem früher gering geachteten „cistercienfischen Schmutz" seiner dortigen Klöster zurücksehnte und dass Münchhausen Mühe genug hatte, ihn zu begütigen und in Göttingen festzuhalten; es ist bezeichnend, dass die Kollegen besonders das empörend fanden, dass der Kanzler der Universität Göttingen bei akademischen Feierlichkeiten den Vorrang und Vortritt vor den dort studirenden Grafen haben sollte, und dass diese sich hierüber selbst in Hannover beschwerten, und dafür zwar eine Zurechtweisung erhielten, aber doch auch Mosheim veranlassten, bei den Festlichkeiten lieber zu Hause zu bleiben. Desto unermüdeter war er als Lehrer und Schriftsteller tätig bis zuletzt; auch heiterer Geselligkeit entzog er sich nicht, und gern (so beschreibt es Gesner) **) ließ man den beredten und feinen Erzäler dort allein reden, was ihm wegen seiner Harthörigkeit in den letzten Jaren auch selbst nicht unbequem war. Seine letzten schweren Leiden hat ein anderer Kollege, sein Arzt Richter, sein Jugendfreund schon von Kiel her, beschrieben ***). Er starb am 9. Sept. 1755.

---

*) Rößler S. 216, s. auch Hall. A. L.-Ztg. 1837, Nov., S. 435.
**) Biogr. acad. Gotting. Vol. 1, p. 13.
***) Ebendas. S. 15—21.

Mosheim war nicht nur der gelehrteste und am vielseitigsten gebildete lutherische Theologe seines Zeitalters, sondern auch einer der ersten deutschen Schriftsteller und Gelehrten seiner Zeit überhaupt. Nicht one Grund wurde er zum Präsidenten der deutschen Gesellschaft zu Leipzig gewält und Gottsched übergeordnet, denn sicher gab es damals Niemand, welcher so rein und mit so viel eleganter Leichtigkeit und ausdrucksvoller Feinheit und Durchsichtigkeit deutsch zu schreiben vermochte, als Mosheim, und wol niemals hat ein und derselbe Schriftsteller, welcher in diesem Maße der vorgefundenen deutschen Sprache Schwerfälligkeit abzustreifen und feinste Nüancirung des Ausdruckes anzueignen wußte, dieselben Eigenschaften mit gleicher Vollendung auch einer alten Sprache, der lateinischen, anzueignen und sie zu erschöpfender Bezeichnung auch der zusammengesetztesten modernen Verhältnisse zu zwingen vermocht. Mit einer ästhetischen Abhandlung: „Zufällige Gedanken von einigen Vorurteilen in der Poesie, besonders in der deutschen", hatte er 1716 seine schriftstellerische Laufban eröffnet, und stets blieb ihm die künstlerische Aufmerksamkeit auf die Form und die Freude an der Schönheit derselben.

Dieses auch durch frühe Bekanntschaft mit englischer, französischer und italienischer *) Litteratur in ihm entwickelte ästhetische Interesse zusammen mit einem damit verwandten, aber viel weiter gehenden Bedürfnis, über jeden geschichtlichen Stoff Urteil, lebendiges Reproduziren und Analysiren, besonders Aufsuchen des Gehaltvollen, also des Guten, darin ergehen zu lassen, fast nach seines Leibnitz **) Grundsatz: je n'ai pas l'esprit désapprobateur, — trug auch nicht wenig bei, ihm seine eigentümliche Stellung als Theolog zu geben. „Equidem", sagt er selbst ***), „quaecunque literis consignavi, eo unice exaravi consilio, ut pro viribus rem sacram iuvarem literariam, nec superstitioni minus resisterem, quae veram una cum sana ratione solidaque eruditione pietatem extinguere cupit, quam impiis eorum studiis occurrerem qui aut pietatem ab eruditione segregant, aut quod longe peius est religionem corruptae rationis imperio subiiciunt". Wie hier die letzten Worte sein Verhältnis zu Pietisten und Deisten bezeichnen, so die ersteren seine Abwendung von einer rohen, den Unfrieden mit Vernunft und Wissenschaft nicht scheuenden Rechtgläubigkeit. Wenn, wie er 1735 an Gottsched schreibt †), bei Auffindung eines ersten Theologen für Göttingen „die Hauptschwierigkeit diese war: er soll weder ein Pietist, noch gar zu orthodox sein", so passte, wie Münchhausen auch fand, Niemand besser, vielleicht Niemand anders, als Mosheim, für die erste Stelle einer Universität, welche durch maßvolles Trachten nach der rechten Mitte zwischen Extremen, und dabei durch jenes leibnitzische Nichttadeln und Nichtpolemisiren, jenes echt positive, lern- und wissbegierige Aufsuchen des Guten überall, groß werden sollte. Von den bekenntnistreuen Orthodoxen im Stil des 17. Jarhunderts unterschied ihn die Anerkennung, dass Feindschaft zwischen Theologie und sonstiger wissenschaftlicher Bildung Herabdrücken jener zu Roheit, Willkür und Aberglauben und Verderbnis für beide sei, die Forderung des Zusammenwirkens und der gegenseitigen Unterstützung aller erreichbaren Erkenntnismittel und darum auch der unverkümmerten Freiheit theologischer Forschung, ebenso der latitudinarische Widerwille gegen jede

*) Sechs umfangreiche italienische Werke über einzelne ital. Städte hat er noch in Kiel 1722 ff. für den großen Thesaurus antiquitatum Siciliae von Grävius und Burmann, Th. 9—13, ins Lateinische übersetzt. Notitia scriptorum Moshemii p. 20—24. Götten, Gelehrtes Europa, 1735, Th. 1, S. 728—730.

**) Institt. Hist. Eccl. 1755 p. 1029: „Hos superstitionis inter nos progressus (vorher ist von der Brüdergemeine die Rede) plurimi frangi nullo modo posse censuerunt quam philosophando. Igitur quae sub finem superioris saeculi negligi videbatur philosophia reducta non modo, verum etiam diligentissime a multis culta est. Placuit autem prae ceteris illa philosophandi forma, quam supra metaphysicam appellavimus. Hanc ingenio quod divinum nactus erat Godofr. Guil. Leibnitius egregie illustravit et aptius composuit" etc. Aber ein Wolfianer wollte Mosheim durchaus nicht sein.

***) Notitia scriptorum Moshemii, p. 5.

†) Danzel, Gottsched, Auszüge aus seinem Briefwechsel, S. 179.

theologische „Rabies“; von den Pietisten schied ihn eine gewisse Geistesfreiheit und Heiterkeit, die Schätzung weltlicher Wissenschaft und schöner Form und einer auf beide verwandten Mühe, auch ein wenig Eingenommenheit gegen den Eifer der Ungelehrten; von den Deisten das konservative Interesse für Erhaltung jeder von der Predigt des göttlichen Wortes ausgehenden heilsamen Wirkung; von den Wolfianern die eklektische Vielseitigkeit des Kenners der Geschichte der Philosophie aller Zeiten und besonders der des Altertums; von allen diesen Parteien aber die Scheu vor der Beschränktheit und Knechtschaft des Parteimannes und die erfarene Anerkennung des optimistischen, nicht schwarzsehenden Historikers, wie nicht etwa nur auf einem Wege und in einer Form Roheit überwunden, geistiges Leben emporgebracht, also christliches Leben verwirklicht und das Reich Gottes gefördert werden könne. So steht er, auch darin seinem Vorgänger Calixtus änlich, gemeinschaftloser den lutherischen Theologen, als den gelehrten Nichttheologen seiner Zeit gegenüber, auch weniger um jene als um diese und ihre Rekonziliirung nach ihrem Bedürfnis bemüht; darum hat er auch weniger unter jenen eine Schule gebildet, als bei diesen große Verehrung und Dankbarkeit für seine Verdienste um sie und für die ihrer Bildung gemachten Zugeständnisse gefunden.

Unter seinen zalreichen Schriften, von welchen er selbst ein beurteilendes und bisweilen berichtigendes Verzeichnis gegeben hat in der notitia scriptorum et dissertationum a Moshemio vel auspiciis eiusdem editorum, Helmstädt 1731, in 8°, welche sich aber nach diesem Jare noch beträchtlich vermehrt haben *), zeigen die historischen am meisten den Umfang seines Wissens und seines Überblicks im Großen, wie die Feinheit in Beobachtung und Reproduktion der speziellsten Unterschiede im einzelnen, die Freude an ihrer reichen und belehrenden Mannigfaltigkeit, und dabei eine der Warheit und der Schönheit zugleich dienende Kunst der stets knapp abgemessenen Zeichnung, der niemals überladenen und übertreibenden Verteilung von Licht und Schatten, nur immer doch mit mehr Vorliebe für jenes und mehr Milderung und Litotes für diesen. Seine allgemeine Bearbeitung des Ganzen der Kirchengeschichte erhielt ihren letzten Abschluss erst in seinem Todesjar 1755 **), vor welchem er mehrere Jare einer nochmaligen Durcharbeitung des ganzen Stoffes, besonders des Mittelalters, nach allen erreichbaren Quellen gewidmet hatte ***). Er war hier nahe daran, wie er in der Vorrede erklärt, die Umarbeitung auch bis zur Beseitigung der anfangs gewälten Sachordnung durchzufüren und eine Anordnung bloß nach der Zeitfolge eintreten zu lassen, aber auf den Rat anderer, welche vielleicht die alte Form zum akademischen Unterrichte für geeigneter hielten, enthielt er sich der anderen, welche ihn wol als die künstlerischere mehr anzog. Und nachdem die alte Kirchengeschichte stets für die Rechtgläubigen und gegen die Häretiker Partei genommen hatte, gerade zuletzt aber Arnold umgekehrt gegen jene und für diese, so war nun Mosheim schon durch die Stelle, an welcher er in die Geschichte dieser Wissenschaft eintrat, die Aufgabe angewiesen und leicht gemacht, die rechte Mitte der Unparteilichkeit zu suchen, zu welcher er auch schon onedies nach seiner ganzen Sinnesart und Bildung hinneigte. Noch besonders kam die letztere der Dogmengeschichte zugute; wenn in diese kein Weg sicherer hineinfürt, als durch das Studium der griechischen Philosophie hindurch, so war er hier vor anderen durch so umfassende Arbeiten vorbereitet, wie sie seiner bewunderten lateinischen Bearbeitung des intellectual system von Cudworth zugrunde liegen †); die Früchte hiervon haben sich

---

*) Vollständigere Verzeichnisse von Chr. Dav. Jani in dessen Bearbeitung von Nicerons Nachrichten von Gelehrten, Bd. 23, S. 476—496, in Meusels Lexikon der von 1750—1800 gestorbenen Schriftsteller, Bd. 8, S. 348—364; s. auch daselbst S. 179—183 und in der zweiten Quartausgabe der Mosheimischen Kirchengeschichte vom J. 1764.

**) Über die erste Ausg. der institutiones hist. eccl. vom Jare 1726 klagt er selbst in der notitia S. 69.

***) Institutt. H. E. 1755, praef. b. 2 et 3.

†) Ralph Cudworth (1617—1688), von Mosheim selbst zu den Platonikern und zu den latitudinarischen Theologen gerechnet (praefat. in system. intell., wo auch über Entstehung

in vielen seiner kleineren Schriften und Abhandlungen gezeigt *), aber für die Geschichte der älteren häretischen Systeme und deren einsichtsvolle Reproduktion am meisten in der größeren Bearbeitung der Kirchengeschichte, welche in der Schrift de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii, Helmstädt 1753, in 4°, von ihm angefangen, aber leider nicht weiter fortgefürt wurde. Eine Schule kirchenhistorischer Kunst hat er nicht zurückgelassen; gerade die nächsten nach ihm, Semler, W. Fr. Walch, hatten mehr nur in der Kenntnis und Beurteilung des Stoffes, als in der Darstellung desselben ihre Stärke; doch war Schröckh sein sehr verehrungsvoller Schüler.

Auch fast für alle übrigen theologischen Wissenschaften hat er Beiträge geliefert, nur der Bearbeitung alttestamentlicher Stoffe enthielt er sich fast ganz. Seine exegetischen Schriften über neutestamentliche Briefe sind noch aus seinem Nachlasse vermehrt; aus diesem sind auch erst seine Vorlesungen über theologische Encyklopädie, Dogmatik, Polemik, Kirchenrecht und Homiletik herausgegeben. Für die systematische Theologie ist seine Hauptschrift die deutsche Bearbeitung der „Sittenlehre der heil. Schrift", in den fünf Quartbänden, welche von ihm herrüren (Helmstädt 1735—1753, 3. Aufl. 1742 ff., Bd. 6—9 sind von Jos. Peter Miller hinzugefügt). In zwei Hauptteilen will er seinen Gegenstand durchfüren: 1) von der „inwendigen Heiligkeit der Seele, die ein Nachfolger Christi besitzen muß, und wie das von Natur verdorbene Herz gebessert und in die Gemeinschaft Gottes gezogen werden müsse"; 2) von der „äußerlichen Heiligkeit des Wandels, die das Gesetz des Herrn von einem Christen fordert" **). Dem ersten Teile sind die vier ersten Bände gewidmet, und zwar der erste der Beschreibung des menschlichen Verderbens, der zweite der Buße und die beiden folgenden des Gnadenstandes; der fünfte, welcher den zweiten Teil beginnt, gibt aber für diesen nur ein erstes Kapitel von den Pflichten gegen Gott. Seine große Bekanntschaft mit den Systemen der alten Philosophen, Kirchenlehrer und Häretiker wollte Mosheim bei dieser Schrift absichtlich zurückhalten und vergessen und dagegen nur durch Vertiefung in die Aussprüche der Schrift und die Beleuchtung derselben durch die Erfarungen des eigenen Herzens für sich und für viele Leser Erhebung suchen ***). Der Popularität, auf welche es dabei angelegt war, diente besonders seine schöne deutsche Sprache, so jedoch, dass er auch seine freieren Ergießungen stets durch eine strenge, fast homiletische Disposition jedes Paragraphen in Schranken hielt.

Dieselbe Sorgfalt zeichnete nun in noch höherem Grade seine Predigten aus, um deretwillen er am frühesten bemerkt und bewundert wurde, und durch welche er als viel beachtetes Muster auf die ganze deutsche Predigtweise in der Mitte des 18. Jarhunderts fortgewirkt hat. Die Zeitalter besonders in der neueren Geschichte der Homiletik pflegen so aufeinander zu folgen, dass, wenn zwischen Prediger und Gemeinde die Gemeinschaft in der Freude am Inhalt der Predigt abnimmt, alsdann mehr Mühe auf die Form gewandt wird, und dass, wo jene Freude und Gemeinsamkeit wider zunimmt, die Form wider gering geschätzt und vernachlässigt wird. So folgt auf die künstliche Homiletik des 17. Jarhunderts,

---

dieses Namens abgehandelt wird), stritt gegen Atheismus und Materialismus als sich selbst widersprechend und für eine überweltliche, immaterielle, bewusste, weise und gütige Weltursache schon als eine notwendige Voraussetzung zur Erklärung der in der Welt unverkennbaren Zwecke. So besonders in diesem von Mosheim übersetzten und kommentirten Werke: „Systema intellectuale huius universi, seu de veris naturae rerum Originibus" etc. Iena 1733, fol. Vgl. über M.'s Bearbeitung Gesner, Biogr. Gotting. p. 8, 9. Mosheim selbst, mit wie graziöser Bescheidenheit er sich auch sonst über seine eigenen Arbeiten äußert, nennt doch diese in der notitia S. 70 ein opus incredibili labore elucubratum.

*) Eine Sammlung derselben, dissertatt. ad hist. eccl. pertinentes, in 2 Bdn., 1731 und 1741. Einiges auch in Moshemii commentatt. ed. Miller, Hamburg 1751; dazu die Arbeiten über Origenes' Schrift gegen Celsus, über Servet, über J. Hales und die Dortrechter Synode, über Duräus, Arminius und viele Andere.

**) Sittenlehre Bd. 1, S. 69.

***) Vorrede zum 1. Bd.

welche der Gemeinde die für sie unerbauliche Scholastik und Polemik genießbar machen sollte, die christlichere pietistische Predigt mit ihrer Formlosigkeit, und so folgte, nachdem durch Deismus und Materialismus, Unglaube und französische Sitten wider die Gemeinsamkeit beschädigt und die Apologetik nötig geworden war, die Predigt Mosheims, mit Erfolg bemüht, durch alle Vorzüge praktischer Auswal des Stoffes, strenger und leicht übersichtlicher Anordnung und einer ciceronianisch leichten und bequemen Ausfürung in einer deutschen Sprache, wie sie außer ihm kein Mensch in Deutschland zu reden vermochte, ein wenig von oben herab die apologetische, mit den Gebildeten auch die übrigen nachziehende Wirkung auszuüben, deren es zur Zusammenhaltung und Herstellung einer größeren, nicht bloß pietistischen Gemeinde damals besonders bedurfte. Den durch das Vorbild zu Versailles mitbestimmten Kreisen, gegen welche Mosheim in zallosen Dedikationen seine Wolredenheit etwas zu überschwenglich verbraucht, sind auch vornehmlich seine Predigten zugedacht, und sofern es hier gerechtfertigt und wichtig war, diese Hörer nicht durch Strafpredigt vollends zu verscheuchen, sondern nach ihrer Empfänglichkeit nur erst wider zur Achtung vor dem Christentum, zum Festhalten desselben aus neuen ihnen faslichen Gründen pädagogisch heranzuziehen und fast zu überreden, leisteten sie gerade an dieser ihrer Stelle die besten Dienste. Diese Wirkung wird in der Nähe noch durch ausgezeichnete Gaben äußerer Beredsamkeit unterstützt gewesen sein, welche auch von Mosheims akademischem Vortrage durch Schüler wie Schröckh bezeugt wird *). Durch die zalreichen Ausgaben seiner Predigten aber **) und durch die nach Mosheims Tode herausgegebenen homiletischen Vorlesungen desselben hat Mosheims Predigtweise mit ihrer auf weithin durchgefürte Disposition und auf wolstilisirte Ausfürung verwandten Mühe lange fortgewirkt und ist freilich, bisweilen mit Trockenheit und Mikrologie verbunden, aber doch im ganzen eine viel heilsamere Zucht gewesen, als natürliche oder künstliche Selbstvernachlässigung, als ein selbstgefälliger Cynismus in der Form, welcher mit dem gesuchten Schein der Knechtsgestalt nicht auch ihren göttlichen Inhalt hatte.

Außer den angefürten Schriften vgl. Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, S. 128 ff. **Henke †.**

Mozarabische Perikopen. Was die von der evangelischen Theologie bisher sehr wenig beachtete kirchliche Schriftlesung der Mozaraber für eine innere Bedeutung habe, läſst sich schon aus der überaus feierlichen Art ermessen, womit sie laut der Satzungen des mozarabischen Missale vom J. 1500 in jedem Meßgottesdienste vollzogen wird. Bevor der Diakonus das Evangelium, welches hier wie überall die Spitze der Schriftlesung bildet, der Gemeinde verliest, bereitet er sich dazu erst durch Gebet um ein reines Herz und reine Lippen vor und erbittet sich den Segen des Bischofs. Dieser erteilt ihn in feierlicher Anrede, und nun schreitet der Diakonus zum Altar. Nach einer Beugung des Hauptes vor dem Evangelienbuch intonirt er: Laus tibi! worauf alles Volk mit den Worten einstimmt: Laus tibi Domine Iesu Christe rex aeternae gloriae! Darauf begibt er sich, das Evangelienbuch tragend, unter dem Vorantritt von Chordienern mit angezündeten Kerzen, nach dem Pulpitum und verkündet zunächst die Aufschrift der zu lesenden Perikope, etwa: Lectio sancti Evangelii secundum Matthaeum. Schon diese bloße Ankündigung soll zu Lob und Preis erwecken. Das Volk erwidert: Gloria tibi Domine! vernimmt samt Klerus und Bischof die Vorlesung flehend und bekräftigt seinen Glauben an den Inhalt desselben durch ein am Schluſs gesprochenes: Amen! Beim Zurückschreiten an den Altar übergibt der Diakonus das Buch offen einem anderen, der es dem Bischof zum Kusse reicht, welcher diesen Akt mit den Worten vollzieht: ave verbum divinum, reformatio virtutum et restitutio sanitatum!

*) Acta erud. 1756.

**) Sieben Bände „heil. Reden“ seit 1725; neue Auflagen noch 1757, 1765; dazu zalreiche Übersetzungen.

Von einer kirchlichen Schriftlesung, die unter solchen Gebräuchen geübt wird, darf man erwarten, dass sie, was Auswal und Stellung der einzelnen Perikopen anlangt, mit vorzüglicher Sorgfalt hergestellt sein werde. Und so ist es.

Das erste, was dem Kritiker auffällt, ist die Reichlichkeit, mit welcher die mozarabische Liturgie das Schriftwort in jedem Gottesdienste darbietet. Sie gibt jedesmal, nicht wie die griechische und römische nur zwei, sondern drei Lektionen: eine prophetische, eine apostolische und eine evangelische, und zwar nicht selten jede einzelne von ansehnlichem Umfang. Bekanntlich kommen auch im gallikanischen und altmailändischen Lektionar dreifache Lektionen vor, aber weder in jenem noch in diesem ist die Dreifachheit so grundsätzlich durchgefürt, wie in dem mozarabischen. Ja wärend der Fastenzeit, deren Messen sich dadurch von den übrigen unterscheiden, dass sie der, meist sehr schwunghaften Eingangsresponsorien entbehren, steigert sich diese Zal noch: es werden da je zwei Abschnitte des alten und je zwei des neuen Testamentes gelesen.

Bei der Auswal und Verteilung der einzelnen Stellen ist ein doppeltes Prinzip befolgt worden. Wo die Sonntage, Feste und Zeiten, die man mit Bibelstellen ausrüsten wollte, einen besonderen Charakter an sich trugen, indem ihre Feier einem besonderen Gegenstande galt, hat man Abschnitte gewält, die eben diesem verwandt erschienen, und daher kommt es, dass die gewälten Lesestücke in ganz änlicher Weise, wie die uns geläufigen Episteln und Evangelien des römischen Perikopensystems, in diesem Falle eine gewisse innere Verwandtschaft aufzeigen, ein Verhältnis, welches im einzelnen nachzuweisen hier nicht der Ort ist. Wo dies aber nicht stattfand, da hat man anstatt des liturgischen ein anderes Prinzip befolgt, welches man wol das Schriftprinzip nennen dürfte: man hat aus gewissen Büchern der Schrift, die man für die betreffenden Teile des Jares bestimmte, Stellen ausgehoben, die von besonderer Wichtigkeit zu sein schienen. So ist für die Zeit nach Epiphanias das Evangelium Lucä bestimmt, und es folgen hier die Abschnitte: vom zwölfjärigen Jesus (II, 42—52), von Jesu Auftreten in Nazareth (IV, 14—22), von seiner Verkündigung des Zeichens Jonä (XI, 19—42), von seiner Strafrede an die Pharisäer (XII, 10—31) und mehrere andere, ihrer Reihe im Evangelium nach, aufeinander. Für die Zeit nach Pfingsten ist, von Dom. II, post Pentec. an, das Evangelium Matthäi benutzt, dessen Abschnitte: von der ersten Jüngerberufung (IV, 18—25), vom Sturm auf dem Meer (VIII, 23—28), von einer Rede an die Pharisäer (XII, 30—50), vom Wunder an den Gergesenern (VIII, 28—IX, 9), vom Säemann (XIII, 3—23) und vom Unkraut (XIII, 24—43) in gleicher Weise aufeinander folgen, nur dass bei der dritten und vierten dieser Perikopen eine Umstellung der ursprünglichen Ordnung stattgefunden hat. Diesen evangelischen Auswalgruppen entspricht etwas Änliches in der Lesung der paulinischen Episteln. Neben den Abschnitten aus Lukas werden in der Epiphaniaszeit Stellen aus dem Römer- und dem ersten Korintherbrief gelesen, und diese Lesung wird in der Zeit nach Pfingsten neben jener des Ev. Matthäi, zwar vorkommenden Falls mit einigen Umstellungen, doch im ganzen unverkennbar nach der Ordnung der Schrift, fortgesetzt. Beide Prinzipien haben auch beim römischen System gewirkt, doch ist hier das erstere one Vergleich mächtiger gewesen, als das letztere in seiner Tätigkeit nur noch hier und da, besonders in der Epistelreihe der zweiten Jareshälfte, deutlich erkennbare. Von besonderem Belang ist es, dass sie sich im mozarabischen hier und da gegenseitig durchdrungen haben. Für die in der alten Kirche charakteristisch unterschiedenen Zeiten einerseits der Quadragesima, andererseits der großen Pentekoste finden sich ganze Bücher ausgewält, welche der Eigentümlichkeit derselben mehr als andere zu entsprechen schienen. Änlich wie im römischen System für die zwei letzten Wochen vor Ostern Stellen aus dem Evangelium Johannis ausgehoben sind, welche den Kampf des Unglaubens wider Jesum schildern, als Vorbereitung der Feier des Tages, wo Jesus äußerlich unterliegt, um, was Ostern und Pentekoste feiert, ewig zu siegen, sind hier von der ersten Fastenwoche an bis auf den Palmsonntag, mit Ausnahme des dem Matthäusevangelium entnommenen Stückes vom 40tägigen Fasten Jesu und seinem

Sieg über den Versucher, lauter Abschnitte gewält, welche dem Evangelium Johannis angehören und entweder jenen Kampf oder hervorragende Taten Christi, durch welche sein Triumph vorgebildet wird, darstellen. Neben ihnen her gehen Abschnitte aus den hier eintretenden katholischen Briefen: Jak. I, 13—22. II, 1—14. II, 14—23. III, 18—IV, 10 u. s. w., und was die berürten Doppellektionen aus dem alten Testament anlangt, so bestehen diese teils in Abschnitten der historischen Bücher: Gen. XXXI, 17—XXXII, 1; XLI, 1—46; Exod. II, 11—III, 15; XIII, 17—XIV, 14; Num. XXII, 2—XXIII, 11; Iudd. I, 1—27; XVI, 1—31; 1 Sam. I, 1—20 u. s. w., teils in Lehrstücken aus den lehrhaften, namentlich aus den Proverbien und dem Sirach, bei welchen indes mehr der Inhalt der einzelnen Stellen und seine Anpassung an die Zeit, als die Festhaltung ihrer biblischen Reihenfolge ins Auge gefaßt worden ist. Besonders tritt die Zusammenwirkung beider Prinzipien in der fünfzigtägigen Feierzeit nach Ostern ein. Zwar teilt das mozarabische Lektionar hier nicht oder wenigstens nicht ganz den trefflichen Vorzug des römischen Perikopensystems, welches für diese Zeit im Kontrast zu den evangelischen Lesestücken der vorhergehenden Wochen lauter Stellen des Ev. Johannis aufweist, die vom Siege Christi handeln. Dagegen hat es die Eigentümlichkeit der griechischen Kirche sich angeeignet, welche, wie schon Chrysostomus berichtet, in der Zeit nach Ostern dasjenige Buch des neuen Testamentes liest, in welchem die sprechendsten Beweise der Auferstehung des Herrn sich befinden, die Apostelgeschichte, und neben dieser ist nach Beschluss des vierten Konzils von Toledo die Apokalypse, die Schauung der ewigen Herrlichkeit Christi, als kirchliches Lesebuch wärend der großen Pentekoste aufgestellt worden.

Bei den Lektionarien der lateinischen Kirche im allgemeinen und so auch bei dem mozarabischen ist noch ein Moment zu beachten, welches sich dem ersten Blicke vielfach entzieht und daher kaum noch zur Sprache gebracht worden ist: die liturgische Behandlung der Lesestücke im einzelnen. Nicht überall nämlich sind diese dem biblischen Text rein, wie sie sind, enthoben, sondern erscheinen hier und da, und zwar nicht weniger in ihrer Mitte, als am Anfang und Schluss gegen ihr Original verändert. Ein Vortakt vor den Evangelien: „Illo in tempore", oder vor den Episteln: „Fratres", oder vor der alttestamentlichen Prophetie, wenn sie aus den Lehrbüchern entnommen ist: „Fili", will nichts besagen; wenig auch das vor den apokalyptischen vielfach vorkommende, dem Text nicht angehörige: „Ego Iohannes fui in spiritu et vidi" oder „audivi". Von Belang aber ist es, wenn zur Abrundung eines Lesestücks etwas hinzugefügt wird, was dem Bibeltext fremd ist, wie am Sabb. sanct., wo hinter Jon. 4, 11 die Worte erscheinen: „sed parcam et miserebor eis, quia magnum est nomen meum"; oder wenn, damit die Lektion einen klaren, durch nichts aufgehaltenen Fortschritt zeige, schwierige Stellen einfach bei Seite gelassen werden, wie in der Prophetie an VII. p. Pent. Ier. XXII, 13—XXIII, 5, welche der Verse XXII, 18—30 vollständig ermangelt; oder wenn gar Umstellungen mit dem Texte vorgenommen sind, wie an VIII. p. Epiph., wo das prophetische Lesestück aus folgenden Bestandteilen besteht: Ier. XVII, 7—8. 5—6. 9—13. XIV, 8—21. XIV, 9, und also einem biblischen Cento nicht unänlich ist. Gewiss ist dieses Hinausgehen über die Grenzen der Freiheit in Behandlung des Bibelwortes das sprechende Warzeichen eines Kultus, in welchem die geglaubte Offenbarung Gottes in der Gegenwart einer höheren Achtung genoss, als die urkundliche der Vergangenheit.

Wie sämtliche Lektionarien, so hat das mozarabische seine eigentümliche Geschichte. Meist fällt diese mit der des mozarabischen Missale zusammen, indem es von allen Geschicken, die dieses betroffen haben, gleichmäßig berürt worden ist. Kamen in der spanischen Kirche neue Feste auf, so musste für entsprechende Meßformulare und damit auch für Lesestücke Sorge getragen werden. Dies fand z. B. mit dem in Spanien wärend des 14. Jarhunderts aufgekommenen Fronleichnamsfest statt, für welches sich im mozarabischen Missale ebenso genaue Angaben finden, wie für irgend eines der älteren Feste. Namentlich gehört hierher die vielleicht in eben jener Zeit vorgenommene Ausdehnung der Fastenzeit über den

Sonntag Quadragesima hinaus bis auf den früher nicht begangenen Aschermittwoch. Diese hat auf die Gestalt des Missale eine sichtliche Einwirkung geübt. Da nämlich jener Sonntag den Anfang der Fastenzeit bildete, so lag es nahe, für den nunmehrigen Beginn derselben die ihm eigentümliche Messe zu benutzen. Indem man dies tat, war man genötigt, eine neue Messe für den Sonntag Quadragesima zu beschaffen. Behufs dessen zog man die Messe des zweiten Sonntags herbei, nahm für den zweiten die des dritten, für den dritten die des fünften, und bildete für letzteren eine ganz neue Messe. Diese Änderungen muss man also, wenn man das mozarabische Lektionar in seiner echten Gestalt besitzen will, vor allem beseitigen. — Ein beklagenswerter Punkt in seiner Geschichte ist der, dass die Ausarbeitung des Missale nicht bis zu Ende gefürt worden ist. Nur für zwei Dritteile des Kirchenjares reicht es aus; für das letzte Dritteil, die Sonntage vom VII. p. Pentec. bis zum Ende des Monats Oktober, sind weder Gebetsformulare noch Lektionen bestimmt worden, ein sehr erheblicher Mangel, und zwar in Bezug auf die letzteren noch erheblicher, als in Bezug auf die ersteren, da die größte Eigentümlichkeit eines gewönlichen Sonntags eben in den zu seiner Ausrüstung dienenden Lektionen liegt. Hierin tut sich eine Verwandtschaft des mozarabischen Missale mit den Resten des gallikanischen kund, welches für die Sonntage nach Pfingsten gleichfalls wenig, ja noch weniger Sorge trägt, als jenes, und zugleich ein Zusammentreffen des mozarabischen Missale mit dem mozarabischen Breviarium, welches nur drei Sonntage nach Pfingsten zält. Die Geistlichen waren hiernach genötigt, für die nicht mit Messen ausgestatteten Sonntage das ihnen Nötige entweder dem für andere Tage und Zeiten bestimmten Stoff des Missale zu entlehnen oder es selbständig zu bilden, namentlich also die vorzutragenden Lesestücke selbst auszuheben. Bemerkt man freilich, mit welch großem Fleiß die vorhandenen zwei Dritteile des Missale ausgearbeitet sind, und wie misslich es dem selbst in seinen Missgriffen so sorgsamen Ordner erscheinen musste, in der Messfeier irgend welcher Teile des Jares Willkür eintreten zu lassen, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass der fehlende Teil des Missale im Laufe der Zeit verloren gegangen sein möge; woran sich denn die Hoffnung knüpfen darf, dass, wenn einmal Spanien zu wissenschaftlicher Theologie erwacht, das Vermisste — etwa nur ein vollständiges Lektionar — an den Tag gebracht werde. Wie dem übrigens auch sein möge, die mozarabischen Perikopen sind auch in der Gestalt, in der sie vorliegen, etwas ausnehmend Treffliches. Ihre liturgische Bedeutung wird aus den vorstehenden Nachweisungen erhellen. Sie erscheinen aber auch für die allgemeine Geschichte der alten Kirche wichtig. Bei der unverkennbaren Verwandtschaft, in welcher sie einerseits mit der griechischen, andererseits mit der gallikanischen stehen, erweisen sie durch sich selbst einen Verkehr der östlichen und westlichen Kirchenregionen, der, durch Paulus angebant oder doch erstrebt, durch Irenäus weiter begründet, noch zu Hieronymus Zeit in lebhaftem Vollzug, später aufs gewaltsamste unterbrochen, one Zweifel zu den beachtenswertesten Strömungen im Leben der Kirche gehört. **Ernst Ranke.**

Mühlen bei den Hebräern. Wie auch sonst im Altertum (s. Servius ad Verg. Aen. 1, 184) wurde auch bei den Israeliten das Getreide ursprünglich nicht gemahlen, sondern geröstet und in Mörsern gestoßen (Num. 11, 8; Prov. 27, 22), und noch später wurden die Erstlingsgaben aus Schrot (גֶּרֶשׂ) von neuer Frucht dargebracht und dann auch solche Körner genossen (Levit. 2, 14; 23, 14). Indessen frühe schon kamen Handmühlen (רֵחַיִם = die zwei Zerreiber, טַחֲנָה, טְחוֹן) in Gebrauch, wie sie noch heute im Orient gewönlich sind. Diese bestanden in zwei runden und harten Steinen von beiläufig 44—48 cm. Umfang bei höchstens 10 cm. Dicke; der untere, besonders harte, lag fest (Hiob 41, 16) und hatte eine konvexe Oberfläche mit einem kleinen, runden Zapfen von sehr hartem Holz in der Mitte, wärend der obere, nach unten konkave Stein, genannt רֶכֶב (eigentlich = der Wagen, Deut. 24, 6; auch פֶּלַח רֶכֶב Richt. 9, 53, bei den Griechen ὄνος, bei uns „der Läufer“) in der Mitte ein trichterförmiges Loch

hatte, durch welches die Körner hineingeschüttet wurden, und mittelst einer Handhabe, eines hölzernen Pflockes am Rande herumgedreht wurde, sodass er in jenem Zapfen des unteren Steines lief. So wurden die Körner zwischen beiden Steinen zerrieben, und das Produkt fiel über den Rand des unteren Steines herab und wurde in einem Tuche gesammelt. Das so gewonnene Mehl (קֶמַח 1 Sam. 1, 24 u. o., סֹלֶת = feines Mehl, Lev. 2, 1 ff. u. a., קֶמַח סֹלֶת Genes. 18, 6) wurde durch ein Sieb (כְּבָרָה Am. 9, 9) von dem Geschrotenen geschieden. — Eine solche Handmühle war und ist ein unentbehrliches Hausgerät, durfte daher nicht gepfändet werden (Deut. 24, 6). Man mahlte und buk in der Regel nur den jeweiligen Tagesbedarf, und so ist das knarrende Geräusch der Mühle ein Beweis von ungestörter, menschlicher Hauswirtschaft, der Prophet droht daher mit dem Aufhören desselben Jer. 25, 10 vgl. Offenb. 18, 22. Das langwierige und mühsame Geschäft des Mahlens fiel, wie überhaupt die meisten Haus- und Feldarbeiten, den Frauen zu, in großen Familien den Sklavinnen, die sitzend oder knieend, je eine oder zu zweien einander gegenüber, den oberen Stein drehten (Jes. 47, 1 f.; Exod. 11, 5; Matth. 24, 41 vgl. Hom. Odyss. 7, 103 f. 20, 105 ff.). Gelegentlich mussten auch männliche Sklaven, zumal Gefangene (wie Simson, Richt. 16, 21), diese Arbeit verrichten und bei Wanderzügen die Mühlsteine tragen (Thren. 5, 13). In späteren Zeiten kamen auch größere Mühlen in Gebrauch, die von Eseln getrieben wurden, daher der „Eselsmühlstein" Matth. 18, 6 vgl. Offenb. 18, 21. Einen oberen Mühlstein warf das Weib von Thebez dem Abimelech auf den Kopf, dass er starb, Richt. 9, 53; 2 Sam. 11, 21. Die „Müllerinnen" sind Kohel. 12, 3 f. ein treffendes Bild der Zähne, die „Mühle" Bild des inneren Mundes. — Vgl. Roskoff in Schenkel's Bibellex. IV, 254 f.; Riehm's Hdwb. S. 1027 f. (mit Abbildung). **Rüetschi.**

Müller, Dr., Heinrich, geboren am 18. Okt. 1631 zu Lübeck, wohin seine Eltern vor Wallensteins Invasion von Rostock sich geflüchtet, nimmt unter den Erbauungsschriftstellern der evangelischen Kirche unbestritten eine der ersten Stellen ein. Sein äußerer Lebensgang bietet wenig Bemerkenswertes. Schon frühe ist in ihm ein Zug zum theologischen Studium zu erkennen, welchem er, begünstigt durch die äußeren Umstände — sein Vater war ein wolhabender Kaufherr — ungehindert folgen konnte. Bereits im 13. Lebensjare sehen wir ihn auf der Universität Rostock, wohin seine Eltern zurückgekehrt waren. Auf Anraten seiner Lehrer Lütkemann und Quistorp des Älteren setzt er in Greifswald seine Studien fort, kehrt 1650 nach Rostock zurück, promovirt im folgenden Jare zum Magister und beginnt nach Vollendung einer gelehrten Reise in seiner Vaterstadt unter großem Beifall zunächst philosophische Vorlesungen zu halten. In seinem 21. Lebensjare wird ihm das Archidiakonat zu St. Marien in Rostock übertragen. Von der Helmstädter Fakultät mit der theologischen Doktorwürde beehrt, wird er 1659 Professor der griechischen Sprache, 1662 ordentlicher Professor der Theologie und Pastor an St. Marien, neun Jare später Superintendent von Rostock. Mehrere ehrenvolle Berufungen, u. a. nach Hamburg, schlug er aus Liebe zu seiner Vaterstadt aus. Müller war seit seinem 22. Lebensjare verehelicht; von seinen sechs Kindern überlebten ihn drei. Der von Hause aus körperlich schwächliche Mann, der am Ende eines arbeitsreichen und mühevollen Lebens sagen musste, dass er sich nicht eines einzigen fröhlichen Tages auf der Welt entsinnen könne, starb noch vor erreichtem 44. Lebensjare am 23. Sept. 1675.

Müllers Bedeutung für die evangelische Kirche liegt weniger auf dem Gebiete seiner theologischen und akademischen als vielmehr seiner praktischen Wirksamkeit. In ersterer Hinsicht überragt er kaum seine Zeitgenossenschaft. Bereicherung oder Vertiefung haben seine theologischen Schriften der lutherischen Kirche nicht gebracht, Anstöße und Ansätze zu neuer fruchtbarer Entwicklung des lutherischen Lehrbegriffs sind von ihm nicht ausgegangen. Seine Theologie bewegt sich in dem üblichen Geleise jener Tage. Den Ertrag seiner Studien und seines Sammelfleißes hat er niedergelegt in seiner ersten philosopischen Schrift: Metho-

dus politica (1653), einer Harmonia veteris et novi test. chronologica (1668), einer Theologia scholastica (1670), dem dogmengeschichtlichen Versuche einer Entwicklungsgeschichte des luther. Abendmahlsbegriffes Berengarismi veteris novique historia (1674), einer auf logischem Schematismus ruhenden Homiletik Orator ecclesiasticus (1659) und einer Anzal kleinerer Gelegenheitsschriften, Gutachten, Disputationen. Polemisch tritt er der calvinischen und römischen Lehre scharf entgegen. Müller stand im Centrum der lutherischen Lehre, die ihm jedoch nicht äußerlicher intellektueller Besitz, sondern Eigentum seines inneren Lebens geworden war. Seine Orthodoxie ist durchweht von dem warmen Lebenshauche innigen tiefgründenden Glaubens. Unverstand und Schmähsucht wagten seine Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Durch eingeholte theologische Gutachten suchte sich Müller dieser Verdächtigungen zu erwehren. Freilich hat er, wo es sein Beruf mit sich brachte, gegen die herrschenden kirchlichen Notstände und Übelstände, gegen die weit verbreitete Veräußerlichung des Christentums freimütig und schneidig Zeugnis abgelegt.

Und hierin liegt auch die eigentliche Bedeutung Müllers für die Geschichte der lutherischen Kirche. Er ist einer der hervorragendsten Vertreter der vorpietistischen Periode: auf der einen Seite mit den dogmatischen Grundanschauungen der vorangegangenen Periode innig verwachsen, auf der andern erfüllt von einer Reihe theologischer Gedanken, welche eine andersartige Auffassung des lutherischen Lehrbegriffs anbauen und die Wege zur pietistischen Grundanschauung weisen. In die Zeit des dreißigjärigen Krieges gestellt, umgeben von den als Folge dieses Krieges allenthalben hervortretenden und von ihm schmerzlich empfundenen tiefen kirchlichen und sittlichen Schäden, wird er providentiell mit der Aufgabe betraut, die Regeneration des kirchlichen Lebens seiner Zeit durch das lebendige Zeugnis seiner glaubensstarken, sittlichernsten Persönlichkeit wie seiner aus dem Worte der Schrift quellenden Predigt und litterarischen Tätigkeit mit herbeizuführen.

Wie wenige war Müller zur Lösung dieser Aufgabe geeignet. Ausgestattet mit gründlicher Gelehrsamkeit nach der Art und dem Maße seiner Zeit und mit reicher praktischer Begabung, entfaltet er eine oft überwältigende Beredsamkeit, welche, für alle Kreise der Gemeinde berechnet, im edelsten Sinne des Wortes eine volkstümliche genannt werden muss. Müller geht in seinen Predigten und Erbauungsschriften stets von dem Schriftworte aus oder vielmehr in dasselbe hinein; es zeichnet ihn dabei Gründlichkeit und tiefes Eindringen in den sachlichen Inhalt und Gedankenzusammenhang aus; der Text wird bis in die kleinsten Einzelheiten benützt, wobei freilich Absonderlichkeiten mit unterlaufen. Selten wird Müller wirklich lehrhaft und wo er es wird, benimmt die Klarheit und Übersichtlichkeit, die Frische und Unmittelbarkeit der Darstellung, die Jugendlichkeit, Anmut und Lieblichkeit des Stils alles Drückende und Ermüdende. Es ist Müller gegeben — und das macht ihn so volkstümlich und frisch bis auf unsere Tage — die tiefsten Seiten des menschlichen Herzens, wie sie im Volksleben oft sich äußern, anzuschlagen und damit auch den Weg zu dem inneren Leben der Gemeinde zu finden. Das konkrete Leben des Volkes wird mit tiefem Scharfblick aufgefasst und klar und fasslich dargestellt und zwar in einer Sprache, welche, den Periodenbau fast gänzlich vermeidend, in kurzen, prägnanten oft änigmatisch klingenden Sätzen, in Antithesen und sprichwortartigen, körnigen Ausdrücken wie stoßweise energisch auf den Zuhörer oder Leser losgeht, um von innen heraus eine Umwandlung herbeizuführen. Dabei ist die Rede von Bildern und Allegorien durchzogen und trägt unverkennbar ein gewisses rhetorisches Element an sich. Sieht man von einzelnen Wörtern und Ausdrücken, von Seltsamkeiten ab, wie sie jener Zeit eigen sind, so hat man ein Recht, Müllers Sprache eine klassische zu nennen und ihm in der Geschichte der deutschen Litteratur eine Stelle einzuräumen.

Auf dem Gebiete der Predigt- und Erbauungslitteratur war Müller ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Zuerst erschien (1659): Der „himml. Liebeskuß oder Uebung des wahren Christenthums fließend aus der Erfahrung der göttlichen Liebe“ (überarbeitet von Fiedler, Leipzig 1831; abgedruckt Hamburg 1848).

Die „Kreuz-, Buß- und Betschule" (1661), unter der schweren Last des verantwortungsvollen Amtes aus eigener innerer Erfarung heraus geschrieben, enthält 22 Betrachtungen über den 143. Psalm. Eine Auslegung der epistolischen und evangelischen Perikopen des Kirchenjars geben die beiden bedeutendsten Predigtsammlungen Müllers: „Apostolische" (1663) und „Evangelische (1672) Schlusskette und Kraftkern", dazu die „Festevangelische Schlusskette ꝛc."; die erstere neu herausgegeben von Bittcher, Halle 1855, die beiden letzteren von Bandermann, Halle 1853 und 1855. Der häuslichen Erbauung dienen als Haus- und Tischandachten die weitverbreiteten gedankenreichen „Geistlichen Erquickstunden" (1664); neuere Ausgaben u. a. Ratzeburg und Dresden 1831, Berlin 1846, Hamburg 1851. Der „Geistl. Dank-Altar" enthält drei Predigten über Ps. 68, 20. 21, nach Müllers Widergenesung von einer schweren Krankheit im Winter 1668/1669 gehalten. In dasselbe Jar (1668) fällt die Schrift: „Ungeratene Ehe". Die „Thränen- und Trostquelle oder der Heiland und der Sünder" (1675; neue Ausg. von Schmidt, Halle 1855) behandelt in 20 Abschnitten die Geschichte der großen Sünderin, Luc. 7. Auch die neun Passionspredigten (neu herausgeg. von Pasig 1856 und Hartmann 1862) seien hier genannt. Nach Müllers Tod wurde veröffentlicht: Der „Evangelische Herzensspiegel" (1679), kürzere Predigten über die evangel. Perikopen, „Evangel. Präservativ wider den Schaden Josephs in allen dreien Ständen" (1681), ebenfalls Evangelien-Predigten, eine Anzal Leichenreden u. d. T. „Gräber der Heiligen" (1685).

Müllers Namen muss in der evangel. Kirche mit Dank genannt werden. Seine Schriften haben bei vielen evangel. Christen dazu beitragen dürfen, in der dürren Zeit des Rationalismus das väterliche Erbe des biblischen Glaubens hindurchzuretten. Die zalreichen Ausgaben seiner Schriften in unsern Tagen, die ihm auch ferneres dankbares Gedächtnis sichern, sind ein erfreuliches Zeugnis für den Geschmack unseres Volkes an der gesunden heilsamen Speise, die ihm hier geboten wird, sowie für die Kraft und den Wert derselben.

Litteratur: O. Krabbe, Heinrich Müller und seine Zeit, Rostock 1866, vgl. bes. S. 327 ff. Für seine Bedeutung als Prediger der Aufsatz von Bittcher in Tholucks theolog. Anzeiger, 1844, Nr. 15—18, und Cl. Gottl. Schmidt, Geschichte der Predigt, Gotha 1872, S. 106—110. Als asket. Schriftsteller wird Müller kurz erwänt in Cosacks Dissertation Literarum asceticarum, quae reperiuntur inter evangelicos Germanos, historiae brevis adumbratio, Regim. Boruss. 1862, p. 16. Populäre Bearbeitungen seiner Biographie in K. Palmer, Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern der lutherischen Kirche, Stuttgart 1870, 1. Bd., S. 147 ff., in der „Evangel. Volksbibl." von Klaiber, Stuttgart 1861—1868, 3. Bd.; in der Ausgabe der ‚Erquickstunden' von Rußwurm, Ratzeburg 1831; von Aichel in den Schillingsbüchern d. Rauh. H. Nr. 47. 48. — Ein Verzeichnis seiner Schriften gibt Witte, Memoriae theol. nostri saec. dec. XV, Francof. 1684, p. 189, und Iselin in seinem Lexicon, Basel 1729 s. v. Müller.

H. Beck.

Müller, Joh. Georg, Dr. theol., Professor und Oberschulherr von Schaffhausen, des Geschichtsschreibers J. v. Müller Bruder, gehört nicht zu denjenigen Theologen, welche durch neue große Ideeen und kräftiges Eingreifen in die Bewegungen der Zeit epochemachend einwirken; aber er ist der edeln Reihe derer beizuzälen, deren Leben in stiller Tätigkeit, in anspruchslosem Wirken durch Wort und Schrift dahin fließt, die aber dennoch durch ihre persönliche Würde und gediegene schriftstellerische Tätigkeit im engeren und weiteren Kreise segensreich und nachhaltig wirken. Geboren den 3. September 1759, genoss er im Hause seines Vaters, eines Geistlichen, eine fromme Erziehung nach altem Gepräge; seine Mutter leitete ihn frühe zu Gottes Wort und zur Liebe der alten Kernlieder der Kirche hin, wodurch ein tief religiöser Grund und Boden in sein weiches, empfängliches Herz gelegt wurde. Von Jugend auf hatte er eine entschiedene Neigung für die Wissenschaften und einen lebendigen Durst nach Warheit, und als sein Gemüt durch die Lektüre von Youngs Nachtgedanken und Lavaters Aussichten

in die Ewigkeit mächtig ergriffen worden, entschied er sich alsbald für das Studium der Theologie. Hierin hatte er aber viele Kämpfe durchzumachen, bis er zu einer gewissen Festigkeit gelangte. Zuerst begab er sich in Zürich unter die Leitung von J. Casp. Häfeli (später in Dessau, Bremen und Bernburg), der mit Pfenninger und Lavater damals eine kräftige Opposition gegen den überhandnehmenden Rationalismus bildete, in welchem Kreise Müller zwar von einem gewissen weichlich asketischen Zuge befreit wurde, aber bei der in demselben herrschenden Überschwänglichkeit doch zu keinem sichern Grunde gelangte. Das zeigte sich in Göttingen, wo er bald einsah, dass sein bisheriger Glaube dem Andrang der dort vertretenen Neologie nicht gewachsen sei, weswegen er sich bald wider nach einem andern Lehrer umsah, der ihm seine schweren Zweifel lösen und dem gedrückten Gemüt Erleichterung darbieten sollte. Damals war eben Herders Stern aufgegangen und dieser zog ihn nach Weimar, wohin er, wie einst im Altertum Jünglinge zu großen Männern, wanderte, um Weisheit zu lernen. Herder behielt den Jüngling ein halbes Jar in seinem Hause und gewann ihn so lieb, dass er bis an sein Ende in vertrauter Freundschaft mit ihm lebte. In Herders Umgang wurde Müller freier, lebensfrischer und zu weiterem Forschen angetrieben, doch war sein Einfluss mehr negativ als positiv; im übrigen aber hatte er Gewinn von dem damals in hoher Blüte stehenden Musensitz. Zurückgekehrt in seine Vaterstadt fülte er erst, wie wenig Festes er im Grunde hatte. „Viererlei Theologieen", sagt er selbst, „hatte ich nun in meinem Kopfe; nun war einmal die Zeit für mich da, mich selbst zu formiren. So oft ich die Bibel las, drängten sich alle vorigen Ideeen so verwirrt hinzu, dass ich gar nie mit eigenen Augen lesen konnte und alles vor mir schwindelte". Er fasste daher den eigentümlichen Entschluss, alle theologischen Bücher samt der Bibel zwei Jare lang beiseite zu legen, wärend dieser Zeit sich auf die klassische Litteratur zu werfen, um dann wider frisch und unbeirrt von angelernten Meinungen das Studium der Bibel vornehmen zu können. Er fürte den Entschluss aus, begann hernach, gleichsam auf einer tabula rasa, das theologische Studium mit neuem Eifer und eigentlichem Entzücken, und so vollzog sich, begleitet von stetem Gebet und praktischen Erfahrungen, die innere Krise und er gelangte zu einer gesunden, auf die ewige Warheit der göttlichen Offenbarung gebauten, selbst erlebten und fürs Leben fruchtbaren Überzeugung. Da Müller wegen Kränklichkeit keine Pfarrstelle, sondern nur ein Professorat am Collegium humanitatis übernehmen konnte, da er zugleich in einer zwar glücklichen, aber kinderlosen Ehe lebte und in einer günstigen ökonomischen Lage sich befand, so konnte er ganz den Wissenschaften und der Schriftstellerei leben. In seinen ziemlich zalreichen Schriften, die er aus innerem Drange und zur Belehrung der Gemeinde, namentlich der ihm sehr teuren Jugend schrieb, hatte er vorzugsweise ein apologetisches Interesse; er wollte das damals verkannte Christentum in seiner Menschenfreundlichkeit wider zugänglich, die Bibel in ihrer Herrlichkeit und Humanität wider brauchbar machen. Man erblickt zwar darin den Einfluss Herders, aber Müller ist positiver. „Mein theologisches System", sagt er, „ist mehr in der Form als in der Materie von dem der Alten unterschieden, und im Grunde die augsburgische und helvetische Konfession immer noch auch die meinige. Nur möchte ich alles mehr simplifiziren, auf die Menschheit und die Bedürfnisse des größten Teils derselben, des Volks, anwenden, den Scholastizismus und jede Schulphilosophie daraus verbannen und die Lehre Jesu und der Apostel entkleidet von dem jüdischen Gewand (das ich übrigens sehr liebe und passend finde) rein und anwendbar für unsere Zeiten darstellen, kurz die Theologie mehr humanisiren. Da in unsern Tagen alle menschlichen Wissenschaften sowie alle politischen und religiösen Institute sich zu einer neuen, hoffentlich zu einer schöneren und reineren Form emporwinden, so muss es auch die Theologie tun; wenngleich ihr Grundstoff, die positive Offenbarung, immer derselbe bleibt und bleiben muss". — Man erkennt aus diesen Äußerungen die Vorzüge und die Mängel seiner religiösen und theologischen Schriften. In den historischen und kirchengeschichtlichen Schriften suchte er eine bessere Methode dieser Wissenschaften anzubauen, und er hat seinerzeit dazu beigetragen, diese bessere

Methode zu fördern. Seine größeren Schriften sind: 1) Philosophische Aufsätze, Breslau 1789, voll tiefer, geistreicher Blicke in Philosophie, Erdbeschreibung, Politik, Religionsgeschichte und vorzüglich alttestamentliche Theologie. 2) Unterhaltungen mit Serena, moralischen Inhalts, Winterthur 1793—1803, 2 Theile (3. Aufl. 1834, ein dritter Teil nach seinem Tode herausgegeben von Professor Kirchhofer 1835), entstanden aus wöchentlichen Aufsätzen für seine Braut. 3) Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, 3 Bde., 1791—95 (drei andere Bände hat ein Freund von M. fortgesetzt). 4) Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte, Jünglingen seines Vaterlandes zugeschrieben, 1798, 2. Aufl. 1817. Treffliche Winke für junge Männer, die sich dem Dienste des Vaterlandes widmen wollen. 5) Theophil, Unterhaltungen über die christliche Religion mit Jünglingen von reiferem Alter, 1801. Es handelt von Religion, Mythologie, Offenbarung, Altem und Neuem Testament, Lesen und Auslegung der Schrift, und hat den Zweck, ein gutes Zeugnis abzulegen über die in Verachtung gekommene christliche Religion. 6) Über ein Wort, das Franz I. von den Folgen der Reformation gesagt haben soll, 1800. 7) Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen. Für Jünglinge nach Bedürfnissen unseres Zeitalters. 4 Bde. Die zwei letzten Bände auch unter dem Titel: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Reformation. Auch ein Beitrag zum Denkmal Luthers und seiner Zeitgenossen, 1803—1806. Ein Schatz gedruckter und ungedruckter Reliquien aller Zeiten voll feiner Bemerkungen und in echt pragmat. Geschichtschreibung. 8) Heinrich Boßhards, eines schweiz. Landmanns, Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, 1804. 9) Vom Glauben der Christen. Vorlesungen. 2 Bände, 1816, 2. Aufl. 1823. Eine für die damalige Zeit treffliche, anregende Darstellung der christlichen Religion, Fortsetzung des Theophil, der freilich noch die tiefere Einsicht in die Christologie fehlt, was er zum Teil selbst noch erkannte. 10) Blicke in die Bibel, mit Noten zur Bibel von J. von Müller. Nach seinem Tode als Bruchstücke herausgegeben von Prof. Kirchhofer, 2 Bde., 1830. Auch dieses Werk sollte dazu beitragen, dieses göttliche Buch in seiner Herrlichkeit bekannter zu machen*). Einige kleinere Schriften sind: Neujahrsgeschenk für meine Freunde, 1785. — Andenken an meine Mutter. — Über den Zustand des hiesigen Religionswesens, 1803. — Über den Unterricht in der christlichen Religion. — Auswal biblischer Sprüche für den ersten Religionsunterricht. — Summe des Evangeliums, 1814. — Ins Deutsche übersetzt hat er: Mentellas vergleichende Erdbeschreibung, 2 Bde., und Dalrymple's Gesch. von Großbritannien und Irland. 4 Bände, 1792—94. — Endlich gab er heraus: J. v. Müllers sämtliche Werke, 27 Bde., und im Verein mit J. v. M. und Heyne: Herders Werke.

Neben dieser litterarischen Wirksamkeit, durch die M. namentlich auf Jünglinge woltätig wirkte, nützte er seinem Vaterlande in mehrfacher Weise auf ausgezeichnete Art. Anfangs Katechet, wurde er 1794 Professor der griechischen und hebräischen Sprache am Colleg. humanitatis, später der Encyklopädie und Methodologie. Die Revolution riss ihn aus dem geistlichen Stande heraus, und er ließ es nur darum geschehen, weil er überzeugt wurde, der Vaterstadt auf diese Weise am nützlichsten sein zu können. Durch das Zutrauen seiner Mitbürger wurde er zuerst Volksrepräsentant, dann Mitglied der Verwaltungskammer, darauf Unterstatthalter, in welchen Stellen er stets vermittelnd eingriff, das gute Neue mit dem bewärten Alten möglichst vereinigend. Wärend der Mediation musste er sechs Jare lang Mitglied des Kl. Rats sein, wo er als Oberschulherr für Hebung der höheren und niederen Schulen vieles leistete. Das Schulwesen, zumal das höhere, lag ihm sehr am Herzen, und seine schönsten Tage waren, wenn er in den Prü-

*) Seine Absicht dabei war nach seinen eigenen Worten: „O, dass es doch meinem himmlischen Vater gefallen möchte — das ist oft mein inniger Seufzer —, dass ich den Rest meiner Tage dazu verwenden könne, etwas recht Gutes zum Besten der Gemeinde Jesu und zur freundlichen Belehrung besonders junger Leute tun oder schreiben zu können! Gott erhöre dies mein Gebet und kröne den Abend meines Lebens mit einer solchen Woltat".

fungen aufgeweckte, wolgeartetete, fleißige Knaben sah. Dies ersetzte ihm einigermaßen das Gefül der Leere in der politischen Laufban, in der er sich oft unmutig über die verlornen Stunden im Ratssal äußerte; darum verließ er diese, sobald es möglich war (1809) und behielt bloß noch die Oberschulherrstelle mit dem Professorat bis an sein Ende. Gerne kehrte er zu den stillen Studien zurück, namentlich zur Bibel, „denn“, schreibt er, „wenn ich darin nachlasse, so fängt nach und nach mein inneres Licht, das Prinzip meiner Ruhe und meines ganzen Glücks an zu erlöschen und die Freundschaft mit Gott zu erkalten“. In dem Jare, wo er von der politischen Bürde befreit wurde, starb sein Bruder, und das erste Geschäft war, dessen gesammelte Schriften herauszugeben, was auch zum Ordnen der schwierigen ökonomischen Umstände des Verstorbenen nötig war. Selten lebten zwei Brüder so innig verbunden, wie sie; von früher Jugend an liebten sie sich zärtlich und blieben in dieser Treue bis in den Tod; die gegenseitigen Briefe atmen die aufrichtigste Anhänglichkeit und Achtung; sie unternahmen nichts, one es einander mitzuteilen, mit einander teilten sie Freud und Leid, und namentlich war es G. M., den die Schicksale seines Bruders oft sehr drückten; er nennt ihn nur „seinen lieben Seligen“. Müller erhielt einigemale Vokationen ins Ausland, so nach Kiel und Heidelberg, allein er zog es vor, seiner Vaterstadt zu dienen; nur einmal machte er mit seinem Bruder eine größere Reise nach Wien, dagegen war seine Korrespondenz mit auswärtigen Gelehrten eine sehr ausgedehnte, und die zalreichen Besuche, die er erhielt, setzten ihn stets in lebendigen Verkehr mit der theologischen und politischen Welt. Bei den Durchzügen der Alliirten 1813 und 1814 kam nicht leicht ein angesehener Fremder durch Schaffhausen, der ihn nicht besucht hätte; mit dem Prinzen von Preußen, dem Fürsten von Hechingen, Königin Katharina von Württemberg und ihrem Bruder Kaiser Alexander hatte er Unterredungen; bei letzterem verwendete er sich für die Neutralität der Schweiz, und seine Schwester ließ sich vielfach von ihm über die christliche Religion belehren und veranlasste ihn zu dem Schriftchen: Von der Summe des Evangeliums. Auch mit Katholiken, besonders mit J. Mich. Sailer, stand er in freundschaftlichem Verkehr; damals meinten noch manche Redliche von beiden Seiten, es stehe einer Vereinigung beider Kirchen nicht so viel mehr im Wege! Auch mit der Brüdergemeinde stand er in freundschaftlicher Verbindung und meinte, er möchte wol seine letzten Tage an einem ihrer stillen Orte verleben. Sehr segensreich wirkte er durch seine Mäßigung, als Frau von Krüdener in der Nähe lebte, und als später die bekannten religiösen Bewegungen im Kanton entstanden, da wehrte er einerseits Gewaltmaßregeln von Seite der Behörden ab, und anderseits warnte er die Erweckten vor den ihnen nahe liegenden Fehlern*). Wie sehr Deutschland seine theologischen Verdienste ehrte, bewiesen die Universitäten Tübingen und Jena, die ihn bei Anlass des Reformationsjubiläums zum Doktor der Theologie kreirten. Am Schweizer Reformationsfest trat er zum letzten Mal öffentlich auf, indem er eine Rede über die Reformation hielt, die gedruckt wurde. Bald darauf starb seine Gattin, seine von Jugend auf leidende Gesundheit brach nun vollends zusammen und er entschlief im Frieden Gottes den 20. September 1819. Die Kirche hatte an ihm einen Mann, der im edelsten Sinne des Worts ein Gottesgelehrter, ein Schriftgelehrter, geschickt zum Reiche Gottes war, durchaus wurzelnd auf religiösem Grund und Boden, der nur in den Überzeugungen des christlichen Glaubens den Zweck irdischer Existenz gelöst sah. Sein Hauptverdienst ist, dass er in dunkler Zeit ein kräftiger Zeuge war, ein heilsam vermittelndes Zwischenglied zwischen der alten Orthodoxie, durch die Zeit des Rationalismus hindurch bis zum widererwachten tieferen Glaubens- und Erkenntnisleben der Neuzeit; an ihn schlossen sich daher gerne alle Freunde Jesu und seiner Gemeinde — wie er die Christen gerne nannte — als eine Säule an. Wir können ihn hierin neben J. Jak. Heß, Antistes von Zürich, stellen; beide standen weniger auf dem Grunde der objektiv gewissen Kirchenlehre als der

---

*) Vergl. Stockar, David Spleiß, Basel 1858, Seite 132. 137—147.

durch subjektive Überzeugung gewonnenen Glaubenserkenntnis. Müllers äußere Erscheinung war imponirend und doch im höchsten Grade anziehend, eine hohe, edle Gestalt, prächtige gewölbte Stirne, helle, blaue Augen, wolgeformte gebogene Nase, freundliches Lächeln des Mundes und sanfte Stimme.

Litteratur: Johann Georg Müller, drei Vorträge von Dr. J. Kirchhofer (in: der Unoth, Zeitschrift für Geschichte und Altertum des Standes Schaffhausen, Schaffhausen 1864, I, 65 ff.); Unterredungen mit der Großfürstin Katharina und dem Kaiser Alexander I., aus J. G. Müllers Tagebuch (in: der Unoth, 1864, I, 167 ff.); aus J. G. Müllers Selbstbiographie (in Gelzers Protestant. Monatsblättern, 1861, XVIII, 35 ff.); Frau von Krüdener in der Schweiz, aus J. G. Müllers Tagebuch (in Gelzers Prot. Mon. 1863, XXII, 195 ff.); Herder und Georg Müller von H. Baumgarten (in den Preußischen Jahrbüchern, XXIX, 23 ff.); Über J. G. Müllers Unterhaltungen mit Serena, von F. Zehender. Litterarische Beigabe zum Programm der höhern Töchterschule in Zürich, Zürich 1881; Aus dem Herderschen Hause. Aufzeichnungen von Johann Georg Müller, herausgegeben von J. Bächtold, Berlin 1881.

Der gesamte handschriftliche Nachlass J. G. Müllers, 581 Nummern umfassend (dabei Nr. 37—110 von und über Joh. v. Müller), befindet sich auf der Ministerialbibliothek zu Schaffhausen. Eine ausfürliche Biographie, von dem verstorbenen Dekan C. Stockar verfasst, wird in Bälde durch den historisch-antiquarischen Verein in Schaffhausen zum Druck befördert werden.

Dr. J. Kirchhofer † (G. Kirchhofer).

Müller, Julius, berühmter Hallischer Dogmatiker und wissenschaftlicher Vorkämpfer der evangelischen Union, war geboren zu Brieg in Schlesien am 10. April 1801 als der zweite Son des damaligen Feldpredigers Karl Daniel Müller. Im Jare 1809 erhielt der Vater das mit der Superintendentur verbundene Pastorat in dem nahen Ohlau, das nun bis zu dem im Jare 1858 in hohem Greisenalter nur wenige Monate hintereinander erfolgten Tode der Eltern der Wonsitz der Familie und die geliebte, oft besuchte Heimat der Söne blieb. Ostern 1813 folgte J. M. dem ältern ihm zeitlebens durch die innigste Freundschaft verbundenen Bruder Karl, der Welt unter dem Schriftstellernamen Otfried Müller bekannt, auf das Gymnasium zu Brieg, das unter der Leitung des Rektors Schmieder sich eines bedeutenden Rufes erfreute. Ostern 1819 bezog J. M. die Universität Breslau, wo er das erste Halbjar noch mit seinem Bruder Karl, mit 21 Jaren dort schon Gymnasiallehrer der oberen Klassen, zusammenwonen durfte. Obwol nach einem spätern Bekenntnis schon seit seinem 16. Jare ein tiefes inneres Bedürfnis ihn zur Theologie zog, so war dasselbe doch noch zu unklar, um dem Wunsche der Eltern zu widerstreben, die ihn für die Jurisprudenz bestimmten. So fleißig er aber auch das juristische Fachstudium betrieb, so übten doch die historischen Vorlesungen bei Wachler und die philosophischen bei Steffens, dem väterlichen Freund beider Brüder, eine ungleich höhere Anziehungskraft. Eine Frucht seiner Studien war die Lösung der Preisaufgabe der philosophischen Fakultät: de relatione quae intercedit inter ius naturae et positivum. Neben dem eifrig betriebenen Studium schloss er sich mit warmer Begeisterung für ihre damals noch ungetrübten idealen Bestrebungen der Breslauer Burschenschaft Arminia an, die ihn mit den Ausgezeichnetsten unter der studierenden Jugend in Verbindung brachte. Im Herbst 1820 nahm ihn Otfried, seit einem Jare Professor der Archäologie an der Georgia Augusta, von einem Besuch in der schlesischen Heimath zur Fortsetzung und pekuniären Erleichterung seiner Studien mit nach Göttingen. Auf dem Wege dahin hatte er in Dresden den großen Genuss, durch den dort sehr wolgelittenen Bruder in dem Hause Tiecks, seines Lieblingsdichters, eingefürt zu werden, und unter der kundigsten Leitung die reichen Kunstschätze Dresdens kennen zu lernen. In Göttingen gestaltete sich in der engsten Gemeinschaft mit Otfried das Leben für Julius so anregend wie möglich. Die Brüder wonten wider zusammen und Julius nahm an der inhaltsvollen Geselligkeit des Kreises geistvoller Freunde teil, der um Otfrieds aufgehendes Gestirn sich sammelte. —

In den Vorlesungen eines Hugo und Eichhorn schwand der Widerwille gegen die Jurisprudenz. Er bewies dies, indem er die Preisaufgabe der juristischen Fakultät: Ratio et historia odii quo foenus habitum est bearbeitete und dafür am 4. Juni 1821 den Preis errang. Die Abhandlung erschien im Druck und wurde günstig rezensirt, auch von Savigny gütig beurteilt. Noch für seinen späten Lebensabend trug sie ihm die freundliche Aufmerksamkeit der juristischen Fakultät in Halle ein, die ihn am 50. Jarestag der Preisverteilung zum Doctor utriusque juris honoris causa kreirte. Aber noch vor diesem ehrenvollen Abschluss seiner juristischen Studien hatte sich schon in den ersten Monaten seines Göttinger Aufenthalts der innere Umschwung vollzogen, der ihn der Theologie zufürte. Einen Einblick in den Beweggrund gewären einesteils die Briefe an die Eltern, anderenteils eine zusammenhängende Darlegung seines innern Entwicklungsganges in einem lateinischen, etwa 1824 geschriebenen curriculum vitae. Nach letzterem schwebte ihm schon längst das Ideal eines höhern Lebens vor, nach welchem seine Seele in tiefer Sehnsucht und wachsender Angst sich verzehrte, one dass diese durch alle seine historischen und philosophischen Studien gemildert werden konnte, bis er sich endlich — in den ersten Zeiten des Göttinger Aufenthaltes — vom Evangelium mit dessen göttlicher Kraft im innersten Gemüt ergriffen und mit dem Frieden beseligt fülte, „den allein Christus geben kann". — Die Briefe an den Vater lassen noch tiefer erkennen, wie jene Erfarung sich vollzog. Er hat den Grund, weshalb ihm der ersehnte Friede versagt blieb, in dem eignen Herzen, in dessen irdischer und eitler Gesinnung gefunden. „Auch was ich für das Höchste in mir hielt, was mich antrieb, eifrig nach Wissenschaft und Erkenntnis zu streben, war im Grunde nichts als irdischer Stolz und irdische Eitelkeit". Er preist die göttliche Gnade, die ihn noch rechtzeitig „aus dem Labyrinth eines bloß irdischen Treibens errettete und in ihm einen reinen, kindlichen innigen Glauben mächtig werden ließ". Der göttlichen Berufung, die nun an ihn ergangen, vermag er nur zu folgen, indem er sich der Theologie widmet. Nicht aus Ungeschmack an der Jurisprudenz: „mein Widerwille hatte sich verloren. Aber mein Beruf ist sie nicht. Ich bedarf jetzt eines Berufes, der immer in unmittelbarer Beziehung auf das Höchste im Leben und auf Gott selbst steht". Diese Bekenntnisse zeigen, dass es der tiefste, die Sünde bis in die Wurzeln verfolgende sittliche Ernst ist, der ihn zum Glauben an den Christus des Evangeliums gefürt hat. Derselbe ist ihm durch keine menschliche Vermittlung nahe gebracht. Weder die damals noch ganz rationalistische Theologie des Vaters, noch die in Göttingen herrschende geistige Luft konnte irgend etwas dazu beitragen. Auch eine direkte Beeinflussung durch den Bruder ist ausgeschlossen. Eine Vermittlung übte höchstens sein durch den Bruder mitbestimmter Bildungsgang. Der reiche Strom einer erneuerten geschichtlichen Wissenschaft, der aus der abgeklärten Romantik seinen Ursprung nahm, wie sie in Otfried sich ihm darstellte, gewärte ihm one Zweifel die Mittel, die Fadheit der rationalistischen Verflachung zu durchschauen und das Evangelium in seiner Echtheit und Ursprünglichkeit aufzufassen. Als eine ursprüngliche Wirkung des göttlichen Wortes auf den empfänglichen Geist des Jünglings, und zwar keineswegs nur auf das Gefül, sondern auf die Tiefen seiner sittlichen Natur, wenn sie auch zunächst nur mit dem Gefül aufgefasst ward, so ist die erfarene Erweckung zugleich Ausgangspunkt seiner eigentümlichen theologischen Entwicklung.

Zunächst lag es ihm bei der vollen Klarheit, mit der er seinen eigentlichen Beruf erkannt hatte, fern, plötzlich seine bisherigen Studien abzubrechen. Erst Ostern 1821 nahm er den Wechsel der Fakultät vor und warf sich nun eifrig auf die theologischen Vorlesungen. Bei dem ältern Plank hörte er Kirchengeschichte, bei dem jüngern Einleitung in das Neue Test., bei Eichhorn paulinische Briefe, bei Stäudlin Encyklopädie, bei Pott hebräische Grammatik. Und doch konnte er es sich nicht versagen, Vorlesungen, wie Pindar, Tacitus und griechische Altertümer auch noch weiter bei dem Bruder zu hören. Kein Wunder, dass der Körper oft den Dienst versagte und eine bleibende Neigung zur Kränklichkeit aus dieser Zeit zurückblieb. Dabei merkte er bald, wie wenig die damalige Göttinger Theologie seinem innern Bedürfnis genügen konnte. „Nicht nur von der veral-

teten Grundansicht, sondern auch von der wenig wissenschaftlichen Art der Behandlung" fülte sich sein in der Schule des Bruders an so ganz andere Kost gewönter Geist abgestoßen. Allerlei Zweifel tauchten wider auf, die durch die Eichhornsche Schriftbehandlung nur vermehrt wurden. Von Widerwillen gegen diese Theologie erfüllt, warf er sich mit leidenschaftlichem Ungestüm auf die Philosophie, besonders deren neueste Systeme und das Studium der alten Mythologie. Selbst mit der Medizin machte er einen Versuch und fand sie in den physiologischen Vorlesungen seines Freundes Heinrich Spitta bedeutend schmackhafter als die Göttinger Theologie. Alle diese Studien vermochten aber die aufgetauchten Zweifel nicht zu beschwichtigen, ja sie steigerten sie bis nahe an ein vollständiges Irrewerden an allem Glauben. Als den Grund dieses Zusammenbruchs bezeichnete er später vom Ende dieser Kämpfe aus, dass er die Gewissheit der göttlichen Gnade ausschließlich auf das Gefül gegründet habe, sodass sie ihm mit der abnehmenden ersten Wärme desselben abhanden kommen musste. Indessen konnte dies bei der Isolirung von warhaft lebendigem Christentum und der reinen Innerlichkeit jener Vorgänge kaum anders sein. Die entstehenden Kämpfe waren die notwendigen Vorbedingungen, um ihn einen tiefern Grund der Heilsgewissheit suchen und unter weiterer göttlicher Fürung finden zu lassen. Im Frühjare 1822 kehrte er nach Breslau zurück, um hier seine theologischen Studien, die er übrigens auch in Göttingen nie abgebrochen hatte, bei Scheibel, Gaß und Schulz, seine philosophischen bei Steffens fortzusetzen. Auch hier fand er noch nicht, was er suchte, die unseligsten und verzweifeltsten Stimmungen kehrten wider, obwol äußerlich besonders durch den Verkehr mit Steffens und Buchhändler Max, sowie durch die Gemeinschaft mit dem jüngeren Bruder Eduard, der Ostern die Universität bezogen hatte, um ebenfalls Theologie zu studieren, das Leben sich ebenso gemütlich reich als geistig anregend gestaltete. Der innerlich resultatlose Verlauf des Sommersemesters steigerte die Krisis zu ihrem Höhepunkte. Da war es Tholuck, der berufen wurde, hier auf entscheidende Weise in das Leben J. M.'s einzugreifen, dessen Entwicklung er schon länger teilnehmend verfolgt hatte. Der Zuspruch eines gemeinsamen Freundes, der hiervon wusste, veranlasste J. M., obwol widerstrebend, in den Ferien Tholuck bei seiner Anwesenheit in Breslau aufzusuchen, der ihn mit der innigsten Liebe aufnahm. In welchem Umfang es damals Tholuck gegeben war, in die Kämpfe seiner Seele das lösende Wort hineinzurufen, davon gibt der öffentliche Dank Zeugnis, den ihm J. M. fast 50 Jare später in der Widmung der 1870 erschienenen gesammelten dogmatischen Abhandlungen abstattete. „Als mich der Ruf des Herrn zum Theologen gemacht und ich doch wider bei eingehenderem Studium der Theologie und besonders der Philosophie von Zweifeln und Kämpfen überschüttet wurde, da fürte mich der Zuspruch eines nun schon hinübergegangenen Freundes zu Dir. Du machtest mich damals auf den sittlichen Geist des Christentums aufmerksam und erwecktest in mir wider die Zuversicht, dass im evangelischen Glauben die seligmachende Warheit zu finden sei und außer ihm nirgends". Noch deutlicher aber zeigen es die Briefe an Tholuck aus der Zeit nach dem entscheidenden Zusammensein. Hier ergießt sich M.'s sonst so zurückhaltende Natur in einem überströmenden Dankgefül, ebenso gegen den HErrn selbst als das erwälte Werkzeug desselben. Die Briefe lassen keinen Zweifel dass unter dem sittlichen Geist des Christentums, auf den ihn Tholuck aufmerksam machte, die Beschaffenheit des Glaubens als der unbedingten Hingabe der ganzen Person an Christum als die alleinige Quelle des Lebens zu verstehen ist, die allein zum Frieden fürt. In diesem Glauben und nicht außer ihm erkannte er die höchste seligmachende Warheit als gegeben an, zu der die Philosophie nicht füren kann, „weil sie kein göttliches Leben einzupflanzen vermag". Es war nicht Tholucks Theologie, sondern seine glaubensstarke, von der Liebe zum Herrn ganz erfüllte Persönlichkeit, die auf J. M. Einfluss gewann, indem sie ihm mit überzeugender Gewalt in dem Glauben an den Herrn den festen Punkt zeigte, von wo aus er sich gerade der ihm eigentümlichen Anfechtungen mit Erfolg erwehren konnte. Diese Anfechtungen kamen ihm aus der philosophischen, alles Lebendige in ihrem Wirbel verzehrenden Idee des Abso-

luten, in deren Abgrund, wie der ganze Entwicklungsgang der Philosophie, so alle Wege eines konsequenten Denkens unentrinnbar einzumünden schienen. Es zeugt von seinem starken spekulativen Trieb, dass der Geist J. M.'s so furchtbar von dieser Idee geängstet wurde, sodass die Überwindung derselben ihm geradezu zur Lebensfrage geworden war.

Auf dem gewonnenen festen Glaubensgrunde, den alle noch weiter widerkehrenden Anfechtungen nicht erschüttern konnten, baute sich nun für J. M. nicht nur ein neues Leben, sondern auch eine fruchtbare Fortsetzung seines theologischen Studiums auf. Den Winter über blieb er noch in Breslau, in der innigsten Gemeinschaft des Gebets wie des Forschens in der Schrift und den Zeugnissen des Glaubens aus den verschiedenen Zeitaltern der Kirche mit einem kleinen Kreise gleichgesinnter Freunde, ferner mit Steffens, in welchem um dieselbe Zeit zu Müllers unaussprechlicher Freude eine gleichartige Entwicklung sich vollzog, mit Scheibel, bei dem er erst jetzt hinter der harten Schale „sehr viel Schönes und Liebes“ findet, durch ihn mit der Graf v. d. Gröben'schen Familie, in der damals auch Anna Schlatter aus St. Gallen sich aufhielt, ganz besonders auch mit Richard Rothe, mit welchem sich auf Anlass der gemeinsamen Beziehungen zu Tholuck auf einer Wanderung zu Radecke in Schönbrunn — dessen Nachfolger später J. M. werden sollte — ein inniger „Liebesbund im Herrn“ befestigte. Ostern 1823 aber folgte er der dringenden Aufforderung Tholucks, nach Berlin zu kommen, wo Tholuck ihm in seinem Hause Wonung verschaffte. Ehe er jedoch dahin aufbrach, verlobte er sich in den Ferien zu Ohlau mit Flora Holenz, einer Jugendfreundin der Brüder, einzigen Tochter erster Ehe des Superintendenten Holenz in Tschöplowitz bei Ohlau, einer der wenigen, der damals in dortiger Gegend das Evangelium predigte. Das Glück dieses bräutlichen Verhältnisses, verbunden mit der wachsenden Plerophorie seines Glaubens und seiner Theologie, machte das Jar in Berlin zu einer Zeit schönster Entfaltung aller Seiten seiner reichen Begabung. Fand er doch auch hier die Lehrer, die sein innerstes Bedürfnis befriedigen konnten. Dies war nicht Schleiermacher — weder dessen Predigten noch seine Vorlesungen vermochten ihn auf seinem damaligen Standpunkt anzuziehen — wol aber neben Tholuck Strauß und Neander. Bei jenem fand er in seiner praktischen Theologie und dem homiletischen Seminar die seinem Ideal der Theologie entsprechende Vereinigung von Wissenschaft und Praxis auf Grund einer lebendigen Erkenntnis des göttlichen Wortes, des „Centrums aller Theologie“. Bei Neander empfing er im persönlichen Umgang noch mehr als in den Vorlesungen nachhaltige Anregungen für seine wissenschaftliche Weiterentwicklung aus der spekulativen, an Origenes und Augustin sich anschließenden Seite seiner Theologie, für welche J. M. stets von besonderer Hochachtung erfüllt blieb. Der innige Wunsch Neanders war, ihn für die akademische Laufban zu gewinnen. J. M. blieb jedoch seinem schon in Breslau gefassten Entschluss, zunächst ein praktisches Pfarramt zu suchen, treu. „Davon“, so spricht er sich dem Vater gegenüber aus, „hatte ich mich in Strauss' Vorlesungen immer lebendiger überzeugt, wie jeder rechte akademische Theolog, der auf eine tiefere gründliche Weise auf seine Zuhörer wirken will, vorher durch die praktische Laufban hindurchgegangen sein muss, denn sonst spricht er von dem, was das endliche Ziel seiner Bemühung ist, doch immer nur aus Hörensagen. So war es in alten Zeiten und so sollte es auch wider werden. Soll aus mir noch ein akademischer Theolog werden, so möchte ich wol, dass ein solcher aus mir würde, der seinen Zuhörern nicht bloß eine tote Gelehrsamkeit in ihr Heft gibt, die keinen Hund vom Ofen lockt, sondern etwas Lebendiges in ihren Kopf und ihr Herz, das Einfluss gewinnt und zwar einen lebendigmachenden auf ihr ganzes zukünftiges praktisches Wirken“.

Demgemäß war schon der Winter 1823 auf 1824 in Berlin den Vorbereitungen auf das erste theologische Examen gewidmet. Ende März 1824 ward es vor dem Berliner Konsistorium „vorzüglich gut“ bestanden, und J. M. enteilte den verschiedenen Anerbietungen gegenüber, die ihn durchaus an Berlin fesseln wollten, in das Elternhaus nach Ohlau. Hier ward er im Januar 1824 in eine Untersuchung als ehemaliges Mitglied der Burschenschaft verwickelt. Der ener-

gischen Verwendung seiner Göttinger und Berliner Freunde gelang es, die Wolke des politischen Verdachtes schnell zu zerstreuen, und das Breslauer Konsistorium gab ihm die entzogene Erlaubnis, zu predigen, noch rechtzeitig genug zurück, um den Vater wärend einer Badekur zu vertreten und sich Michaelis in Breslau zum 2. Examen zu melden, das Anfang Dezember eben so glücklich wie das erste bestanden wurde. Schneller als er gehofft, sollte nun auch die Tür zu dem ersehnten Pfarramt sich auftun. Im Februar 1825 wälte ihn die Gemeinde Schönbrunn und Rosen bei Strehlen zum Nachfolger ihres bisherigen Pfarrers, seines Freundes Radeke, der seinerseits einem Rufe nach Wernigerode gefolgt war. Am 10. April, J. M.'s Geburtstag, ward im Pfarrhause zu Tschöplowitz Hochzeit gefeiert. Am 6. Mai fand in Breslau die Ordination und am darauffolgenden Sonntag vor Pfingsten die Einfürung in Schönbrunn statt. Der herzliche Empfang, den die Gemeinde dem jungen 24järigen Pfarrer bereitete, ihre warme, durch Radecke erweckte und gepflegte Empfänglichkeit für das Evangelium, das innige, rege Verhältnis, das sich bald auch zu dem neuen Seelsorger ausbildete, dazu die reizende Lage, das wonliche Pfarrhaus, so gestaltete sich alles zum lieblichsten Pfarridyll, in das noch oft aus der unruhigen Arbeitshetze der spätern Jare die Erinnerung sehnsüchtig zurückkehrte. Die Muße, die ihm sein Pfarramt und die Pflege seines reichen, bald auch mit Kindern gesegneten Ehеglücks ließ, verwendete er auf allerhand litterarische Pläne, die in reicher Fülle sich ihm darboten. Auf eine Geschichte des Pietismus sollte eine Geschichte der deutschen Mystik folgen; wärend er aber noch mit den Vorarbeiten beschäftigt war, wurde er in eine litterarische Fehde verwickelt, die weit über ihre Bedeutung hinaus Staub aufwirbelte. Die Veranlassung war die Theiner'sche Schrift: „Die katholische Kirche, besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt von einem katholischen Geistlichen", die vom Standpunkt der flachsten Aufklärung aus die Institutionen der katholischen Kirche und oft nicht nur das Katholische, sondern auch das allgemein Christliche in ihnen angriff. Was J. M. zum Widerspruch gegen das vom großen Publikum mit Triumph begrüßte Werk reizte, war nicht nur „das Haltlose und Unwissenschaftliche der hier geübten Polemik", sondern besonders dass der Verfasser die Statsgewalt anrief, das Werk der Reform in der Kirche in die Hand zu nehmen. Ursprünglich beabsichtigte M. nur eine Rezension, der Buchhändler Max zog es vor, sie als besondere Broschüre erscheinen zu lassen: „Zur Beurteilung der Schrift: Die katholische Kirche Schlesiens, von einem evangelischen Geistlichen". Die 1000 Exemplare der 1. Auflage waren in drei Monaten ausverkauft. Die herrschende rationalistische Denkweise fülte sich aufs Äußerste gereizt. Der Beweis für die geargwönte mystisch-jesuitische Konspiration gegen den gesunden Menschenverstand schien geliefert und alles fiel über den vermeintlichen Kryptokatholiken her. J. M. trat in der 2. Auflage mit seinem Namen hervor und fügte eine Nachschrift an den einzigen Rezensenten hinzu, den er einer Beachtung für würdig hielt, Professor Dr. Middeldorf in Breslau. Dieser antwortete in einer Zuschrift an Herrn Julius Müller, Pfarrer in Schönbrunn ꝛc., die aber so wenig auf M.'s Gedankengang einging, dass J. M. nur noch zu einer kurzen Abwehr die Feder ergriff, in dem kleinen reizenden „Gespräch des Scholastikers mit seinem Freunde", Breslau 1827, das die grundlosen Unterstellungen der Gegner auf so geistvolle Weise vernichtete, dass die aufgeregten Wogen sich allmählich beruhigten. — Immerhin hatte dieser Verlauf der Fehde das Gute, ihn mit um so größerer Energie den positiven wissenschaftlichen Aufgaben zuzufüren, die er sich gestellt hatte. Es entstand der Plan einer Reihe von dogmatischen Studien, mit der Lehre von der Sünde beginnend, denen dann ein System der Dogmatik folgen sollte. Aber schon die erste dieser Studien fürte nur zu vorläufigen Skizzen, die er bei der Schwierigkeit der gerade hier entgegentretenden Probleme liegen ließ, um sich einem anderen Plane zuzuwenden, einer Schrift über den Werth und die Bedeutung symbolischer Bücher für die protestantische Kirche, die er als Festschrift für die Jubelfeier der augsburgischen Konfession 1830 herauszugeben wünschte. Seine Absicht war der Nachweis, dass die protestantische Kirche sich selbst zerstören

würde, wenn sie das Ansehen der symbolischen Bücher im streng buchstäblichen Sinne wider aufrichten wollte, dass sie aber ebensowenig nur auf die hl. Schrift verpflichten könne, da eine solche Verpflichtung keinen bestimmten Sinn und Inhalt haben würde. Sein eigner Vorschlag ging schon hier dahin, die Fundamentalsätze der symbolischen Bücher herauszuheben und auf diese die Lehrer der Kirche zu verpflichten. Leider ist die Schrift nicht herausgegeben. J. M. blieb bei der Umformung des gesammelten reichlichen Materials in die von ihm beliebte Kunstform des Gesprächs stecken, indem ihm neue Kämpfe ernstester Art die Muße zur Vollendung raubten. Schon ein Aufsatz im Märzheft der Evangelischen Kirchenzeitung von 1829, Christus und unser Zeitalter in Beziehung auf die Ehebündnisse zwischen Geschiedenen, erregte durch die Entschiedenheit, mit der die Freiheit der Kirche auf Grund der Absolutheit des Wortes Christi und des daraus stammenden göttlichen Lebens in der Menschheit gefordert ward, in Berlin beim Ministerium den größten Zorn. Direkt bedrohlich für seine amtliche Stellung gestaltete sich aber sein Widerspruch gegen die Behandlung der Agenden- und Unionsangelegenheit. Derselbe galt nicht dem Inhalt der Agende, und ebensowenig der Idee der Union, wol aber dem von ihm als höchst unheilvoll bekämpften Einfluß des States auf diese rein kirchlichen Fragen. Im Mai 1830 erfolgte seine positive Erklärung an das Konsistorium, dass er die Agende nicht einfüren werde. Im Juni die ebenso entschiedene Ablehnung der Einfürung des Unionsritus. Er war sich bewusst, dass seine Weigerung ihm nicht nur sein geistliches Amt, sondern auch die ihm immer wertvoller werdende Hoffnung auf ein akademisches Lehramt wenigstens für Preußen verschließen werde. Doch sah er allen Folgen, die sein Verhalten nach Gottes Willen haben würde, mit vollkommener Ruhe entgegen. „Ich kann nicht gegen mein Gewissen und den Willen Christi, wie ich ihn erkenne", schreibt er dem Vater, „und sollte es mich alles kosten".

Im Frühjahre 1831 begannen die Maßregeln gegen die schlesischen Renitenten. Noch ehe aber J. M. an die Reihe kam, hatte sich ihm eine Hoffnung verwirklicht, die bald nach Ausbruch des Konfliktes aufgetaucht war, aber an vielen Schwierigkeiten zu scheitern drohte, nämlich die Berufung zum Universitätsprediger in Göttingen, als Nachfolger des im Mai 1830 verstorbenen Hemsen. Otfried hielt anfangs die Sache für aussichtslos, auch bei der Trostlosigkeit der kirchlichen Zustände in Hannover und der rationalistischen Verflachung des Göttinger Publikums nicht für wünschenswert. Um so lebhafter ergriffen Lücke und im Ministerium der jüngere Arnswald — einer der alten Göttinger Freunde — den auch von Neander warm befürderten Plan. Auf Rat der Freunde bearbeitete J. M. einige Predigten für den Druck, der sich leider bis Ende 1830 verzögerte. Ihr Eindruck in Hannover war entscheidend. Ende März erhielt er unter unerwartet günstigen Bedingungen die Berufung: außer 600 Thlrn. Gehalt und reichlichem Reisegeld auch noch die Zusicherung einer außerordentlichen Professur, sobald eine gelehrte Arbeit vorliegen werde. So war J. M. nicht nur den schlesischen Wirren entrückt, sondern auch der ersehnte Zugang zum Katheder ihm aufgetan und noch dazu in der „süßen Gemeinschaft mit dem geliebten Bruder!"

Am 9. Juli 1831 trat J. M. mit seiner Frau und den ihm in Schönbrunn geborenen 4 Kindern vom Elternhause in Ohlau aus die Reise in die neue Heimat an, wo ihnen die Liebe der Geschwister und der zalreichen Freunde eine herzliche Aufnahme bereitete. Aber auch an Misstrauen, ja an feindseligen Verdächtigungen des „Erzmystikers" fehlte es nicht. Das offene Bekenntnis zur biblischen Warheit bei seiner Antrittspredigt (August 1831 über Röm. 1, 16) konnte das geflissentlich genärte Misstrauen nicht zerstreuen, nur allmählich sammelte seine Predigt eine zalreichere Gemeinde. Mit um so größerem Eifer betrieb er seine Habilitation, die im März 1832 glücklich von statten ging. Seine Dissertation: Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina, interessirte besonders durch den Nachweis im dritten Teil, dass Luther seine in der Schrift de servo arbitrio geäußerten Ansichten der Hauptsache nach immer beibehalten

habe. Freilich blieb seine akademische Tätigkeit in Göttingen noch eine beschränkte, sowol was die Zal der Vorlesungen als der Zuhörer betrifft: im Sommer 1832 kam nur ein Publikum über Perikopen und die homiletische Societät zustande; die angekündigte Privatvorlesung über praktische Theologie fand erst im folgenden Winter Zuhörer. Die Muße kam aber seinen wissenschaftlichen Studien sowie dem persönlichen Umgang mit den Mitgliedern der homiletischen Societät zugut, deren Eifer und Anhänglichkeit ihm eine große Ermutigung war. Die geringe Ausdehnung seiner Wirksamkeit hinderte nicht, dass sich sein Ruf als Prediger sowol wie als Theologe und Docent schnell verbreitete, besonders als das Jar 1833 im Sommer seine ersten Mitarbeiten an den Studien und Kritiken, die Rezension über die Göschel'schen Schriften, und im Herbst die erste Sammlung seiner Predigten: „Das christliche Leben, seine Entwicklung, seine Kämpfe und seine Vollendung" in die Hände des theologischen und christlichen Publikums brachten. Von Bremen aus suchte man ihn zum Nachfolger Dräsekes an St. Ansgari zu gewinnen, von Cassel aus bot ihm Hassenpflug die Direktion eines zu errichtenden Predigerseminars in Marburg an. Die Hannoversche Regierung nahm daraus Veranlassung, ihm die Ernennung zum außerordentlichen Professor und entsprechende Gehaltszulage anzubieten, was er um so lieber annahm, da er vor einem so baldigen abermaligen Wechsel und der Trennung von Otfried zurückschrak und auch die Mehrzal seiner Kollegen in der theologischen Fakultät ihm aufrichtiges Wolwollen bewies.

Freilich war nur eine kurze Frist gewonnen. Schon im Herbst desselben Jares 1834 kam ein neuer Ruf nach Marburg, diesmal unter Bedingungen, welche ihm die Ablehnung unmöglich machten. Es handelte sich um den ordentlichen Lehrstul für Dogmatik. Den Wünschen des Ministers begegnete sich der durch Hupfeld veranlasste Vorschlag der Fakultät und des Senats: die Göttinger Freunde konnten ihn unter solchen Umständen nicht zu halten wünschen. Ein schöner Beweis der bei der Fakultät errungenen Stellung war das theologische Doktordiplom, das ihm Freund Lücke nach der Abschiedspredigt im März 1835 noch in der Sakristei zum Abschied überreichen durfte.

In dem reizend gelegenen Marburg und begünstigt durch das schönste kollegialische Verhältnis zu Freunden wie Hupfeld, Kling, Sengler, C. Fr. Hermann, Puchta u. a., zu denen später sich, auf M.'s Veranlassung berufen, V. A. Huber gesellte, entfaltete sich J. M.'s akademische Tätigkeit alsbald zur reichsten Blüte. Die Studenten brachten ihm sofort ein nicht wie in Göttingen durch geheimes Geflüster gehemmtes Vertrauen entgegen. Die Anziehungskraft bewärte sich als eine ebenso tiefe wie nachhaltige. Aber auch das Marburger Publikum ließ sich durch das Geschrei über Mystizismus nicht abhalten, seine Predigten zu besuchen, die ein ganz ungewönliches Aufsehen machten und stürmisch zum Druck begehrt wurden.

Die Stellung, die sich J. M. in der Theologie errungen, duldete es aber nicht, sich auf diese gesegnete und befriedigende amtliche Wirksamkeit zu beschränken, so sehr auch die Ausarbeitung von Vorlesungen, wie Dogmatik und Ethik, die volle Arbeitskraft für sich allein zu beanspruchen geeignet war. Die theologischen Bewegungen der tief erregten Zeit riefen ihn auf den litterarischen Kampfplatz, um antithetisch wie thetisch den Standpunkt einer warhaft wissenschaftlichen und gläubigen Theologie gegen die immer heftiger werdenden Sturmanläufe der antichristlich sich entwickelnden Zeitphilosophie zu verteidigen. Antithetisch geschah dies im Jargang 1835 der Studien und Kritiken durch die noch in Göttingen geschriebene Rezension der Schriften von Richter, Göschel, Weiße und Fichte über die Unsterblichkeit, die ebenso wie die frühere Rezension über die Göschelschen Schriften besonders die Unvereinbarkeit der Hegelschen Philosophie mit dem Christentum, aber auch das Ungenügende der Schleiermacherschen Theologie bezüglich wichtiger Fragen, wie nach der Erkennbarkeit Gottes und der Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit, aufdeckt. Ferner durch die Rezension von Strauß' Leben Jesu, die gleichzeitig mit der von Ullmann im Jargang 1836 der Studien erschien. Vom richtigen Begriff des Mythus aus wurde hier in er-

folgreicher Weise, die auch den vollen Beifall Otfrieds, des berufenen Forschers auf dem Gebiete der alten Mythologie, fand, die Anwendung bestritten, welche Strauß von demselben auf die evangelische Geschichte gemacht hatte. Die Replik von Strauß im 3. Heft seiner Streitschriften über das Leben Jesu veranlasste J. M., im Jargang 1838 der Studien noch einmal das Wort zu einer Gegenbemerkung zu nehmen, in der er den Versuch von Strauß zurückweist, die auflösende Wirkung seines Grundprinzips auf einen historischen Kern des Lebens Jesu zu verhüllen. Das letzte Glied in dieser Reihe ist die klassische Rezension von Feuerbach's Wesen des Christentums (Jahrgang 1842 der Studien). Hatte sich in Feuerbach der Straußsche Gegensatz gegen das Christentum zum Gegensatz gegen alle Religion gesteigert, so war durch diese Stadien des Entwicklungsganges der modernen Philosophie der Beweis gegeben, dass sie nur im nacktesten Naturalismus enden könne.

Bedeutsamer noch als diese kritischen Beiträge sollte das theologische Hauptwerk J. M.'s in die Entwicklung eingreifen, dessen Ausarbeitung wesentlich noch in die Marburger Zeit fällt, seine christliche Lehre von der Sünde. Die Vorarbeiten dazu hatte er schon in Schönbrunn begonnen, sie hatten ihn seitdem fortwärend beschäftigt, aber bei der Peinlichkeit, mit der sein Produziren ebensosehr auf Klarheit der Gedanken als Vollendung der Form hinstrebte, gelang ihm erst im Sommer 1838 ein vorläufiger Abschluss Vom Wesen und vom Grunde der Sünde. Eine theologische Untersuchung von J. M., Breslau 1839 — so lautete der Haupttitel des Werkes, das sich jedoch durch einen Nebentitel nur als der 1. Band einer christlichen Lehre von der Sünde ankündigte. Der 2. Band erschien erst zugleich mit einer neuen Ausarbeitung des 1. Bandes im Jare 1844. Nach der ursprünglich beabsichtigten Einteilung sollte er die Lehre von der Entstehung und Ausbreitung der Sünde behandeln. In der neuen Bearbeitung wurde jedoch die ganze Lehre von der Möglichkeit der Sünde in den 2. Band mit hinübergenommen. In den weiteren Auflagen — im ganzen 6 — ist diese Gliederung des Stoffes unverändert beibehalten. Der wesentliche Unterschied ist die durchgängige Berücksichtigung der Gegenschriften, besonders der Ethik von Rothe und der Rezensionen von Vatke und Dorner. Von der 4.—6. Auflage beschränken sich die Veränderungen fast ganz auf litterarische Verweise.

Das ursprüngliche Werk war der theologischen Fakultät zu Göttingen gewidmet zum Dank für das Ehrengeschenk der theologischen Doktorwürde. Widmung wie Vorrede nehmen ihren Standpunkt auf dem protestantischen Grundsatz freier wissenschaftlichen Forschung, der keine andere Autorität anerkennt, als den unwandelbaren Grund des göttlichen Wortes in der heil. Schrift. Zu diesem Standpunkt gehört die Zuversicht, dass das wissenschaftliche Denken mit dem christlichen Gefül nicht in Widerspruch steht, insbesondere das Denken über die Sünde nicht zur Vernichtung des „religiösen Grauens“ vor ihr füren müsse. In diesen Worten der Vorrede liegt der entschiedene Gegensatz, in der J. M.'s christliche Spekulation gegen den Hegelschen Panlogismus tritt. Die Unvereinbarkeit eines Systems des absoluten Wissens mit der tatsächlichen Beschaffenheit einer Welt, die in das aller begrifflichen Auflösung spottende Rätsel des Bösen verflochten ist, wurde hier auf eine für das christliche Gewissen schlechthin unwiderlegliche Weise aufgedeckt. Zugleich fand aber hier eine Seite des christlichen Bewusstseins ihren wissenschaftlichen Ausdruck, welche in dem Systeme Schleiermachers und in der von ihm abhängigen Theologie nicht zu ihrem Rechte kam, nämlich das Bewusstsein der Sünde und Schuld. So wie hier die Thatsache des Bewusstseins der Sünde als persönlicher schlechthin zuzurechnender Verschuldung festgestellt wurde, widerstrebte sie ebensosehr der Verflüchtigung durch die Hegelsche Spekulation als der Relativität der Schleiermacherschen Betrachtungsweise. Was der bisher dargelegte Bildungsgang J. M.'s schon gezeigt hat, bestätigen hier die Ergebnisse der J. M.'schen Theologie, dass sie nämlich von Schleiermacher weder die Richtung empfangen, noch eine tiefere Beeinflussung erfaren hat, wenn sie auch in verschiedenen wichtigen Punkten, z. B. der Annahme eines ursprünglichen Gottesbewusstseins, von

ihr gelernt hat. In demselben Maße, als sich die J. M.'sche Theologie durch die konsequente Durchfürung eines grundverschiedenen Freiheitsbegriffs von Schleiermacher entfernte, nähert sie sich dem kräftigen Strom des infolge der Freiheitskriege neuerweckten tieferen christlichen und geistigen Lebens, one freilich demselben in das Bett der alten kirchlichen Formen folgen zu können. One Zweifel steht kein System der neuern evangelischen Theologie dem kirchlichen so nahe, als das Müllersche, einfach deshalb, weil von der objektiven Realität des Schuldbewusstseins aus auch eine objektive Realität der Versönung gefordert werden muss, dennoch kann sich dasselbe mit den Formeln der ältern kirchlichen Lehrbildung durchaus nicht begnügen. Abgesehen davon, dass diese Lehrbildung auf einer veralteten Metaphysik beruht, findet auch die Tatsache der Sünde in ihr weder den entsprechenden Ausdruck, noch die genügende Erklärung. Insbesondere die Antinomie, die sich daraus ergibt, dass die Sünde nur aus freier Selbstentscheidung begriffen werden kann, wärend doch kein einziger Moment in der empirischen Entwicklung des Individuums das Gewicht einer solchen Selbstentscheidung zu tragen vermag, kann nach der Lehre von der Sünde nicht durch das kirchliche Dogma von der Erbsünde gelöst werden. J. M.'s Spekulation vermag sie nur durch die Annahme einer intelligibeln Selbstentscheidung zu lösen. Ebensowenig verträgt sich die Lehre von dem gänzlichen Verlust der Freiheit durch den Sündenfall mit der Bedeutung, welche die Freiheit auch in der zeitlichen Entwicklung behalten muss. Ergibt sich hier gerade aus dem Interesse, die tiefsten Warheiten des christlichen Bewusstseins festzuhalten, die Berechtigung, eine bessere wissenschaftliche Begründung zu suchen, so kann überhaupt eine warhaft auf dem Grund des Glaubens erneuerte Theologie nur auf eine reinere und tiefere Erfassung und Begründung der christlichen Warheit gerichtet sein, als sie das kirchliche Lehrsystem gewärt. Sofern notwendig in einer solchen auf die großen Grundtatsachen des gemeinsamen evangelischen Bewusstseins gegründeten Theologie die konfessionellen Differenzen zurücktreten, so ist derselben die Unionstendenz wesentlich, die sich hier aus den tiefsten Wurzeln des Müllerschen Denkens ergibt.

Bezeichnete so die Lehre von der Sünde auf das Bestimmteste den ganzen eigentümlichen theologischen und kirchlichen Standpunkt J. M.'s, so ist davon nun auch sein ganzer weiterer Lebensgang bestimmt. — Begreiflich, dass ein Theologe von dieser Bedeutung nicht lange mehr auf der kleinen Marburger Büne bleiben konnte. Dagegen konnte er sich auch nicht entschließen, den ehrenvollen an ihn ergehenden Berufungen auf andere außerpreußischen Universitäten zu folgen. Die bei mehreren solchen Gelegenheiten hervortretende rürende Anhänglichkeit der Studenten, die Hochachtung der Kollegen, die Opfer, welche die Regierung brachte, um ihn zu halten, fesselten ihn so an Marburg, dass er entschlossen war, es nur für den Fall einer Berufung nach Breslau oder Halle zu verlassen. Dieser Fall war aber höchst unwarscheinlich, da er recht gut wusste, wie wenig man ihm in Berlin nicht sowol seine frühere Renitenz als das spätere öffentliche Auftreten in verschiedenen Zeitungsartikeln für die schlesischen Lutheraner und gegen deren rohe Vergewaltigung vergessen konnte. Dennoch sollte der Fall früher, als er erwartete, eintreten. Tholuck in Halle ergriff die 1838 durch Ullmanns Berufung nach Heidelberg eingetretene Vakanz, um alles an die Berufung des geliebten Freundes zu setzen. Ein noch glühenderes Interesse beseelte Neander, den hochbegabten Schüler und Bundesgenossen im Kampfe gegen die Hegelsche Zeitphilosophie für Preußen zurückzugewinnen. Auf der anderen Seite boten die Hegelianer ihren ganzen Einfluss im Ministerium auf, um die Berufung des verhassten Gegners zu durchkreuzen. Wärend die Chancen in Berlin hin- und herschwankten, verhielt sich J. M. selbst, obwol er entschlossen war, einem etwaigen Rufe zu folgen, doch persönlich völlig abwartend. Insbesondere lehnte er Neanders Bitte, eine Erklärung über seine Stellung zur Union zu geben, die man leicht als eine Retraktation seines früheren Verhaltens hätte auffassen können, entschieden ab. Noch anfang März erschien die Berufung zweifelhafter als je. Da plötzlich am 27. März erhielt J. M. one jede vorausgegangene Verhandlung — die Korrespondenz mit der Halleschen Fakultät konnte nicht als offiziell

betrachtet werden — die Ernennung durch königliche Kabinetsordre vom 11. März. Er konnte in dieser höchst auffälligen Form der Behandlung nur einen letzten Versuch der Hegelschen Coterie sehen, die Sache noch zum Scheitern zu bringen. J. M. entschloss sich nichtsdestoweniger zur Annahme, und hatte die Genugtuung, dass nachträglich auch noch günstigere Bedingungen gewärt wurden, sodass er sich wenigstens im Gehalt nicht verschlechterte; eine Rücksicht, die er auf seine zalreiche Familie nehmen musste.

Die Loslösung von Marburg Herbst 1839 und Verpflanzung nach Halle, so wenig J. M. sie je bereuen konnte, sollte doch unter den schmerzlichsten und schwierigsten Umständen sich vollziehen. Am 13. August starb seine Gattin Flora, die treue Mutter seiner 7 überlebenden Kinder, nach langem mit christlicher Geduld getragenen Leiden. Dieser schmerzliche Verlust, der die Eingewönung in die neuen Verhältnisse unendlich erschweren musste, sollte aber im Laufe der nächsten Jare nicht der einzige bleiben. Dem großartigen Aufschwung, den seine akademische und öffentliche Wirksamkeit in Halle nehmen sollte, zur Seite gehen eine Reihe der schwersten betrübendsten Schläge, zu deren Überwindung es bei dem schwermütigen Grundzug seines Temperamentes und der eigentümlichen Stärke seines Empfindens der ganzen großartigen Seelenstärke bedurfte, die aus der Tiefe des Glaubens geboren, seiner Persönlichkeit den Stempel eines kraftvollen christlichen Charakters ausprägte. Am 1. August 1840 starb in Athen auf einer Forschungsreise sein Bruder Otfried, der ihm mehr wie ein Bruder, der ihm der innigste Freund gewesen war. Allerdings noch in demselben Jare ward ihm in dem Bunde mit Elisabeth Klugkist, der Schwägerin seines Freundes V. A. Huber, zum zweiten Male das höchste denkbare Glück der Ehe bescheert. Um so schmerzlicher, dass dasselbe nur von kurzer Dauer sein sollte. Vom 5. Oktober 1844 ward er zum zweiten Male Wittwer, eine Heimsuchung, die ihn troz des Trostes, den das warhaft selige Sterben der Heimgegangenen gewärte, doch bis ins innerste Mark des Lebens treffen musste.

Es gehörte die ganze Pflichttreue und Glaubensenergie J. M.'s dazu, um bei solchen vernichtenden persönlichen Erlebnissen und einer wankenden Gesundheit den Anforderungen gerecht zu werden, welche das akademische Lehramt nicht weniger als die Entwicklung der Kirche und der Theologie an J. M. in immer steigendem Maße stellten. Von großer persönlicher Bedeutung wurde für ihn die Wendung in der Behandlung der kirchlichen Dinge in Preußen seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelm IV. Eine persönliche Berürung mit dem Minister Eichhorn im Jare 1841, veranlasst durch einen von J. M. abgelehnten Ruf nach Tübingen, legte den Grund zu einer einflussreichen Vertrauensstellung, die sich äußerlich in seiner Ernennung zum Konsistorialrat kundgab. Allerdings stellte J. M. dem Plane des Ministers, ihn ins Kirchenregiment zu ziehen, ein entschiedenes Widerstreben entgegen. Wol aber erstattete er dem Minister, der ihn in einer Reihe wichtiger Angelegenheiten, besonders in Universitätssachen, zu Rate zog, sein fast immer erfolgreiches Gutachten. Eine Anzal akademischer Berufungen, z. B. Hupfelds an Stelle von Gesenius, andererseits die Vereitelung mancher Pläne der übereifrigen hochkirchlichen Umgebung des Königs, z. B. Vilmar ins Unterrichtsministerium zu berufen und die Stelle eines Kurators in Halle mit einem strengkirchlichen Justiz-Kommissarius aus Halberstadt zu besetzen, sind ein Werk seines Einflusses. Nach einer andern Richtung hin suchte er die Entwicklung der kirchlichen Dinge zu fördern durch sein Eintreten für eine Fortbildung der Kirchenverfassung*) in presbyterial-synodalem Sinne, allerdings unter Beibehaltung des durch kirchliche Behörden und Organe auszuübenden Kirchenregiments des Landesherrn. Den Höhepunkt, freilich auch den Wendepunkt seines Einflusses auf die kirchenpolitischen Dinge bezeichnet seine

*) Vgl. die nächsten Aufgaben für die Fortbildung der deutsch-protestantischen Kirchenverfassung von Julius Müller. Aus V. A. Huber's Janus, Jahrg. 1845, Breslau bei Josef Max 1845, 60 S.

Teilnahme als Deputirter der Halleschen Fakultät an der Generalsynode von 1846. Das Interesse, das J. M. an derselben nehmen muſste, hing aufs engste mit seiner Stellung zur Union zusammen. Sein Gegensatz gegen die frühere Behandlung der Unionssache war mit der eingetretenen Wendung der kirchenregimentlichen Grundsätze hinfällig geworden. Umsomehr galt es, das begangene Unrecht gut zu machen und dadurch für eine gedeihliche Entwicklung der Union Ban zu brechen. Demgemäß beginnt sein als Referent der ersten Kommission über die Angelegenheit der Union erstattetes Gutachten mit einer entschiedenen Verurteilung der bisherigen Maßregeln. So berechtigt der Grundgedanke Friedrich Wilhelm III. war, und so günstig der gewälte Moment, so fehlerhaft war es, daſs man gegenüber der bedenklichen Bundesgenossenschaft eines den Unionsgedanken verfälschenden Indifferentismus gegen alle Bestimmtheit des Glaubens nicht wagte, die Glaubensgrundlage der Union zu betonen und das Hauptgewicht auf Konformirung im Kultus durch den Unionsritus beim heil. Abendmal und die Agende legte. Soll aber Gleichförmigkeit im Kultus und ebenso Einheit des Kirchenregiments irgend einen Wert haben, so muſs beides auf einer Gemeinschaft des Glaubens beruhen. One diese lebendige Seele der Glaubenseinheit wäre die Union lediglich „ein diplomatisches Werk, unvermögend, eines Menschen Herz für sich zu gewinnen und zu begeistern“. Diese Einheit bedarf aber eines bestimmten bekennenden Ausdrucks, und sofern es bisher daran gefehlt habe, hat die Union ihre innere Berechtigung noch gar nicht dargetan. Diese innere Einheit aber ist darin begründet, daſs die beiden Konfessionen in den Fundamentalartikeln übereinstimmen, wärend den Differenzlehren fundamentale Bedeutung nicht zukommt und sie deshalb eine Kirchentrennung nicht begründen können. Nach 1 Kor. 3, 11—15 ergibt sich als fundamental der Glaube als das alles Eigne hingebende Vertrauen auf Christum als auf den einigen Grund alles Heilsbesitzes in Gegenwart und Zukunft. Dieses Fundament ist aber nicht nur in den Bekenntnisschriften, sondern auch den sonstigen liturgischen, katechetischen, homiletischen Produktionen beider Kirchen übereinstimmend vorhanden. Die Union braucht deshalb keineswegs von den beiderseitigen Bekenntnissen zu abstrahiren, sondern nur auf ihren Kern zurückzugehen. Sie ist keineswegs etwas nur Negatives, nur Verneinung des kirchentrennenden Rechtes der Differenzlehren, sondern sie gibt den Fundamentalartikeln erst die rechte ihnen zukommende Bedeutung zurück.

Je inniger aber die Union von dem Bewuſstsein dieser gemeinsamen Glaubensgrundlage durchdrungen ist, um so gewisser muſs sie dafür auch einen bestimmten Ausdruck finden. Hierfür bot sich der außerhalb der Synode besonders von Hupfeld warm befürwortete Weg, um für die bisher in der Luft schwebende Union eine feste Grundlage zu gewinnen, sich auf die augsburgische Konfession als auf das gemeinsame Ursymbol der evangelischen Kirche zurückzuziehen, ein Weg, den später — auf dem Berliner Kirchentag von 1853 — auch J. M. beschritten hat. Auf der Generalsynode von 1846 hielt er dies noch nicht für möglich, vielmehr kam man in der Kommission dahin überein, das von Nitzsch vorgeschlagene Ordinationsformular auch zugleich als Ausdruck des Konsensus, allerdings nur als Exemplifikation eines solchen selbst, vorzuschlagen. Dieses trat dadurch in eine neue Beleuchtung; sollte es die Fundamentalartikel der alten Bekenntnisse herausheben, so konnte es nicht als ein neues Bekenntnis, auch nicht wegen seiner Auslassungen dem Apostolikum gegenüber als eine Abschaffung desselben gelten. Der letzte Schein in dieser Richtung schien schwinden zu müssen, wenn der Vorschlag, auf das neue Formular bei der Ordination zu verpflichten, durch den Müllerschen Antrag ergänzt wurde, in die Vokation die Warung der konfessionellen Eigentümlichkeit der Einzelgemeinde aufzunehmen. War so die Ordination Ausdruck des Unionsstandpunktes der Gesamtkirche, so war durch diesen Vorbehalt für die Vokation das Recht der Konfession ausdrücklich gewart und jeder Schein einer Vergewaltigung zu Gunsten der den Zwang perhorrescirenden Lehrunion abgewehrt.

J. M. hatte die Genugtuung, daſs seine Sätze über die Union die einmütige Zustimmung der Synode fanden. Allerdings wurde der Hinweis auf das Nitzsch'sche Ordinationsformular zunächst daraus entfernt, dieses selbst aber fand nun in der besondern Verhandlung darüber ebenfalls die Zustimmung der großen Mehrheit. Ebenso wurde auf J. M.'s Antrag die Beseitigung des Unionsreverses und des Reverses auf buchstäblichen Gebrauch der Agende von 1829 gefordert.

Die heftigen Angriffe, welche die Beschlüsse der Synode von den entgegengesetzten Seiten zu erfaren hatten, veranlaſsten J. M. zu der Schrift: „Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse. Von Dr. J. M. Breslau bei Josef Max u. Comp. 1847". Immerhin war der Anstoſs, den das Ordinationsformular der streng-kirchlichen Strömung gab, die Ursache, daſs sich eine Bestätigung und Ausfürung der Beschlüsse der Synode durch das Kirchenregiment verzögerte, bis die Stürme der Revolution des Jares 1848 beide begruben.

Unerschüttert durch die Stürme der Revolution blieb J. M.'s akademische Wirksamkeit. Es war wesentlich auch sein tiefgehender Einfluſs, daſs die Hallesche Studentenschaft jene feste Haltung bewarte, die ihr das Zeugnis Friedrich Wilhelm IV. unter seinem der Studentenschaft geschenkten Bildnis eintrugen: robora virorum nutabant, stabat iuventus. Das von J. M. tief mitgefülte Bedürfnis einer Sammlung aller positiven Elemente fürte zu den Verhandlungen im September 1848 in Wittenberg zur Gründung eines deutsch-evangelischen Kirchenbundes. Das Resultat war der Kirchentag, an dessen Versammlungen sich J. M. bis zum Jare 1854 hervorragend und einfluſsreich beteiligte. Sein auf dem Frankfurter Kirchentag von 1854 abgelegtes und auf der Gnadauer Pastoralkonferenz April 1855 widerholtes Zeugnis gegen die Ehescheidungspraxis des States und über die kirchliche Widertrauung Geschiedener hatte die Wirkung, daſs das Kirchenregiment nun endlich die von J. M. schon im Jare 1829 gegebene Manung befolgte und eine Regelung nach der Richtschnur des Wortes Gottes in Angriff nahm.

War hier J. M. Fürer der Bewegung, so hatte freilich die auf den Revolutionstaumel des Jares 1848 folgende politische und kirchliche Reaktion nach anderer Seite hin ihn in eine abwehrende Stellung gedrängt. Die preußische Verfassungsurkunde hatte die Anbanung einer größeren Selbständigkeit der evangelischen Kirche zu einer Notwendigkeit gemacht. Auf das Entschiedenste hatte sich J. M. mit der Halleschen und fast allen übrigen theologischen Fakultäten 1848 und 1849 gegen das Projekt erklärt, den Anfang mit einer konstituirenden Landessynode zu machen. Der Weg, der im Jare 1850 in Preußen beschritten wurde, zunächst den evangelischen Oberkirchenrat und sodann durch denselben presbyteriale Gemeindeämter ins Leben zu rufen, hatte seine volle Billigung. Dagegen war die Kabinetsordre vom 6. März 1852 und die dazu gehörige Instruktion vom 12. Mai 1852 ein Sieg der konfessionellen Strömung, welcher die Union rechtlos zu machen drohte und J. M. einen von ihm zwar widerstrebend, aber energisch gefürten Verteidigungskampf zu Gunsten des Besitzstandes der Union aufnötigte. Als Organ diente ihm die 1850 hauptsächlich auf Betrieb Neanders gegründete deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Schon im Juli 1850 starb Neander und hinterließ die Leitung der Zeitschrift ausschließlich den beiden Mitbegründern M. und Nitzsch. Dem Interesse J. Müllers an ihrem Gedeihen verdankt die theologische Wissenschaft zunächst eine Reihe wertvoller Abhandlungen, welche immerhin einigen Ersatz dafür bieten, daſs die umfassenderen litterarischen Werke, insbesondere die Herausgabe seines Systems der Dogmatik, sowie die Vollendung einer im Manuskript schon ziemlich weit gediehenen Schrift über die Sakramente nicht zur Ausfürung gelangten. Die bedeutendsten unter diesen Abhandlungen sind die über die unsichtbare Kirche, über die Frage, ob der Son Gottes Mensch geworden wäre, wenn das menschliche Geschlecht one Sünde geblieben wäre (Jargang 1850), über das Formalprinzip der evangelischen Kirche

(Jargang 1851), über das Verhältnis von Glauben und Wissen (Jargang 1853), über die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes (Jargang 1852), über den Pelagianismus (Jargang 1854), die fast sämtlich, nebst einigen anderen anderswo erschienenen, in den 1870 herausgegebenen dogmatischen Abhandlungen wider abgedruckt sind. Außerdem aber rüren von J. M. einige der Vorworte und eine Reihe von Aufsätzen über die Unions- und Verfassungsfrage her, die vom Jare 1852 ab der Verteidigung des bedrohten Rechtes der Union gewidmet sind. Eine zusammenfassende Darlegung seines Standpunkts gab J. M. in der Schrift: Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht, dargestellt von J. M., Berlin 1854. War die Absicht jener Aufsätze eine kräftige Abwehr einer dem berechtigten Besitzstand der Union drohenden Vergewaltigung, so ist die Absicht dieser Schrift eine durchaus irenische, die von J. M. dringend gewünschte Verständigung mit den gemäßigten Lutheranern. Je mehr sich J. M. bewusst war, für die Union kein ausschließliches Recht zu fordern, vielmehr von seinem Standpunkt aus das Recht der Konfession immer anerkannt und ihre Vergewaltigung stets abgewehrt zu haben, um so lieber hoffte er, die gemäßigten Lutheraner auch für Anerkennung des Rechtes der Union gewinnen zu können. Stand ja doch auch seine Auffassung von der Union, wenn sie deren innere Berechtigung doch nur auf die übereinstimmenden Centrallehren der Bekenntnisschriften selbst gründete, durchaus nicht im Gegensatz zu der Treue gegen die Konfession. Wie reich diese Übereinstimmung sei, und zwar nicht nur in einigen Symbolen, sondern auch wenn sämtliche in Deutschland in Betracht kommenden Symbole der beiden Konfessionen zugrunde gelegt werden, suchte J. M. durch einen ausfürlichen Entwurf des Consensus zu zeigen. Er beabsichtigte damit um so weniger ein neues Bekenntnis aufzustellen, da ja dieser Entwurf gar nichts Neues enthielt, sondern lediglich die Hauptlehren der alten Bekenntnisse. Ebensowenig war er dazu bestimmt, unmittelbar kirchenrechtlich verwendet zu werden, sondern seine Tendenz war der tatsächliche Beweis der reichen bekenntnismäßigen Übereinstimmung der beiden Konfessionen, der gegenüber die Ablehnung der kirchlichen Gemeinschaft zu einem schweren Unrecht wird.

Die Angriffe Harnacks und Hengstenbergs auf diese Schrift veranlassten J. M. im Jargang 1855 der deutschen Zeitschrift noch einmal zu einem kurzen Wort der Abwehr, das letzte, welches er in diesem ihm aufgenötigten Kampf für die Union geschrieben hat. Hatte derselbe auch den Erfolg, dass sich die Union als gleichberechtigt mit der Konfession in Preußen behauptete — und mehr wollte J. M. nicht, — so schmerzlich war ihm doch die ganze Kampfesstellung gegen solche, mit denen er im Glauben an denselben Herrn sich im Grunde eins wusste. Im Gefül seiner Vereinsamung in der Theologie — besonders seit dem Tode Neanders — kam oft eine tiefe Ermüdung über ihn. Dazu kam eine angesichts der vielen wissenschaftlichen Pläne, die ihn beschäftigten, um so schmerzlicher empfundene, oft beklagte, aber gegen Ende des Jares 1855 zunehmende leibliche Gebundenheit durch andauerndes Kränkeln, besonders Kopfweh und Schlaflosigkeit. Noch vollendete er die Abhandlung über das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes, die im Jargang 1856 der Studien und Kritiken erschien, da am 1. März 1856 traf ihn ein Schlaganfall, von dem er sich nie wider vollständig erholen sollte. Zwar war es ihm vergönnt, im Herbst 1857 seine akademische Tätigkeit wider aufzunehmen und sie unter Aufbietung aller Kräfte noch 22 Jare fortzufüren — noch bis zum letzten Sommer mit einem reichlichen Reste der unvergleichlichen Anziehungskraft, die seine Persönlichkeit vom Katheder aus übte. Auch brachte die Neue Folge der deutschen Zeitschrift im Jare 1861 noch wider einen Versuch aus seiner Feder, eine Anzeige der Menken'schen Biographie von Gildemeister. Ebenso war es ihm möglich, noch zwei Auflagen seiner Lehre von der Sünde zu besorgen und im Jare 1870 seine gesammelten dogmatischen Abhandlungen, zum Teil in umgearbeiteter Gestalt, herauszugeben. Aber wenn er auch körperlich sich trotz der bleibenden Qual der Schlaflosigkeit kräftigte und auch geistig frischere Zeiten kamen, die Kraft des spekula-

tiven Denkens und der Fähigkeit zu produktiver schriftstellerischer Arbeit blieb gehemmt. So blieb er darauf angewiesen, den Kämpfen der Zeit und der Entwicklung der Theologie teilnehmend, aber passiv zu folgen, in demütiger Ergebung in Gottes Ratschluss dafür dankbar, dass ihm wenigstens zur Fortsetzung seiner Vorlesungen die Kraft blieb. Die Erquickung seines immer einsamer werdenden Alters — auch Hupfeld und Tholuck sah er vor sich sterben — war die Teilnahme an dem aufblühenden häuslichen Glück seiner 9 sämtlich verheirateten Kinder, in deren Familien er in den Ferien Erholung suchte. Am 6. Mai 1875 feierte er im Hause seiner ältesten Tochter — umgeben von fast sämtlichen Kindern und Schwiegerkindern und einer zalreichen Enkelschar — das 50järige Jubiläum seiner Ordination. — Im Sommer 1878 hatte er endlich den Entschluss gefunden, seine Vorlesungen aufzugeben, um jüngeren Kräften Platz zu machen, und die Ruhe schien ihm gut zu tun. Da zog er sich, von einem Aufenthalt im Hause seiner jüngsten Tochter heimkehrend, auf der Höhe des Thüringer Waldes einen Rückfall eines Unterleibsleidens zu. Tötlich krank kehrte er nach Halle in sein Haus zurück, um schon nach wenig Tagen, am 27. September 1878, sein reichgesegnetes, aber auch reichgeprüftes Leben zu enden. Eine nachträgliche Herausgabe seiner Vorlesungen oder Manuskripte hat er durch testamentarische Bestimmung untersagt.

Quellen: Der handschriftliche Nachlass. Die Lebensskizze seines Schwiegersones: D. Julius Müller. Mitteilungen aus seinem Leben, aufgezeichnet durch D. Leopold Schulze, General-Superintendent, Bremen 1879. **David Hupfeld.**

Das **Mümpelgarter Kolloquium**, für die richtige Erkenntnis des Unterschieds, der die lutherische und die reformirte Lehre getrennt hat, unstreitig sehr wichtig, ist doch nicht als ein offizieller Akt zu betrachten, indem die beiden Sprecher, sowol Beza als Andreä, jeder nur in seinem Namen sich aussprechen wollten, sodass keineswegs ihre Kirche für das Gesagte zu behaften sei. Sollte dieses Gespräch eine gewisse Konkordie beider evangelischer Gemeinschaften bewirken, so muste der Zweck wol verfehlt werden, da Andreä und Beza schon vorher in scharfer Polemik an einander geraten waren. — Die Veranlassung zum Kolloquium lag in den Verhältnissen der durch Erbschaft an das Haus Württemberg gekommenen Grafschaft Mümpelgart. Schon 1526 hatte dort Farel das Evangelium auf den Straßen gepredigt, freilich aber sehr bald sich flüchten müssen. Im Jare 1535 ließ Herzog Georg von Württemberg die Reformation in Mümpelgart einfüren durch den Franzosen Tossanus, wie der Herzog auch in seinen elsässischen Gemeinden die Reformation durch Züricher einrichten ließ (Hottinger, Helvet. Kirchengesch., III, S. 698). Später hat die württembergische Herrschaft in Mümpelgart den lutherischen Typus angeordnet. Als nun, durch die Zerwürfnisse in Frankreich verjagt, viele Calvinisten in Mümpelgart Zuflucht fanden, dort aber nicht leicht zum Abendmal zugelassen wurden, suchten sie ein freundlicheres Verhältnis zu erreichen und erlangten vom Grafen Friedrich, dem Vetter des Herzogs Ludwig, die Bewilligung eines Kolloquiums, zu welchem die hervorragendsten Theologen, Jakob Andreä in Tübingen und Beza in Genf, berufen worden sind. Keiner von beiden will das Gespräch gewünscht und betrieben haben, Beza, als er auch in Zürich anfragte, wurde von dort aus gewarnt, die Erfarung zeige, dass solche Kolloquien dem Frieden beider Parteien nicht nur nicht förderlich seien, sondern den Streit nur noch heftiger anfachen. Beza glaubte aber, den flüchtigen Glaubensgenossen diesen Dienst nicht abschlagen zu dürfen, und Andreä konnte noch leichter auf ein Gespräch eingehen, welches unter dem Präsidium eines lutherischen Fürsten gehalten wurde.

Lutherischerseits wurde denn Andreä abgeordnet mit Lukas Osiander, seinem Kollegen in Tübingen, und mit zwei politischen Räten, Hans Wolf von Anweil und Friedr. Schütz, Dr. jur. Reformirterseits erschien Beza mit Abraham Musculus, Prediger zu Bern; Anton Fajus, Diakon zu Genf; Peter Hybner, Professor des Griechischen in Bern; Claudius Alberius, Dr. med., Professor der Philosophie in Lausanne, und den beiden Ratsherren Sam. Meyer von Bern und

Ant. Marisius von Genf. — Das Kolloquium wurde auf dem Schlosse zu Mümpelgart vom 21. bis 26. März 1586 gehalten. Beza hat die Fürung eines Protokolls nicht erhalten können, daher nachher der Streit über treue und untreue Darstellung desselben. Es erstreckte sich auf die Kontroverspunkte 1) das heilige Abendmal, 2) die Person Christi, 3) die Bilder und Ceremonieen, 4) die heilige Taufe und 5) die Gnadenwal, da Beza, der eigentlich nur des ersten Punktes wegen gekommen war, auch diesem fünften nicht entgehen konnte, obwohl er es ernstlich versuchte und nur sehr ungerne ihn zuließ. Wie er gefürchtet, ließ sich dieser Punkt noch weniger als die übrigen mit halber Annäherung erledigen. — Beza erklärte sich bereit, von jedem Satze zu weichen, wenn aus der hl. Schrift Besseres erwiesen werden könne, Andreä soll wie Luther in Marburg vorher geäußert haben, dass er in nichts von seinen Sätzen weichen wolle und die reine Lehre schon in der Augsburger Konfession für immer ausgemittelt sei. Auch das Ende errinnert an Marburg, indem Beza, die Differenzen einstweilen auf sich beruhen lassend, die brüderliche Liebe begehrte, Andreä aber nur die sonstige gewären wollte, was jener als beleidigend zurückwies.

Wie es geht, verbreiteten sich nachher parteiische Siegesbehauptungen, sodass gegen die Verabredung die Akten im lutherischen Interesse veröffentlicht wurden: Acta Colloquii Montisbelligartensis, Tübingae 1587, und gleichzeitig auch in deutscher Ausgabe, dann 1588 noch eine Epitome colloquii. — Gegen diese Darstellung verteidigte sich Beza in der Responsio ad acta coll. M., Genevae 1587 und 1588, deutsch zu Heidelberg 1588. „Nützliche und notwendige Antwort Th. Bezä erster und anderer Theil auf das publizirte Colloq. M. mit Verbesserungen ——“. Beza bestreitet die Treue der herausgegebenen Acta. Eine württembergische Gesandtschaft erschien dann in Bern, Genugtuung fordernd für die auch von Musculus behauptete Verfälschung, one jedoch Eindruck zu machen.

Beim Kolloquium gaben beide Teile ihre Lehr- und Wehrsätze einander zuerst schriftlich ein, daher diese Stücke genuin sind und Beza bloß die beigedruckten Randglossen Andreäs angreift, dann wurde mündlich darüber verhandelt, was die Tübinger Akten auf eine Weise widergeben, die von Beza als Fälschung betrachtet wird. — In der Abendmalslehre war man über mehrere Sätze, wie schon zu Marburg, so viel als einig: „dass das Abendmal aus zwei Stücken bestehe, den Zeichen und dem Bezeichneten. Jene seien Brot und Wein, dieses Christi Leib für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen. Die Woltaten Christi, die im rechten Glauben des Sakraments liegen, seien von Christus selbst nicht abgesondert. Zeichen und Sache seien durch sakramentliche Vereinigung zusammengefügt. Die Zeichen seien niemals leer, in ihnen werde die Sache immer dargereicht für Würdige und Unwürdige. In diesem Sinn sage man, der Leib sei in, unter und mit dem Brot“.— Hingegen blieb man getrennt in folgenden Punkten: die Württemberger halten dafür, „in der sakramentlichen Vereinigung seien Zeichen und Sache warhaft und wesenhaft auf Erden zusammengefasst, obwol nicht räumlich, und würden in eines jeden Mund gegeben“. Die Anderen aber lehren, „Leib und Blut Christi seien jetzt nur im Himmel, deren Zeichen auf Erden, daher jene unserem Herzen, diese unserem Mund gereicht werden. Mit, in und unter — bedeute nur eine relative Vereinigung“. — Einig war man ferner darin: „die Zeichen, wie sie Jedem würdig oder unwürdig angeboten werden, werden auch von jedem Mund empfangen, von würdigen zum Leben, von unwürdigen zur Verdammnis. Nur die geistliche Nießung durch den Glauben, den würdig Nahenden allein eigen, wodurch sie die bezeichnete Sache empfangen, sei heilsam. Die Art, wie man sie empfange, sei unerforschlich.“ — Nicht einig ist man darüber: dass die Württemberger sagen, „Sache und Zeichen würden dem Mund jedes Genießenden gleichmäßig überreicht, den Unwürdigen freilich zum Gericht“; die andern aber, „die Sache werde nur den Herzen angeboten und nur durch den Glauben geistlich empfangen. Das Gericht komme nicht von einem Genießen der Sache her, sondern vom ungläubigen Ausschlagen derselben“.

In der Lehre von Christi Person war man so weit einig, „daß der ewige Son Gottes die menschliche Natur angenommen in Einheit der Person.

Beide Naturen seien bei dieser Einigung nicht mit einander vermengt, noch eine in die andere verwandelt. Jede Natur habe und behalte ihre Eigenschaften, und in alle Ewigkeit werden die der einen niemals die der anderen". — Weiteres aber blieb unvereinbart, da die Reformirten Ausdrücke, wie: Gott ist gekreuzigt, gestorben, tot, nur für verbale erklären, indem man der persönlichen Einigung wegen sich so ausdrücke, die Person tue oder leide das, öfter aber die Person ungenau mittelst der Namen bloß der einen Natur bezeichne, wo etwas ausgesagt werde, das die Person gerade nach der andern Natur tue oder leide. Dieses sei eine Art zu reden, denn niemals teile die eine Natur ihre Eigenschaften der andern mit. Die Menschheit ist nie allmächtig. Die Württemberger lehrten dagegen eine wirkliche Mitteilung der unendlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche in Christo kraft der persönlichen Einigung.

In der Lehre von der Taufe erklärte Beza, die Taufe der Kinder sei heilig und nötig als vom Herrn geboten, denn am Zeichen hänge sakramentlich geeint die bezeichnete Sache, Vergebung der Sünden und Erneuerung. Obwol nur den Erwälten die Seligkeit verheißen worden, sei die Taufe doch allen in der Kirche Geborenen zu erteilen, weil es uns nicht zukommt zu richten, wer erwält sei und wer nicht. Allen wird in der Taufe die Gnade angeboten, obwol nicht Alle sie annehmen. Die Württemberger aber lehrten, dass jeder mit Wasser Getaufte auch zugleich mit dem Geiste getauft werde. Nach Beza ist nicht Ermangelung, sondern Verachtung der Taufe Grund, einen von der Seligkeit auszuschließen; sie ist nur in uneigentlicher Redensart die Abwaschung der Sünde genannt, genau gesprochen aber ein Zeichen und Unterpfand derselben. Daher sei auch die Erteilung der Taufe als ein Stück des öffentlichen Kirchendienstes, niemals der sogenannten Not wegen Weibern und Privatpersonen zu gestatten.

Betreffend die Bilder in den Kirchen war man einig, dass die Kirchen von papistischem Götzenwerk gereinigt werden mögen, dass Gemälde und Schnitzwerke zu den Mitteldingen gehören, alle ärgerlichen und die zum Götzendienst reizenden aber beseitigt werden sollen; daß jedoch nicht Privatpersonen dieses eigenmächtig tun dürfen, sondern die Obrigkeit es ordentlich anordnen soll; dass das Wichtigste sei, durch die Predigt des Worts die Abgötterei aus den Herzen zu tilgen". — Weiter aber, was die Württemberger behaupteten, gaben die Anderen nicht zu, „dass Bilder und Gemälde gebürlicher Art in den Kirchen nützlich, dass man den Schwachgläubigen hierin große Schonung schuldig sei".

Am schwierigsten wurde das Gespräch über die Gnadenwal, auf welchen Punkt, als nicht verabredet, Beza nicht eintreten wollte, da vor Laien verhandelt, derselbe nur schwer verständlich zu machen sei. Verglichen hat man sich in der beiderseitigen Anerkennung einer Gnadenwal für die bestimmte Zal derer, welche selig werden; aber die Württemberger anerkannten keinen ewigen Ratschluss, auch der Verwerfung, und glaubten der Folgerung entgehen zu können, dass folglich auch die Zal der Nichterwälten eine bestimmte sei. — Gerade über diesen Punkt erfaren wir hier nichts besonders Förderliches, weil der (Gieseler, K.-G. III, 2, S. 323) inkonsequente Standpunkt der Konkordienformel einfach von Andreä beibehalten wird, Beza's Lehre aber dieselbe war, welche aus seinen Schriften bekannt genug ist. Er hat nicht ermangelt, am Schlusse seiner gedruckten Antwort aus Luthers Schrift de servo arbitrio dasjenige abzudrucken, was die Lieblingsgedanken der Reformirten enthält. Vergl. meine Geschichte der reformirten Centraldogmen I, 402 f.; das Mümpelgarter Kolloquium betreffend ebendas. S. 501 f., und Schlosser im Leben Beza's; die gründliche Biographie Beza's von Baum ist leider nicht bis zu dieser Periode fortgesetzt, wol aber die von Heppe, Elberfeld 1861. — Praktische Frucht hat das Kolloquium nicht gebracht, es sei denn die, dass die Spannung zwischen beiden Konfessionen noch größer geworden ist.

A. Schweizer.

Münscher, Wilhelm, Professor der Theologie und Konsistorialrat in Marburg, ist am 15. März 1766 als Son eines Pfarrers in Hersfeld geboren. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und studirte 1781—1784 zu Marburg.

Hierauf wirkte er im praktischen Kirchendienst, zuerst als Gehilfe seines Vaters, seit 1789 als Stiftsprediger in Hersfeld. Im Jare 1792 wurde er, auf eine Meldung seinerseits, zum Professor an der Universität Marburg ernannt, woselbst er am 28. Juli 1814 gestorben ist. Münscher las beinahe über alle Fächer der theologischen Wissenschaft mit Ausnahme der alttestamentlichen Exegese; Bedeutung hat er jedoch nur für die Dogmengeschichte, wie denn auch seine litterarische Tätigkeit, abgesehen von zwei Bänden Predigten (Predigten, Marburg 1803 und Politische Predigten, Marburg 1813) und seinem Versuch, eine Zeitschrift (Magazin für das Kirchen- und Schulwesen in Hessen und den angrenzenden Ländern, erschienen nur Heft 1—3, Marb. 1803, mit 2 Beiträgen Münschers) zu begründen, sich auf das kirchen- und dogmengeschichtliche Gebiet beschränkt. Eine Reihe von Aufsätzen findet sich in Zeitschriften: in Henkes Magazin für Religionsphilosophie ꝛc. Bd. VI, St. 1: Darstellung der moralischen Ideeen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian, Bd. VI, St. 2: Historische Entwicklung der Lehre vom tausendjärigen Reich; in Henkes Neuem Magazin ꝛc., Bd. I, St. 2: Über den Zustand der chr. Sittenlehre in den ersten Zeitaltern nach dem Tode der Apostel, Bd. VI, St. 2: Über den Sinn der nicänischen Glaubensformel; in Stäudlins Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion, Bd. IV, St. 1: Versuch einer historischen Entwickelung der Ursachen, durch welche die Dogmatik seit der letzten Hälfte des gegenwärtigen Jarhunderts eine neue Gestalt erhalten hat; in Gablers Journal Bd. I, S. 1: Einige Vermutungen über die Nicolaiten; in den theologischen Nachrichten Bd. II, 1812: Über Voltaires antireligiöse Denkart. Großen Beifall fand Münschers Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (4 Bände, 1. Aufl. 1797 ff.; 2. Aufl. 1802 ff.). Sein theologischer Standpunkt war der eines gemäßigten Rationalismus: Jesus ein göttlicher Gesandter, mit dem Plane, das Reich Gottes auf Erden zu stiften; seine Lehre einfach und praktisch; sie erhob sich durch Umfang und Inhalt weit über die jüdische und enthielt die herrlichsten Keime der Warheit für das weitere Nachdenken und die Forschungen der Nachwelt; sie fordert vernünftigen Glauben, schließt eigenes Untersuchen nicht aus und ist deshalb den verschiedensten Veränderungen unterworfen. Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist nun, diese Veränderungen nach ihren Ursachen und ihrem Zusammenhang darzustellen; sie beantwortet die Frage: Wie und wodurch ist die christliche Lehre nach und nach in die Gestalt gekommen, in der wir sie jetzt haben? Münscher suchte diese Aufgabe mit Hilfe der pragmatischen Methode zu lösen, one dass dabei seine historische Reflexion neue Wege gegangen wäre: Die Ursache der Veränderungen der christlichen Lehren liegt in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters, in dem Einfluss der kirchlichen Verfassung, des Zustandes der Lehrfreiheit und der Wissenschaften. Verleugnet Münschers Werk demnach weder in den Voraussetzungen, noch in der Methode die Zeit, der es angehörte, so verdiente es doch dadurch den Beifall, den es fand, dass der Stoff mit großer Belesenheit gesammelt, übersichtlich disponirt und mit der Gabe klarer, wenn auch nicht gerade schöner Darstellung, die Münscher eignete, gestaltet war. Im Jare 1804 folgte sein Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte (2. Aufl. 1815) und 1811 sein Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Das letztere ist in der Bearbeitung von D. v. Cölln und Neudecker, Cassel 1832 bis 1838, eine viel benützte Sammlung von Quellenbelegen geworden.

Münschers Selbstbiographie lehrt ihn als sanguinischen, stets tätigen, klar und billig urteilenden Mann, als einen mehr lebhaften als großen Geist kennen; man begreift, dass er auf seine Zeitgenossen wirkte, dass aber ein seine Zeit überdauernder Einfluss nicht von ihm ausgehen konnte.

Man vergleiche über ihn die eben angefürte, von L. Wachler ergänzte Lebensskizze (Dr. W. Münschers Lebensbeschreibung und nachgelassene Schriften. Herausgegeben von L. Wachler, Frankfurt a. M. 1817), und seines Sohnes Dr. W. Münscher, Versuch einer Geschichte der hessisch-reformirten Kirche, Cassel 1850.

Hauck.

Münster, Widertäufer in. Die widertäuferische Bewegung trug in ihren ersten Anfängen zwei berechtigte Momente in sich: das Dringen auf Widergeburt und die Forderung einer sozialen Reform neben der kirchlichen. Aber weil sie nicht unter der Zucht des Geistes stand und von vornherein der schwärmerische Charakter in ihr überwog, so schlug gar bald der Spiritualismus in den gröbsten Materialismus um und aus der sozialen Reform wurde, als man in Münster zur Ausgestaltung der anabaptistischen Ideeen Raum gewann, nichts als eine abscheuliche Fratze. Gerade die sozialistische Seite der Bewegung erklärt uns, wie dieselbe unter dem Volke einen so weitgehenden Anklang finden konnte. Die große wirtschaftliche Krisis, welche im Bauernkriege sich am deutlichsten zu erkennen gibt, hatte den gemeinen Mann gegen die besitzenden Klassen in hohem Maße erbittert. Arbeitslosigkeit, schlechte Ernten, der Druck der Hörigkeit, mangelhafte Rechtspflege und andere Ursachen vermehrten das soziale Elend von Jar zu Jar. Der arme Mann, welcher keinen Ausweg aus seiner gedrückten Lage sah, ergriff begierig eine Lehre, welche ihm Erlösung verhieß, und im Kampfe und Drängen der Zeit wurden aus religiösen Vorstellungen politische Maximen, welche von geschickten Demagogen zum Umsturz der bestehenden Zustände benutzt werden konnten und benutzt wurden. Nimmt man zu dem Satz von der Gütergemeinschaft das Dogma von der innern Offenbarung, so erhält man zwei vortreffliche Handhaben, um ein Regiment zu begründen, wie wir es in Münster kennen lernen.

Nachdem Thomas Münzer, der deutsche „Prophet“ des Anabaptismus, und sein Bauernaufstand beseitigt waren, griff die sozialistische Bewegung von den Niederlanden her unter dem deutschen Bürgerstand um sich; die Spuren lassen sich in allen bedeutenden Städten Niedersachsens nachweisen. Den Mittelpunkt bildete bald Münster, die Hauptstadt Westfalens, welche der Prediger Rothmann bereits für das Evangelium erobert hatte. Am 18. Februar 1532 hielt er die erste öffentliche evangelische Predigt auf dem Kirchhofe von St. Lamberti, welche Kirche ihm fortan durch Gemeindebeschluss eingeräumt wurde. Sein in demselben Jare veröffentlichtes „Glaubensbekenntnis“ enthält im wesentlichen die evangelische Lehre. Die Sakramente sind ihm bloße Zeichen, „die uns an die Verheißung der göttlichen Gnade erinnern und uns versichern, dass wir mit Gott versönet sind“. Die Taufe ist ein „gewisses Zeichen, wodurch angedeutet wird, dass wir aus dem Tod zum Leben übergehen und Vergebung der Sünden haben“. Von der weltlichen Obrigkeit oder dem „bürgerlichen Regiment“ lehrt er nach Röm. 13. Tyrannische Befehle derselben sind von den Christen zu tragen; doch sind dieselben nicht verbunden zum Gehorsam gegen solche Befehle, welche dem Worte Gottes widerstreiten; „eine jede Obrigkeit, welche für eine christliche gehalten sein will, muss auch die falschen Propheten strafen (!)“. Die Bürgerschaft fiel Rothmann zu und durch den Vertrag zwischen dem Bischof und der Bürgerschaft vom 15. Februar 1533 wurde Münster vollständig zur evangelischen Stadt, und mit Ausnahme des Domes wurden sämtliche Kirchen dem evangelischen Gottesdienste eingeräumt. Gleichzeitig hatten aber auch die täuferischen Ideeen in Münster Eingang gefunden, und Rothmann geriet, trotz anfänglichen Widerstrebens, in ihren Zauberkreis*). Er wurde vom Rat der Stadt seines Amtes entsetzt, behielt aber schließlich nach heftigen Kämpfen mit seinem Anhang die Oberhand.

Da kam anfangs 1534 Johann Bockelsson von Leyden (s. d. A. Bd. II, S. 509) nach Münster und trat bald in den Vordergrund der Ereignisse. Sein schönes Äußere und sein einnehmendes Wesen gewannen ihm die Herzen, zumal der Frauen. Dazu hatte er zwei Eigenschaften, welche ihn ganz zum demagogischen

---

*) Er stellte nun andere „Glaubensartikel“ auf, u. a.: „die Kindertaufe ist vor Gott ein Greuel“; — „die Papisten und Lutheraner sind gottlose Leute“; — „der Obrigkeit der Heiden muss man nicht gehorchen“; — „Christus hat nicht menschliche Natur von der Maria angenommen“; — „alle Ehen der Christen müssen aufgehoben werden, weil sie vor der Widertaufe keine giltigen Ehen waren“.

Parteifürer geschickt machten, Energie und Beredsamkeit. In dem Hause des Tuchhändlers Knipperdollinck, des einflussreichsten Mannes der Stadt, fand er Aufnahme und heiratete dessen Tochter. Auch Johann Matthys wurde aus Amsterdam herbeigerufen, und ein neuer Kampf erhob sich zwischen den Evangelischen und den Täufern, in welchem jene unterlagen. Knipperdollinck wurde zum Bürgermeister erwält. Die Einheimischen fingen an die Stadt zu verlassen, welche sich mit fremden Täufern füllte. Briefe und Manifeste ergingen nach allen Seiten, um den Zuzug zu mehren. Da heißt es in einem solchen Briefe: „Hier sollt ihr aller Notdurft genug haben. Die Ärmsten, die bei uns sind und die hier vormals verachtet waren als die Bettler, die gehen nun so köstlich gekleidet, wie die Höchsten und Vornehmsten, die bei euch oder bei uns zu sein pflegen“. Ein Manifest sagt nach allerlei frommen Redensarten: „Es ist Gut genug für die Heiligen vorhanden, darum nehmet nichts mit als Geld, Kleidung und Kost auf den Weg, und wer ein Messer, oder Spieß, oder Büchse hat, der nehme sie mit sich, und wer die nicht hat, kaufe sie“. In einem von Rothmann verfassten „Büchlein von der Rache“ heißt es: „Die Rache steht bevor; sie wird vollzogen werden an den bisherigen Gewaltigen, und wenn sie vollzogen ist, wird der neue Himmel und die neue Erde dem Volke Gottes erscheinen“. Münster, „die heilige Stadt des höchsten Gottes“, wurde der Sammelplatz für den Auswurf der Bevölkerung aus aller Herren Länder, und die noch gebliebenen Einheimischen, welche sich nicht fügen wollten, wurden gewaltsam aus der Stadt vertrieben. Kirchen und Klöster wurden geplündert und verwüstet, eine kostbare Sammlung alter Drucke und Handschriften, sowie die Urkunden der Archive wurden wärend acht Tagen verbrannt, neue „Gesetzestafeln“ wurden gemacht, alles Privateigentum wurde eingezogen auf eine „Offenbarung“ des Matthys hin, und sieben „Diakonen“ wurden ernannt, welche das bewegliche und unbewegliche Eigentum der vertriebenen Bürger unter die Dürftigen verteilen sollten; jeder erhielt, was er wollte. Die Sonn- und Feiertage wurden abgeschafft und auf dem Marktplatze große Schmaußereien gehalten, welche man als „Abendmal“ bezeichnete. Die Vielweiberei wurde eingefürt, und keine Frau und kein Mädchen über zwölf Jare durfte sich weigern, dem Manne anzugehören, der sie begehrte. Bei der erwänten Austreibung der einheimischen Bürger waren die Frauen, die sich im allgemeinen und von Anfang an den widertäuferischen Lehren am meisten zugänglich gezeigt hatten, in großer Anzal zurückgeblieben, so dass diese dreimal so groß war, als die der Männer.

Als die noch einigermaßen anständigen Elemente einen Aufstand versucht hatten und dabei unterlegen waren, ließ Johann von Leyden sich durch einen „Propheten“ (Johann Dusendschur) zum „König über die ganze Welt“ proklamiren. Er ernannte Knipperdollinck zu seinem Statthalter und Vertreter bei Hinrichtungen, denn die Funktion des Scharfrichters gehörte zu den „königlichen“ Prärogativen, wie Johann auch höchsteigenhändig Köpfe abschlug, u. a. einer seiner Gemahlinnen. Rothmann wurde königlicher Redner und Sachwalter, Krechting Reichskanzler. Ein Hofstat mit zalreicher Dienerschaft und eine berittene Leibgarde ward gebildet, alle königliche Pracht sollte aufs höchste entfaltet werden. Zwei Kronen wurden für Johann hergestellt, eine Kaiser- und eine Königskrone, beide von gediegenem Golde und mit Edelsteinen reich besetzt. Über einem kostbaren Kleide trug er eine goldene Kette, an welcher eine Kugel hing mit zwei gekreuzten Schwertern, als Sinnbild der höchsten Macht über die ganze Welt. Das Schwert trug er in goldener Scheide an goldenem Gehänge; das goldene Scepter strotzte von Edelsteinen. Als „Königin“ nahm er zu seiner schon vorhandenen Frau die junge Witwe des „Propheten“ Matthys, Namens Divara, welche ihren eigenen Hofstat erhielt. Bald brachte er es zu 17 Frauen, welche alle mit großem Luxus ausgestattet wurden. Von einem prächtigen Throne herab hielt er auf dem Marktplatz an drei Tagen der Woche öffentlich Gericht, wobei er mit Trompetenschall, hoch zu Roß, umgeben von seinem Hofstat, seinen Aufzug hielt. Über alle dem scheint Knipperdollinck manchmal Anwandlungen des Neides empfunden zu haben. Eines Tages lief er schreiend durch die Gassen und

rief die Leute auf den Markt, wo Johann gerade Gericht hielt. Dort tanzte er vor dem Thron und erklärte sich laut empfangener Offenbarung für des Königs Hofnarr, worauf er diesen verhönte. Ein andermal setzte er sich auf den Thron und sprach vor dem Volke zum König: „Von rechtswegen sollte ich König sein, denn ich bin es, der dich dazu gemacht hat!“ Dann erklärte er, die heil. Schrift Alten und Neuen Testaments müsse abgeschafft und vertilgt werden; nicht nach den weltlichen Gesetzen, sondern nach den Vorschriften der Natur und des Geistes solle die Welt fortan regiert werden. Knipperdollinck wurde zwar auf Befehl des Königs verhaftet, aber bald wider freigegeben.

Einzelne Klöster und Kapellen waren gleich zu Anfang zerstört worden. Nun wurden die Spitzen der Kirchtürme abgebrochen, denn alles Hohe sollte erniedrigt werden. Die Kirchen nannte man „Steinkuhlen“, der Dom hieß die „große Steinkuhle“. Wer eine andere Bezeichnung gebrauchte, wurde dafür verurteilt, einen Topf Wasser auszutrinken. Die Taufnamen wurden abgeschafft und der König gab jedem neugeborenen Kinde einen Namen, und zwar nach dem Alphabet; so nannte er seine erste Tochter Averall (über alles), seine zweite Blydam (Fröhliche).

Zu derselben Zeit, als die Widertäufer durch die Austreibung der Einheimischen die Stadt völlig in ihre Gewalt bekamen, wurde diese von den Truppen des Bischofs Franz von Münster (eines Grafen zu Waldeck) eingeschlossen. Dieselben konnten aber gegen die fanatischen Belagerten, welche die Stürme abschlugen und einige glückliche Ausfälle machten, nichts ausrichten und mussten sich darauf beschränken, weiteren Zuzug von Widertäufern abzuhalten. Nach langen Verhandlungen mit den Kreisständen musste endlich Reichshilfe in Anspruch genommen werden. Diese wurde auf einer Versammlung der Reichsstände in Worms (1535) gewärt, zugleich aber auch eine Entscheidung getroffen, infolge deren Münster wider eine katholische Stadt werden musste. Wärend der Belagerung suchte Johann die Seinigen auf alle Weise zu ermutigen. Er stellte große Gastmäler auf dem Marktplatz an und ließ es an Prophezeiungen des Sieges nicht fehlen. Noch zuletzt ließ er 12 Herzöge wälen, welchen er die Titel der alten deutschen Reichsfürsten beilegte; sie sollten dereinst als die Vasallen des allmächtigen Weltherrschers Johann, welcher sich für den „zweiten David“ hielt, die Völker der Erde regieren. Daneben hielt er durch blutigen Terrorismus alle gegnerischen Regungen nieder. Wer sich nur ein missbilligendes Urteil über eine seiner Handlungen erlaubte, wurde hingerichtet; fast kein Tag verging one Hinrichtung; am 3. Juni 1535 fielen nicht weniger als 52 Köpfe unter dem Richtschwert Knipperdollincks. Über der Schwelgerei der Widertäufer gingen die Vorräte in der Stadt allmählich auf die Neige. Die Leute wurden ermant, „nicht dem Bauche zu dienen“, und von den „Diakonen“ wurden alle Lebensmittel aus den Häusern zusammengebracht, um in gleichmäßigen Rationen verteilt zu werden. Die Hungersnot drückte die Bevölkerung immer mehr, wärend der König und sein Hofstat an vollen Tafeln prassten.

Endlich nahte die Katastrophe, welche dem tollen Treiben ein Ziel setzte. Aber nur mit Hilfe von Verrat und in einem blutigen Straßenkampf konnten die Belagerer bei dem Sturm am 25. Juni sich der Stadt bemächtigen. Auf beiden Seiten wurde Pardon weder gegeben noch genommen und die siegestrunkenen Landsknechte stachen auf den Straßen und in den Häusern alles one Unterschied des Alters und Geschlechts nieder. Nachdem von den Offizieren dem Morden Einhalt getan war, begannen noch zalreiche Hinrichtungen, sodass in den ersten Wochen nach der Erstürmung die Stadt wie ein großes Leichenfeld aussah; man hatte nicht Hände genug, um die Leichen zu beerdigen. Rothmann war nach Einigen im Handgemenge gefallen, nach Andern ist er entkommen und verschollen. Johann, Knipperdollinck und Krechting hatten sich in Verstecke geflüchtet, wurden aber verraten und in Haft genommen. Weder eine Unterredung, welche der Bischof mit Johann hatte, noch die Bemühungen zweier evangelischer Theologen, welche der Landgraf Philipp von Hessen gesandt hatte, um die Gefangenen zur Erkenntnis ihrer Verirrung zu bringen, waren von Erfolg. Zu Anfang Januar 1536 wurden die Gefangenen von Iburg nach Münster gebracht und auf

dem Marktplatz an der Stelle, wo Johanns Thron gestanden, grausam hingerichtet, indem sie erst eine Stunde lang mit glühenden Zangen am ganzen Leibe gezwickt und dann mit einem glühenden Dolche erstochen wurden. Die Leichname wurden in eisernen Körben am Turm der Lambertikirche aufgehangen. (Beim Abbruch des schon längst den Einsturz drohenden Turmes im Jare 1881 wurden die Körbe mit den Gebeinen herabgenommen.)

Die widertäuferische Bewegung steht neben der Reformation des 16. Jarhunderts als deren Zerrbild da, die Auswirkung ihrer Tendenz nach Emanzipation des Fleisches unter dem Aushängeschild des „Geistes“ hat ihr Gericht in sich selbst empfangen.

Litteratur: Cornelius, Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, Münster 1853. (Im 2. Bande werden die Quellen der Geschichte des Münsterschen Aufrurs aufgefürt und einer Kritik unterzogen.) Hast, Geschichte der Widertäufer, Münster 1836; Keller, Geschichte der Widertäufer und ihres Reiches zu Münster, Münster 1880, (die beste kritische, auf archivalischen Forschungen beruhende Darstellung). **O. Thelemann.**

Münter, Friedrich Christian Karl Heinrich, zuletzt Stiftsbischof von Seeland zu Kopenhagen, mehr ein durch vielseitiges und gründliches Wissen ausgezeichneter Gelehrter und Kirchenbeamter als Theologe im engeren Sinne, aber doch nicht one bedeutenden Einfluss auf die Kirche, zumal Dänemarks, und ihre Wissenschaft, ein Archäolog und Humanist von europäischem Rufe, war ein Son des als trefflicher geistlicher Liederdichter und durch die von ihm herausgegebene Bekehrungsgeschichte des Grafen Struensee (1772) in seiner Zeit sehr bekannt gewordenen Balthasar Münter und seiner frommen Gattin M. S. E. Fr. von Wangenheim. Er ist zu Gotha am 14. Okt. 1761 geboren; in Kopenhagen, wohin sein Vater 1765 als Prediger an der Petrikirche berufen wurde, erhielt er eine treffliche Bildung. Nachdem er seine Studien, auf welche er durch tüchtige Privatlehrer gründlich vorbereitet worden, sehr früh angefangen und 1781 vollendet hatte, setzte er zu Göttingen seine theologischen, orientalischen und antiquarischen Arbeiten fort. Nach seiner Rückkehr machte er einige Abhandlungen teils in dänischer, teils in deutscher Sprache bekannt, die für seinen Forschungsgeist wie für seine ausgebreitete Gelehrsamkeit zeugten. Er fing schon jetzt an sich weitschichtige Kollektaneen anzulegen, in der Regel in der Weise, dass er sich über den Gegenstand, womit er sich beschäftigte, vorläufig zusammenhängende Notizen oder Paragraphen aufzeichnete und dann, wie ihm in seinen Studien etwas über den Gegenstand aufstieß oder selbst etwas einfiel, dies auf losen Blättern hineinlegte. Wenn er meinte, einen hinreichenden Apparat zusammen zu haben und ein äußerer Anlass hinzutrat, arbeitete er aus diesem Stoff oft sehr rasch Abhandlungen, später Bücher aus, die durch die umfassendste Kenntnis und ausgesuchteste Gelehrsamkeit fast immer ihren Gegenstand bedeutend weiter fürten. Die öffentliche Aufmerksamkeit war früher schon auf den jungen Gelehrten gerichtet, als er, durch ein kgl. Stipendium dazu in den Stand gesetzt, 1786 eine Reise über Wien nach Rom unternahm und sich in Italien, insbesondere auf Sicilien, eine Zeit von drei Jaren aufhielt. Überall benutzte er die Bibliotheken eifrig und mit Geschick und knüpfte er Verbindungen mit den angesehensten Gelehrten an. In Rom ließ er, von dem gelehrten nachmaligen Kardinal Borgia dazu aufgemuntert, eine Probe der koptischen Übersetzung des Daniel drucken, mit den beiden Abhandlungen über das Alter der koptischen Übersetzungen der Bibel (in Eichhorns allg. Bibl. der bibl. Lit., Th. 4, S. 1—30 und 385—427) ein schätzbarer Beitrag zur Kritik derselben. Nächst den orientalischen Studien beschäftigte ihn besonders Kirchengeschichte und Archäologie. Den Sinn für letztere weckte besonders die Bekanntschaft mit dem zu Ripen in Jütland geborenen, in Rom zur katholischen Kirche übergetretenen Georg Zoëga. In Rom hatte er auch Gelegenheit gehabt, Geist und Verfassung der römischen Kirche in der Nähe kennen zu lernen, wie auch insbesondere den Kampf der jansenistischen und jesuitischen Partei. Mit einem der Häupter der ersteren, dem edlen Bischof Scipio Ricci

stand er in naher Verbindung. Nach seiner Rückkehr gab er Nachrichten über Sicilien heraus (zuerst dänisch 1788 ff., dann auch deutsch 1790 in zwei Bänden, auch in andere Sprachen übersetzt).

So war der „energische, heftige, junge Doktor“ (Göthe), dessen Ziel eben die Gelehrsamkeit selbst war, durch vielumfassende Studien und interessante Erfarungen zum Dozenten trefflich vorbereitet, als er 1788 professor theologiae extraordinarius an der Kopenhagener Universität wurde; 1790 wurde er professor ordinarius und assessor consistorii, wie die akademische Behörde dort heißt, auch Doktor der Theologie. Er war ein durch Lehrgaben wie durch seine persönlichen Eigenschaften sehr beliebter Lehrer.

Wärend der 18 Jare, in welchen er bei der Universität stand, hielt er abwechselnd Vorträge über die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfange, die kirchlichen Altertümer, die Dogmengeschichte, die er zuerst in Kopenhagen einfürte, die Einleitung ins Neue Testament, die Exegese, besonders der poetischen Bücher des Alten Testaments, die natürliche Theologie, populäre Dogmatik, Pastoraltheologie und über spezielle Gegenstände, z. B. die Augsburgische Konfession. Er hielt seine Vorlesungen gern und pünktlich, arbeitete sie genau aus und sein Vortrag war klar und natürlich. Wo er in Jünglingen Liebe zu den Wissenschaften entdeckte, zog er sie an sich und öffnete ihnen die Schätze seines Wissens und seiner damals schon sehr bedeutenden Bibliothek, seines Münzkabinets und anderer Sammlungen, leitete ihre Studien und feuerte sie zu eigenen Arbeiten an, zu denen er sie öfter auch mit Materialien versah; es kam sogar vor, dass er sein ganzes Kollektaneen-Konvolut ihnen mitteilte.

Eine seiner frühesten Arbeiten ist eine „metrische Übersetzung der Offenbarung Johannis (in Hexametern) mit Anmerkungen“ (1784, 2. Aufl. 1806). Sehr schätzbar sind folgende historische Werke: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker (1790); Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens (1792—96, 2 Th.); das Statutenbuch der Tempelherren, das er in der corsinischen Bibliothek zu Rom entdeckt hatte (Berlin 1794); vermischte Beiträge zur Kirchengeschichte (1798); Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte (1801 ff., deutsch von Evers 1802, 2 Bde. in 3 Abth.); die dänische Reformationsgeschichte (Kop. 1802, 2 Th.); Untersuchungen über die persepolitanischen Inschriften (1800, deutsch 1802); Spuren ägyptischer Religionsbegriffe in Sicilien und den benachbarten Inseln (Prag 1806). — An diese schließen sich aus späterer Zeit noch an: De Schola Antiochena (Havn. 1811, deutsch bearbeitet in Stäudlins und Tzschirners Archiv I, 1, 1814); Geschichte der Verfolgungen der ältesten Kirche (1812—18); Antiquarische Abhandlungen (1816); Religion der Karthager (1816, 2. Aufl. 1821); Der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian (Altona 1821); Untersuchungen über den Ursprung der dänischen Ritterorden (1821); Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen (Lpz. 1823—34, 3 Bde.); Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen (Altona 1825, 2 Hefte in 4° mit vielen Abbildungen); Symbolae ad interpretationem Ev. Johannis ex marmoribus et nummis (Havn. 1826) und Notitia codicis Evang. Johannis variatem continentis (1829); Effata et oracula Montanistarum (1829); Jul. Firm. Maternus de errore profanarum religionum (1826); Die Religion der Babylonier; Die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantins d. Gr.; Der Stern der Weisen, Untersuchungen über das Geburtsjar Christi (alle drei Kopenhagen 1827); Die altbrittische Kirche (Stud. u. Krit. 1838, 1, S. 54 ff., 3, 744 ff.); Ursprüngliche Identität der Presbyter und Bischöfe (1827). Nur Münters Art, den Stoff sich allmählich sammeln zu lassen, und seine sorgfältige Benutzung der Zeit machen es erklärlich, wie er in einem arbeitsvollen Amte auch noch in der letzten Zeit nach so vielen Seiten hin wissenschaftlich tätig sein konnte.

Auch an praktischen Unternehmungen beteiligte er sich; so gab er hauptsächlich die Anregung zur Gründung eines Museums für die nordischen Altertümer, welches jetzt als das reichste und bestgeordnete in seiner Art von großer Bedeutung ist. Er trat auch ins Missionskollegium und in die Direktion des Waisenhauses ein.

Als der Bischof Balle, der Primas der dänischen Kirche, von seinem Amt zurücktrat, wurde Dr. Münter als der 16. Bischof von Seeland am 2. April 1808 zu seinem Nachfolger ernannt. Nun beginnt für ihn eine bedeutende praktische Tätigkeit, neben der die wissenschaftliche doch immer herging. Er war ein tüchtiger Geschäftsmann, besonders von seltener Detailkenntnis; zwar kein ausgezeichneter Kanzelredner, aber doch fähig, treffliche Gelegenheitsreden zu halten; seine Haltung vor dem Altar war voll Würde und Wärme. Als Visitator hatte er nicht die rechte Popularität, er verstand das Volk, dieses ihn nicht ganz; dagegen seine Güte und Rechtlichkeit gewann ihm alle Herzen, und sein rasches Auffassungsvermögen und sein treues Gedächtnis ließen ihn vieles bemerken und behalten; so half er manchen Schäden ab, wirkte für die Fortbildung der Geistlichen und für die Hervorhebung ihrer stillen, mehr verborgenen Verdienste. Verketzerungssucht und Buchstabendienst bekämpfte er ernstlich. Gegen diese sind seine beiden epistolae encyclicae 1817 und 1826 bei beiden Jubiläen der Reformation gerichtet. Auf seinen Vorschlag ward eine Kommission zur Revision der kirchlichen Übersetzung des Neuen Testamentes ernannt, welche ihr Werk mit Treue und Mäßigung 1819 abschloss. Als aber in England die Bezweiflung von 1 Joh. 5,7 angegriffen und der Versuch gemacht wurde, die alte eigens wider abgedruckte Übersetzung statt der nun autorisirten in Dänemark zu verbreiten, versperrte er ihr — das Privilegium des Waisenhauses benutzend — den Eingang; auch ließ er sich auf den von ebendaher gemachten Antrag, die Bibel one Apokryphen auszuteilen, nicht ein.

In den religiösen, oder vielmehr oft irreligiösen Bewegungen der Zeit nahm er keine ganz feste Stellung ein. Völlig entschieden jedoch war in ihm der Glaube an die Göttlichkeit des Christentums. Persönlich war er voll von Liebe und Milde in Beziehung auf seine Gegner und hielt sich zwischen den Streitenden in einer gemäßigten, doch keineswegs charakterlosen Mitte; seine Milde und Humanität, wie seine Anspruchslosigkeit gewannen ihm alle Herzen. Eine glückliche Häuslichkeit bildete einen trefflichen Boden für sein öffentliches Wirken. Seine Gattin, Maria Elisabeth Krohn, Tochter eines Lübeckischen Bürgermeisters, wusste mit Liebe und Geist an seinen Bestrebungen teilzunehmen, one sich je in seine Angelegenheiten zu mischen. Seine günstige äußere Lage, seine große Bibliothek, seine bedeutenden Sammlungen förderten seine Tätigkeit nicht wenig, wie sein gastfreies Haus Jüngeren vielfache Förderung bot. Seine sehr kräftige Natur erlag einer Krankheit am 9. April 1830; an einem Karfreitage starb er im 69. Jare seines Alters. Eine Karakteristik und Biographie hat sein Schwiegerson Mynster gegeben in Stud. u. Krit. 1833, I, S. 13—36. **L. Pelt †.**

Münzer, Thomas, ein Schwärmer des 16. Jarhunderts, dessen Geschichte in den Gang der deutschen Reformation verwickelt ist. Als der einzige Son nicht ganz armer Eltern ist er um das Jar 1490 zu Stolberg am Harz geboren. Über seine Jugendschicksale ist nichts weiter bekannt, als was er selbst im peinlichen Verhör vor seinem Tode aussagte (Walch, Luthers Werke XVI, S. 158), dass er nämlich zu Aschersleben und Halle Collaborator gewesen und als solcher einen Bund gegen den damaligen Erzbischof von Magdeburg Ernst II. gemacht habe. Da dieser schon 1513 starb, so kann man dies als einen Jugendstreich M.'s ansehen, der aber dadurch an Bedeutung gewinnt, dass auch später bei ihm die Neigung zu geheimen Bündnissen hervorbricht und also dieser Trieb schon frühzeitig bei ihm gekeimt haben muss. Ebenso tritt auch ein anderer Zug seines Wesens schon jetzt hervor, nämlich ein unsteter in Abenteuern und hochfliegenden Plänen sich bewegender Wandertrieb. Bald nach seinem Aufenthalte in Halle scheint er in Leipzig Theologie studirt zu haben, wenigstens erscheint er 1515 als Magister artium und Baccalaureus der Theologie, auch ward ihm das Amt eines Präpositus in Frohsen bei Aschersleben verliehen. Darauf wird er 1517 Lehrer am Martinigymnasium zu Braunschweig, um schon in demselben Jare wider in Stolberg und dann 1519 in Leipzig zu erscheinen, sich um ein neues Amt bewerbend. Dies erhielt er auch noch in demselben Jare durch seine Anstellung als

Kaplan und Beichtvater der Bernhardinernonnen im Kloster Beutitz bei Weißenfels. Aber auch hier fand sein unruhiger Geist keinen bleibenden Aufenthalt, denn schon zu Anfang 1520 trat er in Verhandlung mit dem Magistrat zu Zwickau, und es gelang ihm als Prädikant an der Marienkirche, der Haupt- und Pfarrkirche der Stadt, angestellt zu werden. Gleich seine erste Predigt (Sonntag Rogate 1520) machte großes Aufsehen und erweckte ihm ebenso viel Freunde wie Feinde.

Gleich beim Beginn der Reformationsbewegung hatte er sich mit dem ganzen Ungestüm seines unruhigen Geistes ihr hingegeben, war mit Luther in Verbindung getreten und galt als unerschrockener Vorkämpfer der neuen Richtung. Er fasste sie aber vorherrschend von ihrer negativen Seite auf, wonach sie den Umsturz der bisherigen Ordnung des kirchlichen Lebens zur Folge hatte. Den nächsten Angriffspunkt seiner heftigen Polemik bot das Treiben der reichen unr mächtigen Bettelmönche in Zwickau dar. Beide Teile hatten Anhänger in den Stadt, doch überwog M.'s Gunst beim Volke, indem die Habsucht und der Stolz der Bettelmönche schon längst Anstoß erregt hatte. Münzer erklärte sich anfänglich bereit, die Entscheidung des Streits dem Bischofe von Naumburg, dem er sich unterwerfen wolle, zu überlassen. Auch Luther wurde von ihm darüber befragt in einem noch erhaltenen Briefe, worin er ihn das Vorbild und die Leuchte der Freunde Gottes nennt. Kaum war dieser Kampf (Mitte 1520) beseitigt, so sah sich M. in einen anderen verwickelt, der für ihn einen schlimmen Ausgang nahm. An derselben Marienkirche, an welcher M. angestellt war, wirkte schon einige Jare vor ihm Dr. Johann Widenauer (Sylvanus), aus Eger gebürtig, gewönlich Egranus genannt, gleichfalls als Concionator. Dieser war zwar auch der Reform zugetan, aber er fasste sie mehr von der humanistischen Seite und ging daher nur so weit es die Opposition gegen die Unwissenheit der Mönche galt, mit M. auf gleicher Ban. Im übrigen hielt er es mit den Vornehmeren der Stadt und bot in seinem Privatleben manche Blößen dar; er war eitel, weltförmig und zu paradoxen Behauptungen geneigt. M. kam bald mit Egranus in erbitterten Streit, der schon im November 1520 bis zu öffentlichen Bekämpfungen auf der Kanzel ausartete. Das niedere Volk hing sich an M. und sah in ihm nicht bloß den kirchlichen Reformator, sondern auch den Anwalt der unterdrückten bürgerlichen Interessen. Hier entwickelte M. zuerst sein demagogisches Talent, welches in der damaligen Zeit allgemeiner Gärung reichliche Gelegenheit fand sich geltend zu machen. In der Zunft der in Zwickau zalreichen Tuchweber hatte M. namentlich einen Mann gewonnen, der auch später eine gewisse Berühmtheit erlangte, Nikolaus Storch. Sei es nun, dass dieser durch Verbindung mit Sekten des benachbarten Böhmens oder durch M. selbst in eine schwärmerische Richtung hineingezogen war, genug, Storch bildete bald den Mittelpunkt eines Kreises fanatisirter Anhänger, welche sich göttlicher Offenbarungen rühmten und diese in geheimen Konventikeln und Winkelpredigten ausbreiteten. Zwölf Apostel und 72 Jünger wurden gewält, M. und Storch galten als ihr Haupt. Diese Bewegung gewann bald eine Ausdehnung, die über den in kleinliche Persönlichkeiten ausartenden Streit mit Egranus weit hinausging; als daher letzterer von Zwickau weg und nach Joachimsthal zog (April 1521), war die Ruhe in der Stadt keineswegs hergestellt. M., dem warscheinlich die untergeordnete Stellung als Prädikant an der Marienkirche nicht zusagte, wusste sich eine einflussreichere zu verschaffen, indem er sich in die Predigerstelle an der Katharinenkirche eindrängte. Hier regte er in Verbindung mit dem ihm gleichgesinnten Magister Loner das Volk gegen einen Priester zu Marienthal, Namens Nikolaus Hofer, der M. öffentlich angegriffen hatte, auf, sodass dieser mit Lebensgefar sich flüchten musste (Dezember 1520). Als jener dieserhalb von dem bischöflichen Offizial nach Zeitz zur Verantwortung citirt wurde, wagte er es, den Offizial öffentlich von der Kanzel nach Zwickau zu citiren (13. Jan. 1521). In diesem alle bestehende Autorität missachtenden Treiben ging er immer weiter; er ließ Schmähgedichte gegen den abwesenden Egranus an die Kirchentüren anschlagen. Dies war die Ursache, dass der Rat nach Untersuchung der Sache ihm den Urlaub gab. Er blieb aber nichts-

destoweniger in der Stadt und regte die Tuchknappen zu förmlichem Aufrur an. Da griff der Rat energisch ein: 55 der Rädelsfürer wurden gefangen gesetzt, ein großer Teil der übrigen verließ die Stadt, M. mit ihnen. Erst jetzt war die Ruhe hergestellt; besonders aber ward sie dadurch gefördert, dass der Rat auf Empfehlung Luthers den Nikolaus Hausmann, bisher Pfarrer in Schneeberg, zum Pfarrer an der Marienkirche ernannte. Obwol Storch in der Stadt geblieben war, so hatte er sich doch ruhig gehalten und nur im geheimen seine Wirksamkeit fortgesetzt. Der eifrigen Tätigkeit Hausmanns konnte dieselbe nicht entgehen, und er veranlasste seine Entfernung aus der Stadt. Es ist bekannt, wie er und seine Gesinnungsgenossen unter dem Namen der Zwickauer Propheten in Wittenberg ihr Heil versuchten, mit der Verwerfung der Kindertaufe und der Behauptung göttlicher Eingebungen Aufsehn machten und auch eine Zeit lang daselbst Anklang fanden. (Über M.'s Aufenthalt in Zwickau gibt die beste Auskunft: Descriptio urbis Cyeneae von Laurentius Wilhelm, herausgegeben von Tobias Schmidt, Zwickau 1633, S. 90, 215—17).

M. schied in Gemeinschaft mit Markus Thomä, einem literarisch gebildeten Geistesgenossen, Ende April 1521 aus Zwickau und schweifte zunächst eine Zeit lang im mittleren Deutschland herum, um des Wortes willen, wie er an einen Freund schreibt (vgl. Seidemann, Thomas Münzer, S. 122). Seine bisherige Wirksamkeit hatte ihm schon eine gewisse Berühmtheit erworben, und überall schlossen sich die Elemente der Bewegungspartei ihm an. Zu Anfang des September 1521 finden wir ihn in Böhmen wider und zwar zunächst in Saatz. Dieser Ort, an dem eine Gemeinde der böhmischen Brüder (damals gewönlich Picarden genannt) aber auch andere Sekten Böhmens ihren Sitz hatten (vgl. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, I, S. 17. 44. 49. 93. 167. 197), bot gewiss für M. einen geeigneten Boden zu weiterem Wirken dar. Nach Böhmen war damals schon der Ruf von Luthers Auftreten gedrungen und hatte lebhafte Sympathieen erweckt. Alle verschiedenen Parteien hofften auf eine neue, durch Mitwirkung der Deutschen zu bewerkstelligende Erhebung; M. war deshalb willkommen und scheint zu weitergehenden Plänen sich angeboten zu haben. Wenigstens finden wir ihn im November 1521 in Prag öffentlich mit einem in schwülstiger Sprache abgefassten Manifest an die Böhmen auftreten (abgedruckt im Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon u. s. w. 1702, und verbessert bei Seidemann, S. 122). Man erkennt in dem Aufrufe schon die wesentlichen Grundzüge der später in mehreren Druckschriften ausgebildeten Lehren M.'s. Prag bot indes nicht den geeigneten Boden für solche Radikalreformen dar, wie sie M. im Sinne hatte. Die dort herrschenden Calixtiner bewachten jeden derartigen Versuch eifersüchtig, stellten den neuen Ankömmling unter scharfe Aufsicht und veranlassten seine Entfernung. M. begab sich demnach von neuem auf die Wanderschaft, er durchstreifte die Mark Brandenburg und fand sich Anfang 1522 in Wittenberg ein, wo unter Karlstadts Fürung und dem Beistande der Zwickauer Propheten eine gänzliche Auflösung aller kirchlichen Verhältnisse sich vorbereitete (vgl. Salig, Historie der Augsburgischen Konfession III, S. 1099). Obwol er mit Melanchthon und Bugenhagen in Verbindung trat, so fürte ihn doch Gleichheit des Strebens und innerer Gesinnung mehr zu Karlstadt hin. Mit ihm schloss er von nun an einen dauernden Freundschaftsbund, der zwar nicht prinzipielle Differenzen besonders in Rücksicht auf das praktische Ziel der beiderseitigen Bestrebungen ausschloss, aber durch die Entfernung Karlstadts von Wittenberg nicht gelockert wurde. Das schon im März 1522 eintretende Widererscheinen Luthers in Wittenberg musste M. überzeugen, dass in seiner Nähe für ihn kein Boden fernerer Wirksamkeit sei, er entfernte sich also von Wittenberg bald und scheint zunächst nach Nordhausen gezogen zu sein. Von nun an erschien ihm Luther als das größte Hindernis einer gründlichen Reform, und er suchte unabhängig von ihm, ja im Gegensatz zu ihm seinen Ideeen praktische Durchfürung zu verschaffen. Einen geeigneten Ort dafür fand er in dem kleinen Städtchen Allstedt, wohin es ihm gelungen war, zu Ostern 1523 als Pfarrer gewält zu werden. Die Gemeinde scheint ihm unbedingt ergeben gewesen zu sein, auch sein Amtsgenosse Simeon

Haferitz (vgl. über ihn Hagen, Deutschlands litterar. u. rel. Verh. im Reformationszeitalter, 1844, III, S. 114) stimmte mit M. ganz überein. Diesem gelang es daher one Schwierigkeit den Gottesdienst ganz nach seinen Ideeen neu zu gestalten. Er gab darüber eine Schrift heraus, welche zeigt, dass er damals noch ziemlich gemäßigt verfaren ist (Ordung und Berechunge des Teutschen ampts zu Alstadt durch Tomam Müntzer, seelwarters ym vorgangen Osteren auffgericht 1523, vgl. Seidemann a. a. O. S. 24). Die Kindertaufe, die Elevation der Hostie war beibehalten, ebenso manche Ceremonien, die durch die Schrift nicht gerechtfertigt sind. Bald darauf vervollständigte er diesen ersten flüchtigen Versuch zu liturgischen Änderungen durch zwei ausfürlichere Schriften über denselben Gegenstand (Deutsch-Evangelische Messze — Alstedt 1524 — Deutsch kirchen ampt — Alstedt; vgl. Seidemann a. a. O. S. 32). Obwol M. schon bei seinem Amtsantritt in Alstedt sich verheiratet hatte, und seine Gemeinde ihm angehangen zu haben scheint, so dachte er doch nicht daran, sich an einer ruhigen pfarramtlichen Wirksamkeit genügen zu lassen. Bei der Gärung der Zeit und unterstützt von eifrigen Anhängern weit und breit ging er mit seinen Plänen auf weitergehenden Umsturz der bisherigen Verhältnisse aus. Vornehmlich ging sein Streben jetzt dahin, Luthers Ansehen, das ihm am meisten entgegenstand, zu stürzen. Er war deshalb unermüdlich tätig durch geheime Boten, die ab und zu gingen, sich des Einverständnisses Gleichgesinnter zu versichern. Ein wesentliches Mittel ward ihm die Errichtung von Winkeldruckereien in Eilenburg, Jena und Alstedt, die bald eine zalreiche Menge von Flugschriften in die Welt sandten. Eine solche Tätigkeit konnte nicht lange verborgen bleiben. Luther, durch die Vorgänge in Wittenberg gewarnt und auf den Geist des Aufrurs, der sich überall kund gab, aufmerksam, wurde insbesondere durch den Amtmann in Alstedt, Hans Zeys, von den Vorgängen dort unterrichtet, und säumte nicht, zuerst M. selbst zu warnen, auch ihn zur Verantwortung besonders über die eigenmächtigen Änderungen des Gottesdienstes nach Wittenberg einzuladen. M. weigerte sich aber zu erscheinen. Nun wendete sich Luther durch Spalatin an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen. Dieser zögerte lange, seiner Abneigung zu entschiedenen Maßregeln gemäß, ehe er sich zum Einschreiten gegen M. bewegen ließ; ja vielleicht war es seine eigne Veranstaltung, die ihn dahin fürte, M. selbst erst zu hören. Zu Anfang des Jares 1524 fand er sich mit seinem Bruder dem Herzog Johann auf dem Schlosse zu Alstedt ein, und dort hielt M. eine Predigt vor den Fürsten, die er bald darauf durch den Druck bekannt zu machen sich beeilte (Außlegung des andern unterscheyds Danielis deß propheten gepredigt auffem schloß zu Alstet vor den tetigen thewren herzcogen und vorstehern zu Sachssen durch Thomam Müntzer diener des wordt Gottes. Alstedt 1524). Sie enthält neben einer Verteidigung seiner auf göttlicher Offenbarung ruhenden Lehrweise die Aufforderung an die Fürsten, mit Gewalt und one Schonung die Gottlosen auszurotten. „Lasset die Übeltäter nicht länger leben, die uns von Gott abwenden". „Die Gottlosen haben kein Recht zu leben, allein was ihnen die Auserwälten wollen gönnen." Ganz besonders gilt dies denen, die noch am alten papistischen Götzendienst hängen. „Dass die Apostel der Heiden Abgötter nicht verstört haben, antwort ich also: daß St. Petrus ein furchtsamer Mann war, Galat. 2, hat er mit den Heiden geheuchelt; er war aller Apostel Figur". Diejenigen, die sich auf die Gütigkeit Christi berufen, nennt er Heuchler, wobei nicht undeutliche Anspielungen auf Luther vorkommen. „Es ist ein rechter apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist, auf die Gesichte warten und dieselbigen mit schmerzlicher Betrübnis überkommen. Darum ists nicht Wunder, dass sie Bruder Mastschwein und Bruder Sanfteleben verwirft". Dass er noch weitere Pläne vorhabe, deutet er mit den Worten an: „Ich weiß fürwahr, dass der Geist Gottes jetzt vielen auserwälten frommen Menschen offenbart eine treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation, (die wird) von großen Nöthen sein, und es muss vollfürt werden, es wehre sich gleich ein Jeglicher, wie er will". (Vgl. Köstlin, Martin Luther, 1875, I, S. 709.) Diese Predigt ward bald nach ihrem Drucke Luthern zugeschickt und veranlasste ihn, die ernstlichsten Vorkehrungen durch Berufung an die

rechtmäßige Obrigkeit zu treffen. Dazu kam, daſs Karlstadt seine Bilderstürmerei in Orlamünde begann und die zalreichen Flugschriften Münzers zu offenem Aufrur anreizten. Auf die Klage Luthers darüber beim Herzog Johann ward der Druck dieser Schriften untersagt und M. zu gleicher Zeit (Mai 1524) nach Weimar zur Verantwortung gerufen, doch mit der Warnung vor weiteren Aufrurpredigten wider entlassen. Dies hatte aber so wenig Erfolg, daſs er schon im Juni 1524 das ihm unbedingt anhängende Volk zu einem Zerstörungszug gegen eine Kapelle in Malderbach bei Alstedt, wo ein wundertätiges Marienbild zalreiche Walfarer herbeizuziehen pflegte, aufmunterte. Das stürmende Volk verbrannte die Kapelle unter allerlei Unfug gegen die Bilder. Die Gefar für die öffentliche Ruhe stieg um so mehr, als sich bald herausstellte, daſs M. einen Geheimbund zu organisiren angefangen hatte, der sich fast über das ganze nördliche Thüringen bis nach Franken erstreckte, und auf die Ausrottung des Papismus und Abschaffung jeder obrigkeitlichen Gewalt ausging. Seine Anhänger zeichneten sich durch eine eigne Tracht und lange Bärte aus. So ward M. zum zweiten Male am 1. August nach Weimar vor die Fürsten von Sachsen und ihre Räte zur Verantwortung gezogen. Darf man einer alten Nachricht Glauben schenken (Ein nützlicher Dialogus oder Gesprechbüchlein zwischen einem Müntzerschen Schwärmer und einem Evangelischen frommen Bauer, die straff der aufrürischen Schwermer zu Frankenhausen geschlagen, betreffend. Wittenberg 1525), so spielte er bei diesem Verhör eine so klägliche Rolle, daſs ihn die Stallbuben verhönten und ihm nachriefen: Siehe, Münzer, wo ist nun dein Gott und dein Geist? Infolge dieser Verhandlung muſste er Alstedt verlassen, und es zeigte sich dabei, daſs ihm dort nur das niedere Volk angehangen hatte, denn gerade mehrere Bürger der Stadt hatten auf seine Entfernung gedrungen.

Mit der Entfernung von Alstedt beginnt der letzte Abschnitt seines Lebens, der ihn bald seinem verhängnisvollen Ende zufürte. M. ging von Alstedt noch Anfangs August 1524 nach Mühlhausen in Thüringen, und er war schon dort, als ein Brief Luthers an den Rat der Stadt vor ihm warnte (vom 14. August de Wette II, 536; vgl. Holzhausen, Heinrich Pfeifer und Thomas Münzer in Mühlhausen, in Ad. Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, IV, 1845, S. 365—394). Hier in Mühlhausen, einer freien Reichsstadt, hatten Münzersche Emissäre den Boden für seine Wirksamkeit bereitet. Neben anderen wirkte dort besonders ein aus der Cisterzienserabtei Reiffenstein entlaufener Mönch Heinrich Pfeifer, sonst Schwerdtfeger genannt. Durch diesen und andere in gleichem Sinne wirkende Volksaufwiegler war erst ganz vor Kurzem eine friedliche Revolution in der Stadt vollzogen, welche die frühere aristokratische Regierung der Stadt in eine mehr demokratische umgewandelt und zugleich der kirchlichen Reform die breiteste Basis verschafft hatte. M. hatte mit Pfeifer one Zweifel schon früher Verbindungen angeknüpft, und beide vereint begannen nun den Kampf gegen Luther; M. schrieb mehrere Schriften, in denen sich ein wütender Haſs gegen Luther ausspricht, den er mit Recht als denjenigen erkannte, der seinem Treiben die größten Hindernisse in den Weg gelegt hatte. (Ausgetrückte emplößung des falschen Glaubens der ungetrewen Welt, durch gezeugnus des Evangelions Luce, vorgetragen der elenden erbermlichen Christenheyt zur erinnerung jres irsals. — Ezechie am 8. Cap. — Thomas Muntzer mit dem Hammer. Mülhausen 1524. — Hochverursachte Schutzrede und antwort wider das Geistlose Sanfftlebende fleysch zu Wittenberg, welches mit erklärter weyße, durch den Diepstal der heiligen schrift die erbermdliche Christenheit, also ganz jämerlicher besudelt hat. Thomas Müntzer, Alstedter). Letztere Schrift, veranlaſst durch Luthers Schreiben an die sächsischen Fürsten, sich dem aufrürerischen Geiste zu widersetzen (vom 24. Aug. 1524) war in Nürnberg gedruckt worden, wohin sich M. nach kurzem Aufenthalt in Mühlhausen begeben hatte. Hier überhäufte er Luther mit den wütendsten Schimpfreden, nennt ihn die keusche, babylonische Frau, Jungfer Martin, Erzheid, Erzbuben, Doctor Ludibrii und Doctor Lügner, den wittenbergischen Papst, den tückischen Kulckraben, Drachen, Löwen, Basilisk u. a. — Seine Entfernung von Mühlhausen und Reise nach Nürnberg hatte übrigens nicht in der Unsicherheit

seines dortigen Aufenthaltes seinen Grund (wie Seidemann S. 46 andeutet), sondern one Zweifel in der Absicht, auswärts sich verstärkte Bundesgenossen zu verschaffen. Der Rat von Nürnberg war aber aufmerksam gemacht auf das Treiben solcher Männer, und dies veranlasste M., nach kurzem Verweilen sich wider davon zu machen. Er begegnet uns zunächst wider am Ende des Jares 1524 in Basel, wo er mit Ökolampad in Berürung tritt. Warscheinlich zog ihn dahin der Ruf größerer Freiheit, den die Schweizerstädte genossen, wenn er nicht etwa von den widertäuferischen Bewegungen Nachricht erhalten hatte, die um diese Zeit in Zürich und der Umgegend ausgebrochen waren. Ökolampad, der von ihm noch nichts wusste, und dem er sich als ein um des Evangeliums willen vertriebener Prediger vorstellte, tröstete ihn und empfahl ihm Geduld im Leiden (vgl. Herzog, Leben des Ökolampad, 1843, II, S. 270). M. scheint indes in Basel keinen Boden für seine Wirksamkeit gefunden zu haben. Denn one dass er sich dort sonst bemerkbar gemacht, tritt er bald darauf im Klettgau und Hegau und in der Grafschaft Stühlingen auf, und verweilt einige Wochen in Grießen, wo er in Verbindung mit den einflussreichsten Parteihäuptern des dort sich vorbereitenden Bauernaufrurs erscheint. (Vgl. Bullinger, Advers. Anabaptistas Tigur. 1560, S. 2.) Dass er mit Balthasar Hubmeier, der um diese Zeit (Okt. 1524) im benachbarten Waldshut seine demagogisch-widertäuferische Wirksamkeit entfaltete, in nähere Berürung getreten, ist bei der inneren Verwandtschaft beider warscheinlich, aber nicht ausdrücklich bezeugt. Er selbst sagt in dem Bekenntnis vor seiner Hinrichtung (Seidemann S. 152), „dass er dort etliche Artikel aus dem Evangelium angegeben habe, wie man herrschen soll, daraus fürder andere Artikel gemacht; sie hätten ihn gerne zu sich genommen, habe ihnen aber deß gedankt. Empörung habe er des Orts nicht gemacht, sondern sie seien bereits aufgestanden gewesen". Wenn man hieraus auf M.'s Autorschaft der bekanuten 12 Artikel der Bauernschaft geschlossen hat, so ist schon von verschiedenen Seiten das Unwarscheinliche dieser Annahme nachgewiesen worden. Jene Artikel erschienen erst im März 1525, und zwar zuerst in Schwaben, also zu einer Zeit, als M. schon längst nicht mehr in jenen Gegenden weilte. Ihr Verfasser ist vielmehr höchst warscheinlich der ehemalige pfalzgräfliche Kanzler Fuchssteiner. (Vgl. Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522—26, 1851, S. 180—184).

M. verweilte nicht lange in Süddeutschland; er fand one Zweifel die Verhältnisse nicht so angetan, dass er hoffen durfte, daselbst eine große Rolle zu spielen. Sprache, Sitten und politische Zustände gaben der dortigen Bewegung einen so eigentümlichen Lokalcharakter, dass ein Fremder dort nur höchstens in zweiter Linie etwas gelten konnte. M. aber wollte, wo er war, allein herrschen. Er ging deshalb bald wider fort und schon Anfangs Dezember 1524 (vgl. Schmidt a. a. O. S. 376) finden wir ihn in Gemeinschaft mit Pfeifer wider in Mühlhausen. Ein zalreicher Haufe von Bürgern und Bauern, Einheimischen und Fremden schloss sich ihnen an und hinderte den Rat an energischem Einschreiten. „Der Alstedter war in der Stadt und predigte und hatte einen großen Anhang oder Zulauf. Wo er auch auf der Straße von jemand gefragt ward, so hatte er auch sein Buch bei sich, setzte sich nieder und lehrte öffentlich also, dass sehr viel Volkes ihm allenthalben nachlief. Seine Lehre war von der äußerlichen Freiheit wider die Obrigkeit und den Adel. Verdeutschte die lateinischen Responsorien, Messe und andere Gesänge, ließ auch deutsche Meßbücher schreiben und drucken, wie ihrer allhier noch viele vorhanden gewesen sind vor wenig Jaren". Bald war die Stadt fast gänzlich in den Händen dieser beiden Volksfürer. Viele angesehene Bürger und Ratsherren verließen die Stadt. Man ging dazu über, die Mönchs- und Nonnenklöster gewaltsam aufzuheben und zu zerstören. Ebenso wurden die Altäre abgebrochen und die Bilder in den Kirchen mutwillig zerstört. Zu Fastnacht 1525 wälte das Volk M. zum Pfarrer an der Marienkirche mit Vertreibung der rechtmäßigen Geistlichen. Der Rat musste alles geschehen lassen, ja sogar in seine eigene Auflösung willigen, die M. und Pfeifer auf einer allgemeinen Volksversammlung am 15. März beantragten. Es ward nun ein neuer sogenannter ewiger Rat eingesetzt, in den nur Anhänger M.'s gewält wurden.

Jetzt traten die Folgen des von M. schon seit seinem Alstedter Aufenthalte geschaffenen und jetzt mit verstärktem Eifer gepflegten Bundes immer deutlicher hervor. Überall wurden die bestehenden Verhältnisse erschüttert. Von Süddeutschland her und dann durch Franken zog der Bauernkrieg sich bis nach Thüringen. Raubzüge zur Zerstörung von Klöstern und Schlössern wurden unternommen und meistens bei der Schwäche der obrigkeitlichen Gewalt one Widerstand ausgefürt. M. bewarte sich eine gewisse Autorität, er ließ auch Edelleute in seinen Bund aufnehmen, wenn sie Beistand an Waffen und Mannschaft leisteten; diese wurden dann geschont. Der Bauernkrieg in Thüringen gewann so einen von dem süddeutschen und fränkischen verschiedenen, social-theokratischen Charakter. Bald war das ganze westliche Thüringen, das Eichsfeld bis tief in den Ober- und Unterharz in offener Empörung; Mittelpunkt aber blieb Mühlhausen. Hier indes zeigten sich bald Keime innerer Spaltung unter den beiden Parteihäuptern M. und Pfeifer. Jener suchte der Bewegung mehr Plan und Einheit zu geben, wärend dieser nur seinen augenblicklichen Vorteil im Auge hatte und von den prophetischen Träumen M.'s nichts wissen wollte. Dieser Zwiespalt beschleunigte die Katastrophe, die dem tollen Greuel bald ein Ende machte. Die Fürsten, besonders die Herzöge Georg von Sachsen und Heinrich von Braunschweig und der junge Landgraf Philipp von Hessen, ermannten sich und zogen dem bedrängten Grafen Albrecht von Mansfeld zu Hilfe. Die Stadt Frankenhausen, im Besitze der aufrürerischen Bauern, war in Unterhandlungen mit dem Grafen Mansfeld getreten und stand im Begriffe, sich ihm zu unterwerfen. M. hörte davon, und nachdem er einen unverschämten Drohbrief an den Grafen geschrieben, zog er, wie er vorgab, infolge einer ihm gewordenen Offenbarung mit zalreichen Scharen bewaffneter Bauern der Stadt zu Hilfe, jede fernere Verhandlung mit dem Grafen widerratend. Zu gleicher Zeit war aber das Heer der verbündeten Fürsten herangezogen, und forderte die zur Unterwerfung geneigte Bauernschaft auf, den Thomas M. samt seinem Anhange lebendig zu überantworten. M. fülte das Bedenkliche seiner Lage, und bot die ganze Kraft seiner Beredsamkeit auf, um die Gemüter zu energischem Widerstand zu entflammen. Ein Augenzeuge jener Scene, der Widertäufer Hans Hut, welcher später (1527) ergriffen und zu peinlichem Verhör gebracht wurde, gibt darin folgende Schilderung von dem Vorgange (vgl. Jörg a. a. O. S. 741): „Der Münzer hatte am Sonntage (es war Sonntag Cantate, d. 14. Mai) zuvor, als die Bauern am Montage danach geschlagen worden wären, zu Frankenhausen unter Anderem gepredigt: Gott der Allmächtige wollte jetzo die Welt reinigen und hätte der Obrigkeit die Gewalt genommen, und solche Gewalt den Untertanen gegeben, und die Obrigkeiten würden schwach werden, wie sie denn schwach wären, und die Obrigkeiten würden sie bitten, aber sie sollten ihnen keinen Glauben geben, denn sie würden ihnen keinen Glauben halten und Gott wäre mit ihnen, den Untertanen. Denne die Bauern hätten an jedem Fänlein einen Regenbogen gemalt gefürt und getragen und hätte der Münzer auf solches weiter angezeigt: das (vermeint den Regenbogen) wäre der Bund Gottes, und also den Bauern drei Tage nach einander vor der Schlacht obgemeldtermaßen gepredigt. Wäre allwegen ein Regenbogen am Himmel um die Sonne gesehen worden, denselben Regenbogen der Münzer den Bauern gezeigt und sie getröstet und ihnen angezeigt: sie sähen jetzt den Regenbogen, den Bund und das Zeichen, dass es Gott mit ihnen haben wollt; sie sollten nur herzlich streiten und keck sein; und er, Hut, hab zu bemeldter Zeit solchen Regenbogen auch gesehen". Melanchthon in seiner bald darauf erschienenen Historie Thomä Müntzers (Walch, Luthers Werke XVI, S. 199) fügt hinzu, M. habe gesagt, er wolle alle Büchsensteine im Ermel fassen, die sie gegen die Bauern schießen würden. Die Schlacht, die am Montag den 15. Mai erfolgte, ward durch die hinterlistige, auf Befehl M.'s erfolgte Ermordung eines von den Fürsten zum Unterhandeln abgeschickten Edelmanns beschleunigt und endete mit der gänzlichen Niederlage der Bauern. M., der sich nach Frankenhausen flüchtete, ward trotz seiner Verkleidung erkannt und zuerst in Gefangenschaft nach Schloss Heldrungen gefürt. Von hier schrieb er am 17. Mai noch einen beweglichen Brief an die

Mühlhäuser, worin er sie zur Besonnenheit mante, one indes besondere Reue über sein Treiben erkennen zu geben; er empfahl ihnen zugleich sein Weib und Kind. Später, nachdem Mühlhausen sich ergeben und an den Aufrurstiftern strenge Strafe geübt war, ward auch daselbst M. und Pfeifer hingerichtet. Wärend letzterer bis zuletzt die gewonte Verstocktheit beibehielt, zeigte sich M. verzagt; er nahm das Abendmal nach katholischem Ritus, wie es der Herzog Georg verlangt, und war auf dem Richtplatz vor Todesangst nicht im Stande, den Glauben herzusagen.

M.'s Geistesrichtung steht nicht isolirt in seiner Zeit, hat aber ihre Wurzeln in der mittelalterlichen Mystik. Wiewol er nur geringe theologische Kenntnisse besaß, und niemals ein ernstes wissenschaftliches Studium durchgemacht hatte, so fürt er doch selbst an, dass ihm die Schriften des Abtes Joachim von Floris, des Suso und Tauler nicht unbekannt geblieben. Von letzteren Traktaten soll er stets einige bei sich getragen haben. So weit sich aus seinen wenigen, in schwulstiger Sprache geschriebenen Büchern und den darin enthaltenen verworrenen Ideeen ein zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen entnehmen läſst, läuft dasselbe auf folgendes hinaus. Er betont zunächst, wie alle Mystiker, die unmittelbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott, im Gegensatz gegen die gelehrte Theologie und äußerliche Kenntnis der heil. Schrift. Diese unmittelbare Gemeinschaft tut sich kund in Gesichten, Träumen und Offenbarungen. Dies war der Punkt, an welchem zunächst sein Gegensatz zu Luther klar wurde. Als dieser die Abhängigkeit jeder subjektiven Erfarung des Glaubens vom geschriebenen Worte Gottes geltend machte und die vorgeblichen Offenbarungen der Zwickauer Propheten für Eingebungen des Satans ausgab, weil sie sich auf kein Schriftwort gründeten, verteidigte sie M. aufs eifrigste. „Solche Schriftgelehrte", sagt er, „die da öffentlich die Offenbarung Gottes leugnen, fallen dem h. Geiste in sein Handwerk, wollen alle Welt unterrichten und was ihrem unerfarenen Verstande nicht gemäß ist, das muſs ihnen alsbald vom Teufel sein, und sind doch ihrer eignen Seligkeit nicht versichert". (Auslegung des Daniel, 1524, Bg. 1.) Doch will auch M. nicht jedwede Offenbarung für gültig anerkennen, er macht ein besonderes Kennzeichen göttlicher Eingebung geltend, was seiner ganzen Anschauung einen eigentümlichen düster melancholischen Charakter gibt. Es soll nämlich ein Geist tiefer Betrübnis, innerer Angst und Zerknirschung (convulsio) in der Seele sein, wenn sie die Offenbarung empfängt. Die Seele soll aller fleischlichen Lust enthoben sein, — in seiner Sprache entgröbet —, dann erst kann sie zur rechten Furcht Gottes kommen. „Die Furcht Gottes ist uns hoch vonnöten; sie muſs aber rein sein one alle Menschen- und Kreaturenfurcht. Denn gleich so wenig, als man seliglich zweien Herren dienen mag, so wenig mag man auch Gott und Kreaturen seliglich fürchten. Gott mag sich auch über uns nicht erbarmen, es sei denn, dass wir ihn aus ganzem Herzen fürchten (ebendas. 4). Unsere Gelehrten verwickeln die Natur mit der Gnade one allen Unterschied. Sie verhindern dem Worte seinen Gang, welcher vom Abgrund der Seele herkömmt. — Nun fragst du vielleicht, wie kommt es denn ins Herz? Antwort: Es kommt von Gott oben hernieder in einer hohen Verwunderung. — Und welcher Mensch dies nicht gewahr und empfindlich worden ist durch das lebendige Gezeugniß Gottes, der weiß von Gott nichts Gründliches zu sagen, wenn er gleich hunderttausend Bibeln hätte gefressen. Daraus mag ein jeglicher wol ermessen, wie fern die Welt noch vom Christenglauben sey. Soll nun der Mensch des Wortes gewahr werden und dass er sein empfindlich sey, so muſs Gott ihm nehmen seine fleischliche Lust, und wenn die Bewegung von Gott kommt ins Herz, das er töten will alle Wollust des Fleisches (ebendas. Bg. 3). Diesen Zustand, in welchem Gott der Seele sich nahet, nennt er auch Langeweile, Studirung, Versuchung, ausgetrückte Emplößung, und er ist unerschöpflich, wenn er darauf zu reden kommt, so dass man wol sieht, er beschreibt damit wirklich erfarene Seelenzustände. Vgl. Seidemann S. 58—59; Köstlin, Leben Luthers I, S. 709 ff. Statt nun aber, wie andere Mystiker, diesen Zustand als eine Vorbereitung zum vollen seligen Genuſs der Gemeinschaft mit Gott zu betrachten, bleibt M. bei ihm als dem letzten Ziele stehen, und ge-

staltet demgemäß auch seine Vorstellung von Christus. Dieser gilt ihm nur als der Leidende und Büßende, dem gleichförmig zu werden in seinen Leiden das höchste Ziel des Christenberufs ist. „Nullus mortalium cognoscit doctrinam vel Christum an mendax vel verus sit, nisi sua voluntas conformis crucifixo sit.“ (Vgl. Seidemann S. 120). Ein Bedürfnis nach innerem Frieden und stillem Genuss der vergebenden Liebe Gottes scheint M. nicht gefült zu haben. Die Gleichheit des Leidens mit Christo bringt schon an und für sich die Rechtfertigung des Menschen vor Gott mit sich, und so musste ihm Luthers Rechtfertigungslehre als eine schwere Beeinträchtigung des christlichen Ernstes erscheinen, der strenge Askese und Weltentsagung fordert. Aber auch die objektive Bedeutung der Person Christi hatte in seinem Gedankenzusammenhange ihren Halt verloren. Er galt ihm nur als Vorbild des höchsten Leidens, und er sagt geradezu: „Der Mensch erkennt, dass er sey ein Sohn Gottes, und Christus sei der oberste in den Söhnen Gottes; wenn das alle Auserwälte sind von Gnaden, das ist er von göttlicher Natur. Es sey dann, dass der Mensch also ferne komme in die Empfindlichkeit göttlichen Willens, ist es nimmermehr möglich, dass er wahrhaft wider an den Vater oder Sohn oder heil. Geist glaube. (Vgl. Seidemann S. 61.) — Dass M. mit diesen Ideeen sich in den härtesten Gegensatz gegen die katholische wie die lutherische Anschauung gestellt fand, leuchtet leicht ein. Kam dazu, dass eigene Schicksale wie eigener Ehrgeiz ihn eine Zeit lang auf die Höhe einer großen Bewegung gehoben hatten, so konnten die verderblichen Wirkungen seines wilden Fanatismus nicht ausbeiben. Weitaussehende Pläne darf man aber bei ihm nicht suchen, dazu war er viel zu sehr Schwärmer und in Vorurteilen einer niedrigen Bildung befangen. Darum hat er auch keine Schüler hinterlassen. Hätte er im Mittelalter gelebt, so würde sein Geist gewiss in den bizarren Formen mönchischer Askese einen geeigneten Spielraum zur Wirksamkeit gefunden haben und es hätte ihm dann nicht an Bewunderung und Anerkennung gefehlt.

M.'s Leben ist oft beschrieben. Schon Melanchthon schrieb: Die Historie von Thome Müntzer des anfengers der Döringischen uffrur, Hagenau 1525; Christ. Guil. Aurbachii, Dissertationes oratoriae de eloquentia inepta Thomae Muntzeri, von Münzers närrischer Beredsamkeit, Wittenberg 1716; Löscher, Dissertatio de Muntzeri doctrina et factis, Lips. 1708; (Schlözer, Aug. Ludw.) Geschichte des schwärmerischen Pfarrers und Bauern-Feldmarschalls Tom. Münzer zu Thüringen im J. 1525, Götting. 1786; Strobel, Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen, Nürnberg u. Altdorf 1795; Anger, Dissertatio de Thom. Münzero seditionis olim rusticanae et anabaptistarum erroris coryphaeo, Zwickau 1794, 4°; A. v. Baczko, Thomas Münzer, dessen Charakter und Schicksale, Halle u. Leipzig 1812; Gebser, Vollständige Geschichte des Thomas Münzer und der Bauernkriege in Thüringen, Sondershausen 1831; Streif, Thomas Münzer oder der Thüring. Bauernkrieg, Weißensee 1835; Seidemann, Thomas Münzer, eine Biographie, Dresden und Leipzig 1842; H. Leo, Thomas Münzer, ein Vortrag, Berlin 1856 (Evangelische Kirchenzeitung 1856, S. 293). — Quellen: Kapp, Nachlese nützlicher Reformationsurkunden II, 613; Cyprian, Reformationsurkunden II, S. 339; Luthers Werke (Walch) XVI, 4 ff. 171 ff. — Behandlungen: Sebast. Frank, Ketzer-Chronik, S. 187; Seckendorf, Histor. Lutheranismi I, 118, 156 etc.; Sleidanus, De statu etc. lib. V, 1; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie 1740, I, 629. 674; Ottii, Annales anabaptist., 1672, p. 4. 6. 16. 42; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation II, 187. 192. 215. 225. **Erbkam.**

Muratorisches Fragment, s. Kanon des N. Testaments, Bd. VII, S. 460.

Murner, Thomas, um 1475 in Straßburg geboren, war der Son wolhabender, frommer Eltern und wurde von denselben, weil er als Knabe, angeblich von einer Freundin seiner Mutter verhext, ein Jar lang an einer Gliederlähmung darniederlag und noch lange kränklich und schwächlich blieb, für den geistlichen Stand bestimmt. 15 Jare alt trat er in das Barfüßerkloster zu Straßburg und erhielt schon mit 19 Jaren die Priesterweihe. Von seinen Oberen

behufs weiterer Ausbildung auf Universitäten geschickt, studirte er in Paris, Krakau und Freiburg neben Philosophie, Philologie und Mathematik vorzugsweise Theologie und Jurisprudenz und wurde in Paris 1499 Magister der freien Künste. In Krakau, wo er sich enge an den Philosophen und Mathematiker Johannes von Glogau anschloss, erwarb er sich darauf das theologische Baccalaureat und setzte im Herbst 1499 als Begleiter eines jungen Adeligen seine Studien in Freiburg fort, woselbst er bei einem späteren Aufenthalt (1506) zum Doktor der Theologie promovirt wurde. Doktor beider Rechte wurde er 1519 in Basel, obwol sich Ulrich Zasius alle Mühe gab, diese Promotion zu hintertreiben. Von 1500 an verweilte er, um die Schweizer Klöster kennen zu lernen, längere Zeit in Solothurn und kehrte erst 1502 nach Straßburg zurück, wo gerade Jakob Wimpheling ein von der Barfüßerschule unabhängiges Gymnasium gründen wollte. Um sich dem Rate der Stadt zu empfehlen, hatte Wimpheling eine „Germania" geschrieben, in der er die von dem Dauphin Ludwig von Frankreich 1444 im Armegeckenkrieg aufgestellte Behauptung, dass die Grenzen Galliens sich bis zum Rheine erstreckten, durch die Gegenbehauptung zu widerlegen suchte, Straßburg und die anderen Städte des Oberrheins seien nie unter gallischer Herrschaft gestanden. Jedenfalls von der seiner Klosterschule drohenden Konkurrenz mit beeinflusst, wies Murner in einer „Germania nova" Wimphelings Behauptung als irrtümlich zurück, kam aber damit sehr übel an; denn Wimphelings Freunde und Schüler, voran Peter Günther und der jüngere Thomas Wolf, fielen aufs heftigste über ihn her, stellten ihn als einen Feind gelehrter Bildung hin und beschuldigten ihn geradezu des Landesverrats; worauf der Rat die „Germania nova" unterdrückte. Ein einziges Exemplar derselben blieb auf der Bibliothek in Zürich erhalten. Murner verteidigte sich gegen die angefürten Beschuldigungen in seiner Honestorum poematum condigna laudatio und erbot sich, zur Klarstellung der Sache vor jedem wissenschaftlichen Richterstul Rede zu stehen, fand aber nirgends Gehör und hatte sich nutzlos die sämtlichen Wimphelingianer zu Feinden gemacht. Es war daher ein nur geringer Ersatz, dass ihn der Kaiser Maximilian, der sich auch später noch sehr für seine Dichtungen interessirte, 1505 zu Worms mit dem Dichterlorbeer schmückte. Warscheinlich im gleichen Jar befand sich Murner zum zweiten Mal in Krakau, wo er mit seinem „Logischen Kartenspiel" (chartiludium logicae), das 1507 daselbst im Druck erschien, die größten Erfolge erzielte. Als man sich überzeugt hatte, dass er mit dieser mechanischen Methode, die Logik zu lehren, keine Zauberei trieb, schenkte man ihm zur Belonung 24 ungarische Gulden. Auf gleiche Art hatte er schon 1501 das römische Recht zu lehren gesucht, aber keinen Anklang gefunden. Lässt man die auf Kartenblättern vorgefürten Formeln und Zeichen weg, so bleibt nichts als eine genaue Inhaltsübersicht, wie sich solche oft vor gelehrten Werken finden, übrig. Als Murner im Winter 1505—1506 in Freiburg mit dem Humanisten Jakob Locher, der über Horaz und Lukan las und die neue Bildung durch die alte Litteratur gegenüber den kirchlichen Anschauungen aufs freimütigste vertrat, eifrig verkehrte, verdarb er es auch mit dem einflussreichen Juristen Ulrich Zasius, der Locher geradezu aus Freiburg wegbiss und Murner heftig tadelte, weil er seinen Ordensbrüdern die Äneide erklärte. Murner behauptete dagegen, die Beschäftigung mit der alten Litteratur vertrage sich recht gut mit einem frommen und züchtigen Leben, und klassische Bildung sei auch für Ordensgeistliche, die mit der Welt zu verkehren hätten, notwendig. In seinem Ludus studentum Friburgensium lehrte er darauf sogar Prosodie in bildlicher Weise. Der pseudonyme Utz Eckstein und Andere schoben ihm gleichzeitig unziemliche Reden über Christus, die er in Predigten getan haben sollte, unter, wogegen er sich widerholt, zuletzt im „großen lutherischen Narren" (1522; von Heinrich Kurtz 1848 in Zürich herausgegeben), energisch verwarte.

Wegen des Jetzerhandels von seinen Oberen 1509 nach Bern gesandt, schrieb er die gereimte Erzälung: „Von den fier ketzeren Prediger ordens der obseruantz zu Bern in Schweytzer land verbrennt"; seine erste Arbeit in deutscher Sprache. Zur selben Zeit erschienen auch seine „Schelmenzunft" und die „Narrenbeschwee-

rung". Die Schelmenzunft ist eigentlich die Narrenbeschwörung in abgekürzter Form. In beiden Dichtungen werden die Gebrechen aller Stände, die Völlerei und der aufrürerische Sinn der Bauern, die Überhebung, die Selbstsucht und die Knickerei der Städter, sowie die Putz- und Genussucht ihrer Frauen, die Raublust, Schwelgerei und Roheit des Adels, die Unbotmäßigkeit und der Eigennutz der Reichsfürsten, ganz besonders aber die Unwissenheit, Leichtfertigkeit, Unzucht, Geldgier und Gewissenlosigkeit der Geistlichen gegeißelt. Über den Tadel kirchlicher Missbräuche geht jedoch Murner nie hinaus; die Verfassung und die Lehrsätze der Kirche tastet er nirgends an. Ja selbst zur Abstellung der Missbräuche ist in seinen Augen kein einzelner berechtigt, dazu hat nur der Kaiser, der Papst oder ein Konzil Beruf. Der Zweck seiner Satire ist einzig der, Geistlichen und Laien einen Spiegel vorzuhalten, um sie zu bessern. Dabei ist es ihm nachweislich nur um die Sache, nicht um Personen zu tun. Und man hat ihn daher neuerdings früheren Verunglimpfungen gegenüber mit Recht einen „umsichtigen, unbefangenen und freimütigen Ordensgeistlichen" genannt. So hält er es offen gegen die Kölner mit Reuchlin und beschäftigt sich sogar mit der rabbinistischen Litteratur, aus der er jüdische Gebete und anderes ins Deutsche übersetzt. Aber die Parteikämpfe, in die er sich, wie es scheint, im Übereifer hineinziehen ließ, schadeten seinem Ruf nicht nur bei den Zeitgenossen, sondern auch bei seinen Ordensbrüdern, so dass ihn dieselben, nachdem er auf einem Ordenskapitel zu Nördlingen zum Quardian gewält worden war, alsbald auch wider absetzten.

1514 erschienen seine Gedichte: „Ein andechtig geistliche Badenfart" und „Die Mülle von Schwyndelßheym und Gredt Müllerin Jarzeit"; letzteres eine Abkürzung der Geuchmatt, deren Druck die Barfüßer selbst bei dem Rat hintertrieben. „Die geuchmat zu Straf allen wybschen mannen" erschien anstandslos erst 1519 in Basel und ist gegen alle Gäuche und Gäuchinnen (Verliebte, Weibernarren &c.) gerichtet und eine reiche Quelle für die Geschichte der Sitten, namentlich der Moden. Nach Art der Satiriker macht sich Murner selbst zum ersten aller Gäuche. In der Mühle von Schwindelsheim sind die einzelnen Tätigkeiten des Müllerhandwerks benützt, um Männern und Frauen, die am Schwindel, d. h. an sittlichen Gebrechen aller Art, leiden, den Text zu lesen. Besonders interessant ist des Müllers Klage um seinen verlorenen Esel, der bei allen Ständen, vom Kaiser an, der ihn zum Rat erhoben hat, bis zu den Mönchen, die ihn zum Quardian und Prior erwält, und den Bauern, die ihn zum Doktor gemacht haben, herunter, im höchsten Ansehen steht.

Als Murner im November 1515 in Trier juristische Vorlesungen nach seinem 1518 erschienenen Chartiludium institute summarie ankündigte, geriet er wegen seiner früheren Parteinahme für Reuchlin mit den dortigen Domherren in Kollision und musste als „Apostat des Glaubens und Freund der Wissenschaften" vor seinen Gegnern aus der Stadt weichen.

1519 erschien seine Übersetzung der Institutionen, die 1521 unter dem Titel „Der keyserlichen statrechten ein ingang und wares fundament" erneuert wurde. Popularisirung der Rechtskunde war Bedürfnis der Zeit; aber Murner und seine Zeitgenossen irrten gar sehr, wenn sie mit dem deutschen statt des lateinischen Worts auch den wirklichen Rechtsbegriff zu haben glaubten.

Das Verhältnis Murners zu Luther ist nach den grundverschiedenen Anschauungen der beiden Männer über die Berechtigung zum Reformiren von vornherein ein feindliches, und diese Feindschaft kam zunächst in der anonymen Übersetzung Murners von Luthers „Babylonischer gefengnuß der Kirche" zum Ausdruck. Luther nennt Murner seinen giftigen Feind, gesteht ihm aber zu, dass er nicht wie Emser lüge. Von den 32 Büchlein*), die Murner gegen Luther richtete,

*) Ein christliche und briederliche Ermanung zu dem hochgelerten doctor Martino luter, 1520; Von Doctor Martinus luters leren und predigen, das sie arg wenig seint, 1520; Von dem babstenthum . . wyder Doctor Martinum Luther, 1520; Ain new lied von dem undergang des Christlichen Glaubens in Bruder Veiten thon, 1521; Ob der Künig uß engelland ein lügner sey oder der Luther, 1522.

ist nicht viel mehr als ein Fünftel im Druck erschienen. Luthers Auslegung der Schrift bekämpfte er mit der Auslegung der Kirche und bemerkte in der „Protestation D. Th. Murner Das er wider Doc. Mar. Luther nichtz unrechts gehandlet hab“ (1521), nur seine Pflicht, sein Gelübde und sein Eid als christlicher Prediger und Ordensmann habe ihn gegen Luther zu schreiben gezwungen; Missbräuche verantworte er nicht. Auf die Flut von Schmähschriften, insonderheit des Raphael Musäus, des Augustiners Matthäus Gnidius, die sich infolge dessen über Murner ergoss, antwortete er in seiner besten Schrift: „Von dem großen lutherischen Narren wie jn doctor Murner beschworen hat“ (1522), welches Gedicht indes der Straßburger Rat sofort verbot, wie er überhaupt Murner fortan das Druckenlassen untersagte. 1523 war derselbe bei Heinrich VIII. von England, dessen „Bekennung der siben sakramenten wider Martinum Lutherum gemacht von dem König zu Engelland“ er 1522 übersetzt hatte. Nach seiner Heimkehr fand er die Reformation in Straßburg siegreich durchgedrungen, und sein Bischof schickte ihn 1524 vergebens auf den Reichstag nach Nürnberg, um darüber bei dem Kardinal Campeggio Klage zu füren. Wärend des Sturms auf sein Kloster (5. Sept. 1524) war Murner in Oberehnheim, von wo ihn nach längerem Aufenthalte 1525 der Bauernkrieg verscheuchte. In Luzern, wohin er floh, wurde er das Haupt der katholischen Partei in der Schweiz und der entschiedenste Gegner Zwinglis. Auf der Badener Disputation (1526) spielte er übrigens neben Dr. Eck nur eine untergeordnete Rolle und musste sich mit der Herausgabe einer Geschichte der Disputation begnügen; auf der Berner Disputation (1528) erschien er gar nicht. Als Luzern (1529) im ersten Cappelerkrieg unterlegen war, sollte Murner ausgeliefert werden. Er entkam jedoch in das Wallis, begab sich dann zu Kurfürst Friedrich II. in die Pfalz und kehrte um 1530 nach Oberehnheim zurück, wo er eine Sinekure erhielt und, wie ein aus seinem Nachlass auf der Nürnberger Stadtbibliothek befindliches Buch dartut, vor dem 23. August 1537 starb.

Murners sämtliche Schriften, 52 an der Zal, finden sich zusammengestellt in Karl Gödekes Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, I, S. 201—203, woselbst auch die gegen Murner gerichteten Schmähschriften, wie der Karsthans, Murnarus Leviathan Vulgo dictus Geltner oder Genß Prediger, Triumphus veritatis, Der gestryfft Schwitzer Baur, Die fünfzehn Bundesgenossen des Joh. Eberlin von Günzburg rc., S. 203 ff. verzeichnet sind. — Es gibt kaum einen zweiten Deutschen, über den Zeit seines Lebens und nach seinem Tode so viel geschimpft worden ist, wie über Thomas Murner. Vgl. G. E. Waldau, Nachrichten von Thomas Murners Leben und Schriften als ein kleiner Beitrag zur Reformationsgeschichte, Nürnberg 1775 (wider abgedruckt in Scheibles „Kloster“); Deutsches Museum, 1779; Panzer, Annalen der deutschen Litteratur, S. 347 ff.; Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte, Band II u. III; Hottinger, Gesch. der Eidgenossen wärend der Zeiten der Kirchentrennung (Fortsetzung von Jos. v. Müller), Band II, S. 154; Ruchat, Histoire de la Réform. de la Suisse, Buch III; August Jung, Geschichte der Reformation in Straßburg, S. 238 ff.; Röhrig, Reform. im Elsaß, 1, 1, S. 228; Hagen, Karl, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1843, Bd. II, S. 61 u. 183 ff. Die Litterarhistoriker Ludwig Wachler, H. Kurtz und Vilmar erkennen wenigstens Murners schriftstellerische Bedeutung an; Karl Gödeke stimmt ihnen in seiner Einleitung zu der von ihm 1879 bei Brockhaus herausgegebenen Narrenbeschwörung in diesem Punkte nicht nur bei, sondern ist auch der erste, der Murners Leben gegen die Verunglimpfungen der Jarhunderte in Schutz nimmt.

Dr. **Lift.**

Musäus, Johann, lutherischer Theolog zu Jena, war ein Urenkel von Simon Musäus, welcher dort zu Flacius Zeit von 1558 bis 1562 ebenfalls Professor der Theologie und Superintendent gewesen und 1576 gestorben war, und wurde am 7. Febr. 1613 in dem thüringischen Orte Langewiesen, wo sein Vater Pfarrer war, geboren. Zuerst von diesem, dann auf der Schule zu Arnstadt un-

terrichtet, studirte er zuerst sieben Jare lang Philosophie und Humaniora, in Erfurt unter Meyfart, Großhain u. a., in Jena unter Daniel Stahl und Paul Slevoigt, von welchen besonders der erstere dort seit 1623 neben den damaligen streng lutherischen Lehrern Gerhard, Major und Himmel die freiere humanistische Richtung vertrat. Erst später wandte er sich auch dem theologischen Studium zu, und hier wurden neben den drei genannten strengeren Theologen auch Joh. Dilherr und Salomo Glassius seine Lehrer. Nach Dilherrs Abgange, 1642, wurde ihm die Professur der Geschichte übertragen; 1646 wurde er ordentlicher Professor der Theologie; in diesem Amte blieb er bis an seinen Tod im J. 1681.

Von Gegnern und Freunden wurde Musäus eine ungewönliche philosophische Ausbildung und Schärfe beigelegt, von jenen als Vorwurf, von diesen als Vorzug. Was jene beklagten und diese schätzten, schloss die Bereitwilligkeit aus, sich in der Theologie bloß auf das Nachsprechen der rezipirten Tradition reduziren und für solche Armut als für höchstes Verdienst der Treue preisen zu lassen. Für Unterscheidung von Bekenntnis und Theologie, gegen bekenntnisartige Normirung auch aller Theologie und insofern für Freiheit und Fortgang theologischer Forschung nach besten Kräften, nicht unter Zurückhaltung dieser, zu streiten, wurde in Jena zuerst von Musäus versucht, gemäßigter, schonender, ängstlicher als es früher von Calixtus geschehen war, auch one dass Musäus, wie jener, von der ungleichen Dignität der Lehrdissense Nutzanwendungen für widerherzustellende größere Kirchengemeinschaft hergenommen hätte. In dem, was zur Erklärung der Glaubenslehre nötig sei, in „philosophischen Fragen, die etwa eine Verwandtnis haben mit einigen Glaubensartikeln, da können“, schrieb Musäus noch ein Jar vor seinem Tode *), „auch rechtgläubige reine Theologi nicht allewege einig seyn, sonderlich die auf hohen Schulen; denn sie sind nicht bestellet, daß sie one weiter Nachsinnen ihren auditoribus nur fürtragen oder in calamum diktiren sollen, was sie von ihren praeceptoribus gehöret oder bei andern Theologen gelesen haben, sondern dass sie auch für sich alles wol erwägen, wo Difficultäten stecken, dieselbige so viel als geschehen kann deutlich zu erklären sich bemühen sollen, damit sie für sich länger mehr wachsen in der Erkenntnis und auch ihre discipulos zu gründlicher Erkenntnis anleiten mögen; wenn gewissenhafte Theologi und Professores ihr Amt mit gebürender Sorgfalt füren, wie sie durch fleißiges Nachsinnen in Theologia je länger je mehr perfectioniren und ihren anbefohlenen Zuhörern die Theologiam aufs gründlichst beibringen mögen, so kann es nicht anders sein, es müssen bisweilen dissensiones in modo docendi, declarandi, defendendi doctrinam fidei zwischen sonst rechtgläubigen und reinen Theologen entstehen“ u. s. f. Mit dem hier vindizirten Maße von Selbständigkeit und Stehen auf eigenen Füßen war Musäus denn auch nicht ebenso wie jene, welche es ihm als Neuerung und Auflehnung vorwarfen, wehrlos, um auf den Streit mit Gegnern nicht nur des lutherischen Lehrbegriffs, sondern auch des Christentums und der Religion überhaupt eingehen zu können. Gegen Herbert von Cherbury und Spinoza richtete er eigene Schriften **), ebenso wie gegen Matth. Knutzen und seine Agitation ***). Von katholischen Theologen wechselte er mit drei Jesuiten Schriften, mit Veit Erbermann über das Bibelwerk seines Herzogs

---

*) Bedenken vom April 1680, bei Calov, hist. syncr. S. 1009 ff.

**) De luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insufficientia ad salutem, diss. contra Edoardum Herbert de Cherbury (1667) hinter de aeterno Dei decreto, 2. Ausg. 1675. Tractatus theologico-politicus, quo auctor quidam anonymus demonstratum ivit, libertatem philosophandi, h. e. de doctrina religionis pro lubitu iudicandi, sentiendi et docendi non tantum salva pietate et reip. pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reip. ipsaque pietate tolli non posse, — ad veritatis lancem examinatus. Jena 1674 in 4°. Spinozas Schrift war 1670 erschienen.

***) Ablehnung der Verleumbung, ob wäre in Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden, und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beigethan, nebst Bericht von etlichen 5. und 6. Sept. 1674 ausgestreuten gotteslästerlichen und aufrührerischen Chartequen u. s. f., 2. Aufl., Jena 1675.

Ernst des Frommen und über die Kirche, mit Jodocus Kedde über die Augsburgische Konfession und mit Jakob Masenius über die Kirchenvereinigung *). Mit Arminianern wie Curcelläus stritt er über die Frage nach der Seligkeit der Heiden **). Seine Bestreitung der Socinianer zeigten noch die aus seinem Nachlasse erschienenen Vorlesungen über die theologischen Kontroversien. Vorzüglich viel Mühe wandte er an Beurteilung reformirter Lehren und Traditionen; eine seiner frühesten Schriften gegen den niederländischen Theologen Nik. Vedelius richtete sich gegen Überschätzung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie bei den Reformirten, aber doch auch gegen den Vorwurf dieser gegen die lutherischen Theologen, als seien sie den Arianern, Donatisten und Monophysiten in Ausweisung aller Philosophie aus der Theologie gleich und dadurch gegen die Angriffe der Katholiken gefärlich bloßgestellt; dazu kamen Anhänge gegen Keckermann und Dumoulin; ein umfangreiches Werk über die Prädestinationslehre war dem M. Fr. Wendelin in Zerbst, ein späteres über denselben Gegenstand einem Marburger Theologen entgegengesetzt, eine andere Schrift über das Abendmal dem Joh. Vorstius ***). Auch solche Lutheraner, welche ihm ungerechtfertigt von der herrschenden Lehre abzuweichen schienen, suchte er mit Milde und Geduld umzustimmen, wie J. Melch. Stenger in Erfurt, welcher es den Sündern etwas zweifelhaft machen zu müssen glaubte, dass sich one Verlust der Seligkeit Buße und Rückfall öfter bei ihnen widerholen können, und welchem er seine Schrift von der Buße entgegensetzte ****); auch hatte zu seiner Zeit der Name Synkretismus schon so allgemein einen übeln Klang gewonnen, dass er auch diesen von sich abzulehnen und im Extrem zu bestreiten für recht hielt †). Doch hielt ihn dies nicht zurück, für Hornejus' Dringen auf gute Werke im rechten Sinne sich schon deshalb mit zu erklären, weil gerade in einer Zeit dies so nötig sei, wo neben anspruchsvoller Orthodoxie grobe Sittenlosigkeit etwas so Alltägliches sei ††). Schärfer tritt er gegen Paradoxien, wie gegen Joh. Leysers (vgl. Bd. VIII, S. 638) Verteidigung der Polygamie auf †††). Sonst aber war er nun jedem vermeidbaren Streite unter den Lutheranern selbst um so mehr abgeneigt, je mehr

---

*) Biblia Lutheri auspiciis Ernesti ducis etc. glossis illustrata et Norimbergae excusa a Viti Erbermanni iterata maledicentia vindicata etc. Jena 1663, 363 S. — Tractatus de ecclesia contra Erbermannum soll 1671 und 1675 erschienen sein. — Verteidigung des unbeweglichen Grundes der A. C. Jodoci Kedden Sophistereien entgegengesetzt, soll schon 1654 gedruckt sein. — Von Masenius erschien eine Schrift: meditata concordia protestantium cum catholicis in una confessione fidei ex S. S 1661, gegen welche auch Musäus in seinen disputt. theol. schrieb.

**) Diss. de quaestione, an gentiles absque fide in Christum per extraordinariam Dei gratiam ad salutem aeternam pertingere aut ignis aeterni supplicium declinare possint, 1670.

***) De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis, libri tres Nic. Vedelii rationali theologico potissimum oppositi, Jena 1647 in 8⁰. — De aeterno Dei decreto, an eius aliqua extra Deum causa impulsiva detur necne etc. Zweite Ausg. 1675, 345 S. in 4⁰. Musäus äußert sich darüber selbst bei Calov hist. sync. und nennt Jos. Hein in Marburg als seinen späteren Gegner, Buddeus (Isagog. p. 1078) den Sam. Andreä daselbst. — De coena sacra, sintne corpus et sanguis Christi in ea realiter praesentia, 1664.

****) Bericht, welchergestalt die Lehre von der Buße nützlich und mit gutem Bestand nach Gottes Wort — müsse vorgetragen werden, auf Gelegenheit neu entstandener Schwärmereien sammt historischer Erzälung derselben, zuerst 1672, vermehrt Jena 1675, 748 S. in 4⁰. Über Stenger s. Hartnack hinter Micrälius hist. eccl. S. 1654—1843.

†) Sein College Val. Veltheim rühmt, freilich zwei Jare nach der neuen, den Jenensern 1679 aufgenötigten Abschwörung des Synkretismus, wie er gegen diesen, „ecclesiae hodiernae pestem, auditores suos optime instruxit“, Witten, mem. p. 2074.

††) Aus seinem „Bedenken von der Controvers, ob gute Werke nöthig seyen zur Seligkeit“, 1650, ein längerer Auszug bei Walch, Streitigkeiten in der luther. Kirche, Th. 4, S. 718—731.

†††) Gegen ihn schrieb Musäus de quaestione an conjugium, primaeva eius institutione salva, inter plures quam duos esse possit, Jena 1675, in demselben Jare auch theses de conjugio.

er gerade durchschaute, dass Rechtgläubigkeit der Erkenntnis und Christlichkeit in der Gesinnung durchaus nicht notwendig verbunden seien und dass jene one diese nicht in voller Integrität bestehen könne, diese aber das Wichtigste sei; für Aussprüche wie die, dass die Theologie nicht nur eine Sache des intellectus, sondern auch der pia affectio, qua voluntas erga primam veritatem revelantem promta redditur ad captivandum intellectum, si forte suis διαλογισμοις obsistat in eius obsequium *) u. a. betrachtet ihn der jenaische Theolog Walch als Vorgänger Speners und bezeugt, dass dies schon seit Musäus' Zeit in Jena beständig gelehrt sei **), Dieselbe Gesinnung verpflichtete ihn aber auch zum Widerstand gegen die immer weiter getriebene Fixirung der lutherischen Theologie und darum gegen die Einfürung des calovschen Consensus repetitus fidei vere Lutheranae. An der ersten Admonition der sächsischen Theologen an die Helmstädtischen vom 29. Dez. 1646 hatten auch die Jenaischen noch teilgenommen; als aber dann die kursächsischen in den Jaren 1650 und 1651 einen neuen sächsischen Theologentag, wie den jenaischen vom J. 1621, zur Aburteilung Calixts und wol auch zur Annahme eines neuen Bekenntnisses verlangten, ließen die jenaischen Theologen es durch ihre Herzöge als billig vorstellen, dass auch nichtsächsische lutherische Theologen, „so sich der Sachen nicht teilhaftig gemacht", mit zugezogen oder doch über das neue Bekenntnis gehört werden müssten. Dadurch wurde der Theologenkonvent verhindert. Als dann 1655 der Konsensus in geschärfterer Form von den kursächsischen Theologen vollendet und unterschrieben war, verweigerten Musäus und die Jenenser die Anschließung, da er „andern lutherischen Kirchenständen, collegiis theologicis und ministeriis gar nicht kommunizirt worden", da zwischen nötigen Glaubenslehren und Nebenfragen darin nicht unterschieden, sondern alles als fundamental behandelt sei, und da man nicht nur Lehren, sondern auch Personen verdammt habe ***). Auf ihrem Widerspruch beharrten sie auch in den von 1670—72 durch Herzog Ernst den Frommen betriebenen Friedensverhandlungen. Nach dem Tode des Herzogs († 1675) verbreite man von Wittenberg aus „theologorum Ienensium errores", deren in dieser Flugschrift 93 von Joh. Reinhard zusammengestellt waren, die meisten aus Musäus' Vorlesungen. Musäus setzte ihnen: „der jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen auf Veranlassung einer verläumderischen Chartecke" u. s. f. Jena 1676, 718 S. in 4°, entgegen. 1678 und 1679 folgten noch zwei anonyme Quartbände, worin Calov den Jenensern ihren Abfall von ihren rechtgläubigen Vorgängern vorhalten ließ oder selbst vorhielt, in dem Jare, 1679, auch noch eine Schrift des Musäus, „quaestiones inter nostrates agitatae de syncretismo et S. S."; aber im September desselben Jares ließen die jungen Herzöge eine außerordentliche Visitation über die Universität Jena ergehen, bei welcher den sämtlichen Professoren derselben, 19 an der Zal, eine neue Verpflichtungsformel aufgezwungen wurde, durch welche sie den Satz des Casseler Colloquiums, von 1661, der Dissens mit den calvinischen Lehrern gehe das Fundament des Glaubens nicht an, und diese könnten „ungeachtet des vorhandenen Dissensus in die Brüderschaft mit diesseitigen Theologen aufgenommen werden", als besonders „verdammlichen Synkretismus" mit jedem anderen Synkretismus abschwören mussten †). Musäus, damals Rektor der Universität, soll vergebens für sich um sechs Wochen Bedenkzeit gebeten haben, er reagierte noch gegen diesen Sieg Calovs in einem Gutachten vom Jare 1680 ††), wogegen ihm dieser schon höhnisch seine neue Verpflichtung vorhalten konnte †††), und starb bald nachher im J. 1681.

Drei seiner Nachfolger, Veltheim, Buddeus und J. G. Walch, haben a. a. O.

*) Introductio in theologiam, Jena 1679, S. 89, §. 25.

**) A. a. O. Th. 2, S. 77.

***) So äußert sich darüber Musäus selbst noch in einem Bedenken vom J. 1680 bei Calov, hist. syncret. p. 1005—7.

†) Die Verpflichtungsformel bei Tholuck, akadem. Leben im 17. Jarh., Th. 1. S. 6—7.

††) Calov, hist. syncr. p. 999—1089.

†††) Daselbst S. 111.

Nachrichten von ihm gegeben, in seiner Art auch Calovius. Einzelne Nachrichten bei Tholuck, 17. Jarh., Th. 2, S. 66, und Gelbke, Herzog Ernst d. Fr., Th. 2; Charakteristik bei Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik, Th. 2, S. 202—212.

Henke †.

Musäus, Peter, Bruder des Vorigen, geboren im Jare 1620, hatte zuerst, änlich wie sein Bruder, sechs Jare in Jena unter Stahl u. a., dann in Helmstädt studirt und war als Schüler Georg Calixts 1648 in Rinteln angestellt, wo man damals gemäßigte Lutheraner aus dessen Schule Allen vorzog, zuerst als Professor der Philosophie, seit 1653 als ordentl. Professor der Theologie. Als solcher nahmen er und sein Kollege Jos. Henichen als lutherische Theologen an dem Kolloquium zu Kassel 1661 (s. Bd. III, S. 155) teil und wurden darum für ihre Zugeständnisse vor anderen getroffen von dem ganzen Unwillen aller derer, welche, was im westphäl. Frieden politisch für die Gleichstellung und Einigung aller deutschen Protestanten trotz Kursachsens Gegenbemühungen glücklich vollendet war, durch Erhaltung und Steigerung der theologischen Dissense noch möglichst wider zu vereiteln, sich für verpflichtet hielten. Später soll Musäus selbst durch die Übergriffe der Reformirten infolge des Kasseler Kolloquiums verletzt und dadurch Rinteln zu verlassen bestimmt sein. Von 1663 bis 1665 war er Professor in Helmstädt, und 1665 ließ er sich auf die neue Universität Kiel berufen, bei deren Eröffnung er auch die Einweihungsrede hielt. In dieser späteren Zeit äußerte er sich ungünstiger als früher über Synkretismus und Union, mag nun weitere Erfarung oder Anbequemung ihn dazu bestimmt haben; er befriedigte aber dadurch weder Reformirte noch Lutheraner *), und so fand denn auch in seinem frühen und qualvollen Tode im Jare 1671 Calovius eine verdiente Strafe für seinen Synkretismus (hist. syncret. 610). Seine vielseitige philosophische Bildung wurde der seines länger lebenden Bruders gleich geachtet, wie auch dessen theologische Richtung die seinige war. Nachrichten über ihn und seine Schriften bei Witten, mem. theol. p. 1840—52, Chrysander, professores acad. Iuliae p. 187—193; Dolle, Lebensbeschreibung aller Professoren der Theologie zu Rinteln, Th. 2, S. 275—296, und in Mollers Cimbria literata, Th. 2, S. 565—573.

Henke †.

Musaph, s. Gebet bei den Hebräern, Bd. IV, S. 767.

Musculus, Andreas, einer der streitfertigen Lutheraner unter den Epigonen der Reformationszeit. — Musculus wurde 1514 zu Schneeberg in Sachsen geboren, von seinem Vater, Hans Meusel, streng und kirchlich fromm erzogen und in dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter Hieronymus Wellers Leitung gebildet. Im Jare 1532 bezog er die Universität zu Leipzig und studirte eifrig die Scholastiker, alte Sprachen und Hebräisch. Er hatte, als er nach Leipzig kam, streng der alten Kirche angehangen, aber wie Herzog Georg überhaupt eine immer größere Verbreitung von Luthers Lehre auf seiner Universität nicht hindern konnte, so wurde auch Musculus durch Schriften der Reformatoren, die ihm gegeben wurden, nachdenklich und der alten Kirche entfremdeter; wenn auch die vollständige Entscheidung für die lutherische Lehre erst in seiner Vaterstadt erfolgte, wohin er nach vollendetem Triennium zurückgekehrt war und die er durch einen Regierungswechsel (sie war von Herzog Georg an Kurfürst Johann Friedrich abgetreten worden) vollständig evangelisirt gefunden hatte. Seine Sehnsucht stand zunächst nach Wittenberg, und vom Frühjar 1538 an finden wir ihn dort im Kreise der Reformatorenjünger, in unbedingter Hingabe an Luther, für dessen Lehre er bald zum Eiferer wurde. „Ich sage es“, bekennt er, „für meine Person one Scheu, dass von der Apostel Zeit her kein größerer Mann gelebt oder auf Erden gekommen sei . . . als eben Lutherus, und wol zu sagen, dass Gott alle seine Gaben in diesem einigen Menschen ausgegossen habe. Wer da will, der halte der

*) Strieder, Hessische Gelehrtengesch., Th. 9, S. 326; Fabricius, Hist. bibl. s. t. IV, p. 327.

alten Lehrer (auch Hilarius und Augustinus) und Luthers Gaben, Licht, Verstand und Erkenntnis in geistlichen Sachen gegeneinander, so wird er augenscheinlich befinden, daſs so großer Unterschied sei zwischen den lieben alten Lehrern und Lutherus, als zwischen der Sonne und des Mondes Schein" u. s. w. Agricola, Hofprediger Joachims des Zweiten von Brandenburg geworden, veranlaſste ihn, 1540 an die Universität seines Landesherrn, Frankfurt a. d. Oder, zu gehen; M. las hier mit Beifall, und auch seine Predigten, die er als Kaplan an der ehemaligen Franziskanerkirche hielt, wurden gern gehört. Im Jare 1544 wurde er an Ludecus' Stelle, der als Hofprediger nach Berlin kam, Oberpfarrer und ordentlicher Professor an der Universität, und in dieser Stellung ist er bis zu seinem Tode geblieben; er starb am 21. Sept. 1581. In sein späteres Leben fallen nicht viel bedeutende Ereignisse; abgesehen von seinen gleich zu besprechenden Streitigkeiten ist nur zu erwänen, daſs er unter den Theologen war, die 1576 zu Torgau, das Jar darauf zu Kloster Bergen (bei der dritten Zusammenkunft zu Bergen, 19.—28. Mai) das Torgische Buch und die Konkordienformel verfaſst haben. Wie er hier zu den Strengsten gehörte, aber, wie überall, leicht gereizt, sodaſs er wärend der Verhandlungen in Torgau dermaßen erzürnt wurde, daſs er aufstand und länger bei dem Konvente nicht bleiben wollte; doch zuletzt noch sich besänftigen ließ, so hat er auch sein früheres Leben hindurch auf das hitzigste allen denen widerstanden, die in irgend einem Stück von Luthers Lehre abwichen. So hatte er eine Fehde mit Stancarus, wegen dessen bekannter Lehre vom Mittleramt Christi, an dem nur die menschliche Natur Christi Teil haben sollte; ebenso mit Staphylus, der, einst Professor in Königsberg, nach langem Streit mit Osiander, aus Ehrgeiz zur katholischen Kirche und in Kaiser Ferdinands Dienste übergetreten, jetzt seinen ehemaligen Wittenberger Studiengenossen beschuldigte, er lehre, daſs die Gottheit in Christo gelitten habe und gestorben sei. Musculus antwortete ebenso leidenschaftlich, wie er von Staphylus angegriffen war. Am längsten fürte er den Kampf gegen seinen milderen, gelehrten und allgemein beliebten Kollegen an der Universität, Abdias Prätorius, der in der Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke Melanchthon folgte, wärend Musculus in Agricolas Geist den Streit, eine Episode der langen synergistischen Streitigkeiten (1558) mit der Anklage von der Kanzel herab begann: „Sie sind alle des Teufels, die da lehren: nova obedientia est necessaria; es ist nicht recht: nova obedientia est necessaria, das Mus gehöret nicht dazu. Du sagst: nova obedientia est necessaria, sed non ad salutem. Ein Teufel ist so gut als der andere. Gute Werke sind nötig zur Seligkeit, — gute Werke sind nötig, aber nicht zur Seligkeit — das sind zwei Hosen eines Tuchs". Der in zalreichen Schriften gefürte Streit, in dem Musculus auch am Hofe zu Berlin gegen seinen Gegner intriguirte, wurde durch einen Erlaſs des Kurfürsten, der persönlich mit Prätorius disputirt und einer dreistündigen Disputation beider Gegner beigewont hatte, nur auf kurze Zeit (1560) beigelegt; beiden wurde empfohlen, die streitigen Sätze nur in dem Sinne zu gebrauchen, daſs gute Werke nicht zur Seligkeit, sondern deshalb nötig seien, daſs der Glaube damit beweiset werde, sonst aber sich einander zu keinem Unwillen Ursach zu geben und vielmehr die Ehre Gottes und die Erbauung der Kirche zu suchen. Doch lebte der Streit, in dem auch die Studenten lebhaft für Prätorius Teil nahmen, Musculus mit Steinen warfen und die Wonungen seiner Anhänger stürmten, wider von neuem auf; Stadt und Universität ließen dem Kurfürsten vorstellen, wie die Universität durch diese theologischen Fehden mit ihrer Auflösung bedroht sei und scharenweise von den Studenten verlassen werde; der Kurfürst jedoch erklärte: ehe er leiden wolle, daſs Musculus mit seiner Lehre öffentlich solle zu Schanden werden, wolle er lieber, daſs die Universität zum Teufel fare; des Prätorius Lehre sei streitig, verfürerisch und unrecht. Prätorius wich seinem Gegner und ging zuletzt nach Wittenberg, womit der Streit beendet war. — In der andauerndsten Fehde lag aber Musculus mit dem Frankfurter Magistrat, wozu der Grund nicht nur in dem leidenschaftlichen und gewalttätigen Sinne des Pfarrers, sondern in der Sache selbst zu suchen ist; es war die Opposition der Kirche gegen die Gelüste der welt-

lichen Obrigkeit, die im Gefolge der Reformation vornehmlich alles Kirchengut als Raub ansah, der dem Gewaltigen zufalle. Veranlassung zu den Streitigkeiten gab die Wal der Kapläne und Diakonen, welche der Pfarrer one oder gegen den Willen des Magistrats ein- und absetzte, die wirklich elende Besoldung der Diakonen, Kapläne und Kirchendiener, „denen ihr kümmerliches Stipendium unregelmäßig und in kleinen Portionen gereicht wurde: sie müssen sich ihr Brot erbetteln und leben von dem Almosen guttätiger Leute; ihre Häuser sind kaum bewonbar und drohen den Einsturz"; ferner die willkürliche Verwendung und Ausbeutung der kirchlichen Stiftungen, der traurige Zustand der Schulen und Hospitäler, in denen die Armen oft fast vor Hunger gestorben sind, die geringe Sorge für die Armen und Kranken, die Hindernisse, welche die Obrigkeit der kirchlichen Zucht entgegenstellte u. a. Und wenn auch Musculus öfter den Magistrat für seine eigenen Bedürfnisse und zur Befriedigung seiner Baulust in Anspruch nahm, mit Berufung auf seine alten treuen Dienste, und dass er sich in jungen Jaren bei ihnen abgearbeitet, so hat er doch von dem so Erlangten Vieles den Armen in gern und häufig geübter Woltätigkeit und den Studierenden, die er oft über Vermögen unterstützte, zugute kommen lassen; seine Witwe hinterließ er in Armut. Es war vor allem die Not der Kirche und derer, welcher Mutter die Kirche sein soll, deren er sich eifrig, freilich nicht one Leidenschaftlichkeit, angenommen hat. Der Magistrat dagegen klagte über das herrische Wesen des Pfarrers, der gern mit einem Fuß in der Kirche, mit dem anderen im Rathaus stehen möchte, und beschwerte sich über zalreiche Äußerungen in M.'s Predigten, darin dieser des Strafamts zu scharf wargenommen hatte: „Der Teufel hausiret überall, ganz besonders aber auf dem Rathause"; er heißt die Bürgermeister zum Teufel gehen und fordert die Gemeinde auf, Gott zu bitten, dass dies Regiment bald ein Ende nehme u. s. w. Aber auch hier hatte Musculus an dem Kurfürsten einen sicheren Rückhalt und einen Verteidiger, der zuletzt immer durchsetzte, was sein Generalsuperintendent, zugleich sein geistlicher Rat, beanspruchte. Doch benutzte Musculus das Vertrauen seines Landesherrn auch zur Förderung woltätiger Institute, zur Stiftung von Stipendien und zur Unterstützung armer Studenten. In seinem Amte schonte er sich nie; er predigte in der Regel wöchentlich zweimal und nie unter zwei Stunden, machte häufige Inspektionsreisen, nicht selten zu Fuß. — Das Hervortretendste in M.'s Charakter ist sein heiliger, aber ebenso leidenschaftlicher Eifer, der in den Gegnern gleich den bösen Feind sieht; daneben in seinen Predigten und Schriften eine mitunter nicht geistlose, derbe und drastische Volkstümlichkeit, die das Geistige oft nur in der sinnlichsten Form erfassen kann. Am liebsten schildert er die letzen Dinge, Tod und Gericht, ewige Verdammnis und ewige Seligkeit, die Macht des Teufels und den Untergang der Welt u. a. Instar omnium hat immer seine Predigt (gegen die Pluderhosen) vom Hosenteufel gegolten, der aus dem allerhintersten Ort der Hölle, aus dem Hofgesinde des Teufels komme, einer seiner getreuesten und geschworensten Gesellen; „es wäre kein Wunder, wenn uns die Sonne nicht ansähe, die Erde nicht mehr trüge und Gott mit dem jüngsten Tage gar dreinschlüge von wegen der gräulichen, unmenschlichen und teuflischen Kleidung, damit sich die jungen Leute zu Unmenschen machen und so schändlich vorstellen, dass nicht allein Gott, die lieben Engel und alle fromme, ehrbare Leute, sondern auch der Teufel selber einen Ekel und Gräuel dafür tragen" u. s. w. Er selbst erzält von mehreren Anfechtungen, die er vom Teufel erfaren, zwei böse Geister rütteln an seiner Kanzel, dass sie wankt, er aber redete herzhaft mit der Bibel in der Hand auf sie ein, sodass sie unter Qualm und Dampf die Flucht ergriffen. — Unter seinen Schriften ist ein Auszug aus Luthers Werken zu erwänen unter dem Titel „Thesaurus". — Quellen: Chr. W. Spieker, Lebensgeschichte des Andreas Musculus, Frankfurt a. d. O. 1858; daselbst S. 310: Verzeichnis seiner (46) Schriften; G. Frank, Geschichte der prot. Theol. I, 149.

H. Weingarten.

Musculus, Wolfgang — Müßlin oder Meußlin, wie er sich deutsch schrieb — gehört unstreitig zu den hervorragendsten unter den reformatorischen

Persönlichkeiten des 16. Jarhunderts, wie er denn mitunter neben Calvin und Peter Martyr Vermigli als der dritte im Range der reformirten Theologen genannt worden ist.

I. Geboren am 8. Sept. 1497 in der kleinen Stadt Dieuze in Lothringen, entließen seine unbemittelten Eltern den lernbegierigen Knaben, nachdem er die Stadtschule durchgemacht hatte, auf die vorzüglicheren Schulen der Nachbarschaft. Als wandernder Schüler, sozusagen one Reisegeld, sein Brot nach der Sitte der Zeit durch Singen vor den Türen verdienend, durchzog er das Elsaß. Längere Zeit verweilte er zu Rappoltsweiler, Colmar und namentlich zu Schlettstadt. Schon hier tat er sich durch seine Begabung, seine Liebe zur Poesie und Musik und durch seine schöne Stimme hervor. Diese letztere veranlasste auch seinen Eintritt in das Benediktinerkloster bei Lixheim, wo der fünfzehnjärige Jüngling nicht träges Mönchsleben, sondern Umgang mit gelehrten Männern suchte — und, als er diesen nicht in dem erwarteten Umfang fand, sich durch die Lektüre einiger Alten, besonders des Ovid, durch Orgelspiel, und ungefär vom zwanzigsten Jare an durch theologische Studien schadlos hielt. Den letzteren lag er mit großem Fleiße ob, und da er Rednertalent verriet, so wurde ihm schon bald die Predigt sowol im Kloster als in den zu seiner Jurisdiktion gehörigen Parochialkirchen übertragen. Hiebei befolgte der jugendliche Prediger getreulich die Manung eines älteren Mönchs: Si bonus vis fieri concionator, da operam, ut bonus fias biblicus.

Als vom Jare 1518 an Luthers Schriften ihren Weg auch in das Kloster zu Lixheim nahmen, fanden sie an Musculus einen warmen Freund und eifrigen Verfechter. Die Entschiedenheit seiner reformatorischen Überzeugung erweckte ihm zwar manche zum teil recht gefärliche Feinde, aber sie blieb darum auch nicht one nachhaltige Wirkung auf seine näheren und weiteren Umgebungen. Im J. 1527 fasste er den Entschluss, das Kloster zu verlassen, und er tat es one Geheimtuerei, mit Vorwissen des Priors, dessen Nichte, Margaretha Barth, er zu Straßburg ehelichte. Hier wartete seiner die drückendste Not. Seine Frau verrichtete Dienstbotenarbeit. Er selbst erlernte die Weberei und stand sogar im Begriff, sich als Schanzenarbeiter zu verdingen, als ihm erst die Pastoration des Dorfes Dorlisheim und später das Diakonat am Münster unter Matth. Zell zugeteilt wurde.

II. Für seine theologische Richtung und Bildung war der Aufenthalt in Straßburg, wo er Capito's und Butzers Vorlesungen benutzte, sich auch eine tüchtige Kenntnis der hebräischen Sprache erwarb, von entscheidender Bedeutung. Seine ökonomische Lage dagegen besserte sich erst mit seiner im Jare 1531 erfolgten Berufung und Übersiedelung nach Augsburg. Obwol er unter den schwierigen Verhältnissen jener Tage sich mehr nur gezwungen als freiwillig für die Übernahme einer Predigerstelle in der altberühmten Handelsstadt entschieden hatte, so erwies er sich doch der Aufgabe vollkommen gewachsen. Zu Augsburg standen sich damals die verschiedenen kirchlichen Parteiungen schroff gegenüber. Es handelte sich um vollständige Durchfürung und Behauptung der Reformation, und zwar im Sinne der oberdeutschen Städte. An dem endlichen Gelingen des Werkes hat der bescheidene Musculus, Pfarrer an der Kirche zum hl. Kreuz, Nachfolger des Urbanus Rhegius, den wesentlichsten Anteil gehabt. Die verhafteten Widertäufer, für deren humane Behandlung er seinen Einfluss verwandte, streckten die Waffen vor der Geduld, mit der er sie unterrichtete. Die Römischen sahen sich zuletzt zur Räumung der Stadt genötigt und Musculus ward die Freude zu Teil, am 15. Juli 1537 zum erstenmale in der nun reformirten Domkirche, an die er befördert wurde, das Evangelium zu verkündigen.

Die Stellung des ersten Predigers war ehrenvoll. Aber an Arbeit fehlte es ebenfalls nicht. Vor Allem war Musculus Prediger und Seelsorger. Wärend der 17 Jare seiner Wirksamkeit in Augsburg verwandte er stets die nämliche Sorgfalt auf seine Predigten. Aus denselben sind mehrere seiner Kommentare zu einzelnen Schriften des A. und N. Testaments hervorgegangen, die sich daher auch heute noch vorzugsweise zur homiletischen Vorbereitung eignen. Seine Predigtweise fand lebhaften Beifall; seinem Worte eignete ein ungewönliches

Maß von Eindringlichkeit. — Indes beschränkte sich seine Tätigkeit keineswegs bloß auf die nächsten Anforderungen des Amtes. Widerholt betraute ihn der Magistrat mit wichtigen Missionen. In solcher Eigenschaft nahm er an der nach Eisenach ausgeschriebenen, dann aber vom 23. Mai 1536 an zu Wittenberg abgehaltenen „Konferenz der Oberländer mit Luther“ Teil, deren Resultat die „Wittenberger Konkordie“ war. (Das von ihm gefürte Tagebuch über die Reise und die einschlagenden Verhandlungen wird auf der Stadtbibliothek zu Bern im Original aufbewart.) Musculus gab, um das auch von ihm und den Augsburgern ersehnte Unionswerk nicht zu stören, seine bisherigen tetrapolitanischen Ansichten vom Abendmal dran. Nach seiner Rückkehr kam er den dogmatischen Feststellungen der auch von ihm unterzeichneten Konkordie anfänglich gewissenhaft nach. Sobald er jedoch gewaren muſste, daſs auf der einen Seite Luther und seinen starren Anhängern damit kein Genüge geleistet sei, wärend auf der anderen Seite manchem Redlichen unter den schweizerisch Gesinnten ein Anstoß gegeben werde, kehrte er mit anderen Biedermännern Oberdeutschlands wider zu derjenigen Lehrfassung zurück, welche er später in seiner kurzen Confessio de sacramento corporis et sanguinis dominici niedergelegt hat. — Bedeutsamer noch, allein ebenso erfolglos, war die Sendung an das im Spätherbst 1540 in Worms begonnene, im Frühjar 1541 auf dem Reichstag zu Regensburg wider aufgenommene „Religionsgespräch“ evangelischer und katholischer Theologen. Das Protokoll, von Musculus als einem der bezeichneten Notarien gefürt, ist zu Bern noch vorhanden. Die beiden zu Regensburg gehaltenen, später mit einigen Zusätzen gedruckten Predigten über die Messe verwickelten ihn in einen Federkampf mit Dr. Joh. Cochläus, gegen den er 1545 seinen „Anticochläus“ erscheinen ließ. — Widerum war es Musculus, welchen die Augsburger auserſahen, um den Donauwörthern ihrem Wunsche gemäß bei der Einfürung der Reformation behilflich zu sein. Er lehrte drei Monate unter ihnen (1544 zu Anfang) und schrieb für sie seinen lateinischen Katechismus.

Neben diesen mannigfachen Geschäften fand Musculus immer noch Zeit zu den angestrengtesten Privatstudien. Erst in Augsburg, nahezu ein Vierziger, erlernte er das Griechische. Nichtsdestoweniger lieferte er in verhältnismäßig sehr kurzer Zeit nachher viele Übersetzungen teils ganzer Schriften, teils einzelner Stücke griechischer Kirchenväter (Kommentare des Chrysostomus zu den paulinischen Briefen, Schriften von Basilius und Gregor v. Nazianz, Athanasius u. s. w.). Gleicherweise eignete er sich mit alleiniger Hilfe eines polyglottischen Psalters das Arabische an.

III. So hatte Musculus in Augsburg gewirkt und gearbeitet, war Vater einer zalreichen Familie und mit dem Jare 1547 bereits in sein 50. Jar getreten, als noch sein Lebensgang zuerst einen gewaltigen Stoß erlitt, dann eine ganz veränderte Richtung empfing. Im September dieses Jares nämlich eröffnete Karl V. als Herr der Lage zu Augsburg den Reichstag mit höchstem Glanze. Am 15. Mai 1548 legte er den evangelischen Ständen und Städten das sogenannte Interim vor, durch welches festgestellt war, wie es der Religion halber bis zu Austrag des Konzils von Trient wesentlich katholisch gehalten werden solle. So lange nun die Stadt für das evangelische Bekenntnis einstund und in täglichem Gottesdienste Stärkung suchte, hielt Musculus unerschrocken zu seiner Gemeinde, obschon gleich vom Einzug des Kaisers an der evangelische Kultus im Dom nur noch geduldet wurde und sich die Verdächtigungen, die Beschimpfungen und tätlichen Beleidigungen gegen ihn fortwärend steigerten. Als aber der Rat, durch die Umstände gedrängt, am 26. Juni der Annahme des Interims sich unterzog, legte Musculus nach vergeblicher, sowol schriftlicher als mündlicher Protestation sein Amt nieder und verließ am Abend des nämlichen Tages, Weib und acht Kinder zurücklassend, die ihm so teure Stadt, um sie nie wider zu sehen.

Über Lindau, Konstanz und Zürich begab sich der Exulant nach Basel zu seinem Verleger, dem Buchdrucker Herwagen. Von da eilte er wider nach Konstanz, der mittlerweile mit den Kindern nachgekommenen Gattin entgegen, und predigte daselbst am 5. August, dem Tage vor dem verräterischen Überfall der

Stadt durch die spanischen Truppen, mit Beziehung auf das Interim über Joh. 6, 66—69. Tags darauf verließ er wärend des Sturmes die Stadt, um sich über St. Gallen, wo er einige Zeit in der Nähe Vadians weilte, nach Zürich zu wenden. Hier wonte er im Hause seines seit Pfingsten jenes Jares zur Pacifikation der Kirche nach Bern berufenen früheren Kollegen zu Augsburg (1545—1547), Johannes Haller. Eine durch Ochin besorgte Einladung des Erzbischofs Cranmer, gleich manchen andern vertriebenen Predigern nach England überzusiedeln, glaubte er ablehnend bescheiden zu sollen, wiewol er für seinen und seiner Familie Unterhalt auf Bullingers und Pellikans Gastfreundschaft angewiesen war. Seine unfreiwillige Muße füllte er teils mit Korrekturen für die Buchdrucker Herwagen und Froben in Basel, teils mit anhaltendem Studium der hl. Schrift aus, bis er durch Vermittlung Hallers im Februar 1549 eine theologische Professur in Bern mit einer Besoldung von kaum 150 Gulden erhielt.

Zu Bern entfaltete Musculus bald eine ungewönliche litterarische Tätigkeit. In kurzen Zwischenräumen erschienen seine schätzbaren Kommentare. Das besonnene Urteil, die gründliche Gelehrsamkeit, die praktische Richtung und durchsichtige Darstellungsweise verschafften ihnen Eingang in weiten Kreisen, bei Reformirten und Lutheranern. Zudem wirkte er unter den andauernden Nachwehen der vorausgegangenen Stürme unverdrossen in Schule und Kirche bis an seinen Tod, in vollem Einverständnis mit Haller, in dessen Gemeinschaft er vielfach von der Regierung zur Beruhigung der meist streng calvinistisch gesinnten, oft unruhigen und der bernischen Behandlung kirchlicher Dinge abgeneigten waadtländischen Geistlichkeit gebraucht wurde. Er kam dadurch in manche Berürung mit Beza und Calvin, dessen Bekanntschaft er bereits auf dem Kolloquium zu Worms gemacht hatte. Widerholt erhielt er glänzende Anerbietungen zur Rückkehr nach Deutschland, nach Neuburg an der Donau vom Pfalzgrafen Ottheinrich, nach Straßburg und Augsburg von den dortigen Magistraten. Erzbischof Cranmer machte ihm den Antrag, die Stelle des in England verstorbenen Butzer zu übernehmen, und auch für die Universitäten Marburg und Heidelberg suchte man ihn zu gewinnen. Teils aus Dankbarkeit gegen Bern, das ihm in bedrängten Umständen Aufnahme gewärt hatte, teils wegen seines vorgerückten Alters, teils bei Augsburg noch insbesondere, weil er begründeten Zweifel in die Gesinnungstreue der Stadt setzte, ging er indes auf keine dieser Berufungen ein. So blieb er denn in Bern, unterhielt von hier aus einen bedeutenden Privatverkehr mit reformatorisch gerichteten Männern des In- und Auslandes, vorab beratend und belehrend mit Häuptern der polnischen und ungarischen Reformation, und starb nach kurzer Krankheit den 30. August 1563.

Musculus war ein abgesagter Feind alles theologischen Schulgezänks. Ausgenommen mit Cochläus, ließ er sich daher in keine litterarische Fehde nach Art damaliger Zeit ein. Der dogmatische Standpunkt dieses milden, trefflichen Mannes fällt im allgemeinen mit demjenigen der Straßburger zusammen, nur daſs bei ihm mit den Jaren die gemein reformirte Grundanschauung, niedergelegt in seinen Loci communes, immer entschiedener hervortritt. Dem consensus Tigurinus von 1549 kann er unmöglich fern gestanden haben. Selbst den Unionsbestrebungen zeigt er sich später gar nicht mehr gewogen. Bei seiner besonnenen, an logischer Konsequenz und scharfer Präzision hinter einem Calvin weit zurückstehenden Weise begreift man wol zur Not, wie ihm eine Mittelstellung zwischen Luther und den Schweizern angewiesen werden kann. Welches dagegen die Punkte gewesen seien, in denen er sich seinem neuesten Biographen zufolge auf die lutherische Seite geneigt haben soll, läſst sich schwer absehen. Man lese nur etwa nach, wie er sich z. B. über die Sünde, über den Glauben und dessen Objekt, über die Prädestination, die vorbestimmte Erwälung der Gläubigen in Christo und deren Kriterien, über die Möglichkeit oder vielmehr Unmöglichkeit göttlicher Wesenskommunikation im Kindschaftsstande, über die plenitudo Christi u. s. w. ausspricht, und man wird sich sofort überzeugen, daſs mit diesen dogmatischen Voraussetzungen lutherische Lehrelemente sich nicht vertragen. Wie er über das Abendmal dachte, ist bekannt, vgl. De sacramento corporis et sanguinis Dominici con-

fessio W. Musculi. Nulla est corporalis praesentia. Nec gratia mysterii huius — — sacramentali signo et usui alligari debet, sed libera et sola fide, sive extra sive intra sacramenti usum a veris fidelibus percipi. Noch mehr. In einem Briefe vom 26. April 1554 an Jakob Herbrott zu Laugingen verwirft er mit milden, aber unzweideutigen Worten nicht allein die lutherische Tauf- und Abendmalslehre, sondern auch den lutherischen Tauf- und Abendmalsritus zusamt der Privatabsolution und fügt bei: „Zum siebenden weiß ich den Kirchendienst im Pfaffenhemd nit zu vollbringen. Ich hab das Evangelium Christi unseres Herrn als ein Kleinfüger so viel Jahr, wie ihr wissend, ohn das Pfaffenkleid gepredigt; kann nit finden, dass ich jetzt in meinem Alter mich darin sollte sehen lassen; ich würde mich vor mir selb schämen. Wie ich denn auch zu Eisenach und Wittenberg Justum Menium und Dr. Luther selig selbs habe ohne den Chorrock, in ihren sonst ehrlichen und gewohnlichen Kleidern sehen predigen". S. auch die Antwort an die Augsburger vom Ostermontag 1552 bei Grote S. 128. Allerdings war Musculus, der venerandus senex, wie ihn die Berner nannten, kein Mann des starren, geschlossenen Systems, sondern zunächst ein Theologus biblicus, aber biblicus auf dem Boden des calvinisch-reformirten Lehrtropus. Seine „Loci communes" (Basel 1560, 1564, 1567, Bern 1573, Amsterd. 1599) halten erst ziemlich die übliche Reihenfolge der Materien ein, wie wir sie aus Melanchthon oder auch aus Bullingers Kompendium kennen, mit dem sie überhaupt in mehrfacher Beziehung zusammentreffen. Dann macht er sich die formelle Lizenz zu Nutzen, welche ihm die Lokalmethode gewärt, indem er sozusagen nachtrags- und anhangsweise in gesonderten Abschnitten speziell auf die Natur und die Eigenschaften Gottes zurückkommt und endlich mit Lehrstücken abschließt, welche die ethischen Beziehungen des Subjekts expliziren. Dem Foedus Dei ist bereits ein eigener Locus gewidmet. Derjenige de sanctis scripturis folgt echt reformatorisch der Lehre von der Erlösung und vom Evangelium erst nach und läuft in den außerordentlich umfangreichen Locus de ministris verbi divini aus, an den sich unmittelbar de fide anreiht.

Dass Musculus unter die Dichter deutscher Kirchenlieder zu zälen sei, unterliegt jetzt kaum noch einem begründeten Zweifel. Es ist schon richtig, weder bei ihm, noch bei seinem Son Abraham, der nicht leicht etwas Bemerkenswertes aus dem Leben des Vaters übergangen hat, dazu die lateinischen Dichtungen mit Nachdruck hervorhebt, findet sich irgend eine Andeutung. Allein Ph. Wackernagel, K.-L. III, 800—803 bringt von 1537 an sechs Nummern, welche unter seinem Namen in den zeitgenössischen Gesangbüchern Oberdeutschlands stehen.

Von Wolfgang Musculus stammte nun in Bern ein eigentliches Predigergeschlecht. Nicht weniger als sechs seiner Söne waren Prediger. Unter ihnen ragte der älteste hervor, Abraham (1534—1591), Dekan der bernischen Kirche seit 1586, Freund von Beza, an dessen Seite er dem Gespräch zu Mümpelgard beiwonte, und bekannt durch seinen Streit mit dem händelsüchtigen, ruhelosen Samuel Huber (Schweizer, Centraldogmen I, 511). Der letzte unter den Epigonen des Reformators, zugleich der letzte seines Geschlechts, ist der durch seine Predigten (Bern, bei Haller, 8 Bde.) besonders in der Schweiz sehr bekannte, im Jare 1821 verstorbene David Müslin. Er predigte mit dem nämlichen Beifall wärend 40 Jaren am Münster zu Bern. (Berner Taschenbuch 1853, S. 271.)

Hauptquelle: Historia vitae et obitus Dr. W. Musculi per Abrahamum Musculum filium, enthalten in Synopsis festal. concionum und 1595 zu Basel durch einen Son des letzteren herausgegeben. Darnach die späteren, namentlich Adam, vitae, 367—389; zuletzt: L. Grote, W. Musculus, ein biographischer Versuch, Hamburg 1855; W. Th. Streuber, W. Musculus, ein Lebensbild im Berner Taschenbuch, 1860, 6—79. Zu Bern, Zürich und Zofingen, wol auch in Straßburg, noch viele Briefe an und von Zeitgenossen. Verzeichnis sämtlicher Schriften bei Leu, helvet. Lexikon. Sie füllen neun Foliobände.

Güder.

Musik bei den Hebräern. Obgleich die Instrumentalmusik, nicht der Gesang (denn one diesen ist die Menschheit nie gewesen so wenig, als one Sprache) nach 1 Mos. 4, 21 profanen, kainitischen Ursprungs ist, so erscheint sie doch im hebräischen Altertum vorzugsweise im Dienst des Heiligtums. Sollen ja alle Künste und Handwerke, Erfindungen und Kulturfortschritte zuletzt dem Herrn heilig sein (Sach. 14, 20 f.; 1 Kor. 3, 21 f.). Auch die heidnischen Kulte sind die frühesten Pflegstätten der Musik (Ägypter 2 Mos. 32, 18; Herod. II, 48. 60; Wilkins. II, 222 f. Phönizier Hes. 8, 14; 26, 13. Chaldäer Jes. 14, 11; Dan. 3, 5 ff. Griechen Hom. Od. I, 338; Theokrit. Id. 16 u. s. w.). Plutarch de mus. sagt, man habe die Musik von Alters für so heilig gehalten, dass man sie nicht einmal im Theater zuließ, sondern ausschließlich für den Gottesdienst und die Erziehung der Jugend bestimmte. Statsgesetze wachten darüber, dass die würdige Bestimmung der Musik und die entsprechende Einfachheit nicht verletzt werde, weßhalb die griechischen Tonkünstler lange nicht die drei Tonarten, dorische, phrygische, lydische vermehren durften und Timotheus von Milet vom lakedäm. Magistrat scharf getadelt wurde, weil er statt der 7 (früher 3) erlaubten Saiten 11 auf seiner Kithara hatte. — War auch bei den Hebräern überhaupt in ihrem früheren Nomadenleben (Erfinder musik. Instrumente, Jubal, Bruder des Nomaden Jabal ist zugleich Son eines Mannes, von dem das älteste Gedicht überliefert ist 1 Mos. 4, 21 ff.) die Musik nicht ausschließlich gottesdienstlich, sondern wie noch jetzt bei den Beduinenarabern (Niebuhr R. 1, 177 ff.) in Verbindung mit Gesang und Tanz jenen hebend, diesen regelnd, treue Begleiterin häuslicher Ereignisse in Freud und Leid (1 Mos. 31, 27; Richt. 9, 27; 21, 21; Hiob 21, 12; 30, 31, in späterer Zeit Jes. 16, 10; 24, 8; Jer. 25, 10; 48, 33; 1 Makk. 9, 39; Luk. 15, 25), und von beiden Geschlechtern ausgeübt, wobei namentlich עוּגָב, כִּנּוֹר, תֹּף genannt werden als Repräsentanten der 3. Instrumentengattungen, so erscheint sie doch, seit aus dem semitischen Volksstamm Israel als Gottesvolk ausgesondert ist, bei diesem in ihrer ganzen Herrlichkeit im Dienst des Herrn. Größere Mannigfaltigkeit der Instrumente brachte das Volk wol aus Ägypten mit. Alle Mittel der Tonkunst aber, Gesang und Instrumentalmusik, auch Tanz, vereinigen sich im Bund mit der Dichtkunst, in dieser Vereinigung sich gegenseitig unterstützend und belebend, wenn das Volk seinem Gott Loblieder anstimmt für seine großen Gnadentaten, nach errungenem Sieg, nach Befreiung aus großer Not und Drangsal (2 Mos. 15, 4. 20; 4 Mos. 21, 16 ff.; Richt. 11, 34; 1 Sam. 18, 6; 2 Chr. 20, 28; Nehem. 12, 27; Ps. 68, 25 ff.; 1 Makk. 4, 24. 54; 13, 51), bei Thronbesteigung und Hochzeit eines Königs (1 Kön. 1, 39 f.; Ps. 45, 9 f.; 1 Makk. 9, 39), wenn das Volk sich versammelt zu festlichen Gottesdiensten (2 Sam. 6, 4 f. 15; 1 Chr. 13, 8; 15, 16; 16, 5 ff. 25, 1 ff.; 2 Chr. 5, 12 f.), aber auch zu Götzenfesten (2 Mos. 32, 6, beim Apisdienst Herod. II, 60; III, 20). Nach dem mosaischen Gesetz (4 Mos. 10, 2—10; 3 Mos. 23, 24; 25, 9; 4 Mos. 29, 1) dienten nur die Blasinstrumente zwar nicht dem eigentlichen Gottesdienst, aber zur Ankündigung der hl. Zeiten, zu Signalen beim Opfer und bei Zusammenberufung des Volks auf dem Zug und im Krieg. Beim theokratischen Volk hatten freilich auch die bürgerlichen Versammlungen gottesdienstlichen Charakter, weshalb die Trompeten nur von Priestern geblasen werden durften (4 Mos. 10, 2 ff.). Dagegen waren die Triumphchöre der Weiber und Jungfrauen (Richt. 11, 34; 1 Sam. 18, 6 f.), die ihre Tänze mit dem Schall von תֻּפִּים und שָׁלִשִׁים begleiteten, nicht religiöser Natur. — Nachdem schon vor David, namentlich durch Samuels Wirksamkeit und die von ihm organisirten Prophetenschulen die Pflege der hl. Musik (1 Sam. 10, 5; 19, 20; 2 Sam. 6, 5), überhaupt die musikal. Bildung (1 Kön. 1, 40 f.) im Volk allgemeiner geworden war, erreichte sie ihren Höhepunkt durch David, der aufgemuntert und unterstützt durch die Prophetenchöre (2 Chron. 29, 25) selbst nicht nur Meister im Gesang und Spiel auf dem כִּנּוֹר und נֵבֶל, sondern auch Erfinder von musikalischen Instrumenten war, wie aus Am. 6, 5 hervorzugehen scheint (כְּדָוִיד חָשְׁבוּ

כְּלֵי שִׁיר לָהֶם schwerlich, wie Umbreit: Weisen des Liedes, oder Ewald: sie glauben Kunstspiele zu verstehen, wie David). Vgl. den apokr. Psalm 151: *αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον* und 1 Chron. 23, 5: בַּכֵּלִים אֲשֶׁר עָשִׂיתִי, obwol 2 Chron. 7, 6; 29, 25; Neh. 12, 36 auch nur die Einfürung dieser Instrumentalmusik dem David zuschreiben könnten. Vielleicht verdankt ihm der von ihm ausgezeichnete (Ps. 33, 2; 94, 4; 144, 9) נֵבֶל עָשׂוֹר den Ursprung. Nach 2 Sam. 1, 18 ließ er auch volkstümliche Gesänge durch seinen Singmeister im Volk einüben. Die wunderbaren*), bald besänftigenden (1 Sam. 16, 14 ff. s. Dreschler, De cithara Dav. in Ugol. thes. XXXII, p. 186 sqq.), bald begeisternden Wirkungen (1 Sam. 10, 5; 19, 20; 2 Kön. 3, 15 s. Borris, De mus. praeexerc. b. Ugol. l. c. p. 660 sqq.) der Musik Davids, des Prophetenchors, auch des Tempelorchesters (2 Chron. 5, 12 ff.) lassen auf eine eben in ihrer Einfachheit die Gemüter ergreifende Erhabenheit der hl. Musik schließen. Das Tempelorchester, das nach 1 Chron. 23, 5 aus 4000 levitischen Sängern und Spielern unter 288 Chorfürern in 24 Ordnungen bestanden haben soll, stand zu Davids Zeit unter drei Vorstehern, Musikmeistern (מְנַצֵּחַ in der Überschrift von 55 meist davidischen Elohimpsalmen, vgl. לְנַצֵּחַ 1 Chr. 15, 21, s. Delitzsch Ps. Comm. 3. A. I, 81 f.), Assaph, Heman und Ethan = Jeduthun. Weiteres s. Saalschüz, Gesch. und Würdigung der Musik bei den Hebräern § 18. Den Chenanja hat Missverstand von 1 Chr. 15, 22, wonach er das Tragen der hl. Geräte zu besorgen hatte, zum Gesanglehrer gemacht. Assaphs Chor blieb bei der Bundeslade auf Zion, Hemans und Ethans beim Zelt in Gibeon (1 Chr. 16, 37 ff.), bis sie sich im neugebauten Tempel in einem gewaltig großen Chor vereinigten (2 Chr. 5, 12 f.; Saalschüz a. a. O. § 20; Lamy de Lev. cant. Ugol. l. c. p. 572 sqq.). Nach Josephus, Ant. 8, 3. 8, soll Salomo zum Tempelorchester 40,000 Nablen und Kitharen, 200,000 silberne Trompeten, 200,000 Kleider (Sal v. Til, de vestitu canent. Ugol. l. c. p. 335) für die Sänger haben machen lassen, d. h. im Vorrat, sonst wäre, was absurd, ein Chor von wenigstens 480,000 Musikern und Sängern anzunehmen. Dass ein weiblicher Singchor bei der Tempelmusik gewesen, lässt sich nicht sicher aus 1 Chr. 25, 5 schließen; erst nach dem Exil gab es einen solchen (Esra 2, 65; Neh. 7, 67. S. Schmidt, De cantric. templi Ugol. l. c. p. 644; Saalschüz a. a. O. S. 25 f.). Bartenora will wissen, dass auch levitische Knaben auf der unteren Stufe einer östlich vom Brandopferaltar errichteten Singbüne gestanden seien, in der Mitte der Chor Hemans, rechts Assaph, links Ethan (diss. de igne sacro et de mus. Ugol. l. c. p. 116 sqq.). Bei einem gewönlichen Gottesdienst haben es nicht über 6, nicht unter 2 Nablen, nicht über 12, nicht unter 2 Flöten, 2 Trompeten, 9 Kinnor sein sollen, eine Cymbel habe hingereicht (Maim. kele hammikd. C. 3). Je größer das Fest, je größer die Zal der Sänger, Spieler und Instrumente (talm. tr. Erach. 2, 3; Tamid. 6, 8; 7, 3; Pesach. 5, 7; Succ. 5, 4; Rosch hasch. 3, 3; 4, 1. 9; Jom. 6, 8). Für den gewönlichen Dienst hatte jede Abteilung der Singchöre ihre Dienstwoche (s. van Til b. Ugol. l. c. p. 331 sqq.). Mit dem Dankopfer fing die Musik an (R. Jud. Leo de templo C. 9, 55; Erach. Gem. f. 11. Tam. 7, 3). Das tägliche Morgentrankopfer wurde mit Absingen der 7 Psalmen 24. 48. 82. 94. 84. 93. 92 begleitet (s. die Psalmenüberschriften in LXX), das Kirchweihfestopfer mit Ps. 30. Ob und in welcher Zeit solche Einrichtungen bestanden haben, erhellt nicht, wol erst in der nachmakkab. Zeit. König Agrippa gestattete den Sängern als Amtstracht die priesterliche Byssusbekleidung (Joseph. Ant. 20, 9. 6). Weiteres hierüber aus Talmud und Maimonides s. Delitzsch,

---

*) Analogieen zu 1 Sam. 16, 14 ff. s. b. Grot. Cler. Boch. Hieroz. I, p. 511 sqq. ed. Rosenm.; Brown, Medic. musica, Lond. 1729; Löscher, Diss. de Saule per mus. sanato. Vit. 1705; Roger, De vi soni et musices in corp. hum. Aven. 1758; Lichtenthal, Music. Arzt und 23 andere Schriften darüber bei Forkel, Gesch. d. Mus., I, 114. Auch Karl IX. von Frankreich brauchte nach der Pariser Bluthochzeit die Musik als Mittel gegen nächtliche Beunruhigungen.

Comm. zu den Ps., 3. A. S. 25 ff. — Nach 2 Chron. 29, 26 konzertirt beim Weiheopfer der Tempelreinigung unter Hiskia Gesang mit Saitenspiel und Trompetenschall; im zweiten Tempel scheint es anders gewesen zu sein (Maim. hilch. Megill. 3), mehr successiv und antiphonisch, wobei nach Esra 3, 11 auch die Gemeinde einstimmte. — Die weltliche Musik, auf deren Vorkommen bei den Hebräern in früherer Zeit die Hofkapelle Davids und Salomos (Sänger und Sängerinnen 2 Sam. 19, 35; Pred. 2, 8) schließen läßt, artete in der Zeit des im Gefolge des Götzendienstes überhandnehmenden Sittenverderbens aus und nahm einen üppigen, wollüstigen Charakter an (Jes. 5, 12; 24, 8 f. Am 6, 5; Jer. 7, 34; 23, 16; 26, 10; Klagl. 5, 12). Nach Jes. 23, 16 scheinen in jener Zeit Buhldirnen mit dem כִּנּוֹר, mit Gesang und Tanz die Städte durchzogen zu haben. Die heil. Tempelmusik wurde in dieser Zeit ein totes, tönendes Erz (Am. 5, 22 f.), verstummte wol gar in den Zeiten des Abfalls; Hiskia und Josia mußten dieselbe wider herstellen (2 Chron. 29, 27; 35, 15). Mochten die Gefangenen Zions an den Wassern Babels ihren כִּנּוֹר auch an den עֲרָב hängen (Ps. 137, 1 f.), so erlosch doch inmitten des babylonischen הֶמְיַת נְבָלִים, dem Lärm von vielen und verschiedenartigen Instrumenten zur Feier der Götzenfeste (Jes. 14, 11; Dan. 3, 5 ff.), die heil. Musik unter ihnen nicht ganz, kehrten doch mit Serubabel 148 Sänger aus Assaphs Familie, im ganzen 245 Sänger und Sängerinnen zurück (Nehem. 7, 44. 73; Esra 2, 41. 65. 77), sodaß die Tempelmusik wider bestellt werden konnte und z. B. die Grundsteinlegung des zweiten Tempels, die Einweihung der Stadtmauern verherrlichte (Esra 3, 10 ff.; Neh. 11, 17. 23 12, 27 ff. 45 ff.), bei letzterer in 2 Chöre geteilt, die auf der Mauer in Prozession herumgingen und sich im Tempel vereinigten. Die Sängerfamilien hatten ihre besonderen Quartiere in den Jerusalem benachbarten Dörfern, ja der Perserkönig sorgte selbst für ihren Lebensunterhalt (Neh. 11, 23; 12, 29; 13, 10). Noch erwänt 1 Makk. 4, 54 die Tempelmusik bei der Tempelweihe unter Judas Makkabäus. Sonst kommt auch, vor und nach dem Exil, geistlicher Volksgesang mit Musikbegleitung vor. Die Pilgerfarten zu den hohen Festen nach Jerusalem wurden verherrlicht durch Gesang und Musik (Jes. 30, 29 שִׁירֵי־הַמַּעֲלוֹת, Ps. 120—134 zu vergleichen den Bittgangliedern, Hoffmann, Gesch. des Kirchenlieds 1832, S. 113. 129). Daß allerlei weltliche Musik in der nachalexandrinischen Zeit, namentlich nach griechischer Sitte Musik und Gesang bei fröhlichen Gelagen Eingang fand bei den Juden, sehen wir aus 1 Makk. 9, 39; Sir. 9, 4; 35, 3 ff.; 49, 1. Kampfspiele mit Musikbegleitung richtete Herodes ein (Joseph. Ant. 15, 8. 1). Das Instrument für Trauermusik war die Flöte (Matth. 9, 23). Schon Jer. 48, 36; 9, 17 ff.; 2 Chron. 35, 25 ist von Klaggesängen der Männer und Weiber die Rede; ein solcher ist uns auch 2 Sam. 1, 18 ff. überliefert. Nach Ketubh. mußte der ärmste Hebräer bei der Leiche seiner Frau wenigstens 2 Flötisten und ein Klageweib bestellen. Die Reichen konnten die Zal beliebig vermehren, s. Lightfoot h. h. ad Matth. 9, 23. Auf die Leistungen der Hebräer in Gesang und Musik in früherer Zeit dürfen wir jedoch noch keinen Schluß machen von dem Cantilliren der spätern Synagoge (Proben desselben s. Forkel, Geschichte d. Mus., I, 170; Kircher in Ugol. l. c. 387 sqq.; Selig, Zeitschr. d. Juden, II, 80), welches ja nur der treue Widerhall des geistigen Todes derselben ist. Daß übrigens das Volk musikalisch begabt ist, zeigen ausgezeichnete Musiker seines Stammes; auch sind neuerdings die jüdischen Gemeinden überall auf Hebung des Gesanges in den Synagogen bedacht. Die mystischen Theorieen der Kabbalisten über die Musik z. B. von der Korrespondenz der Tonleiter der Davidsharfe mit der Stufenleiter der natürlichen Dinge, der 10 Saiten mit den 10 Sephiroth u. s. w. s. Picus de Mirand. de magia natur. et Cabbal. Mersenne in Gen. 4, 21. b. Ugol. l. c. p. 526 sqq.; Dreschler, De cith. Dav. Ugol. p. 199 sqq.; Forkel, Gesch. d. Mus., I, S. 132.

Sich eine richtige Vorstellung von der Musik eines Volks zu machen, dient besonders die Kenntnis der musikalischen Instrumente desselben, sofern sie sowol

den Umfang des Tonsystems, als den allgemeinen Charakter der Musik anzeigen. Unsere heutigen Instrumente gehen weit über den Umfang der Singstimme hinaus, einen beschränkten Umfang scheinen die hebräischen gehabt zu haben, weil sie bloß die Bestimmung hatten, den Gesang oder Tanz zu begleiten; an eine selbständige Instrumentalmusik one Gesang, ein Orchester, ein organisches Zusammenwirken verschiedener Instrumente nach unsern Begriffen darf man wol nicht denken. — Unter den mancherlei Instrumenten der Hebräer (כְּלֵי שִׁיר, Gesanginstrumente, weil vorzugsweise zur Unterstützung des Gesangs bestimmt, 2 Chron. 34, 12; Am. 6, 5. כָּל־זְנֵי זְמָרָא Dan. 3, 5) können mit Sicherheit in der Bibel nur 15 (Schilte haggib. Ugol. l. c. p. 1 sqq. zält gar 36), wovon 5 im Pentateuch, nachgewiesen werden. Ihre Beschaffenheit ist kaum mehr zu bestimmen, da schon spätere jüdische Schriftsteller in ihren Angaben wesentlich von einander differiren. Sie teilen sich in 3 Klassen, wie sie Hiob 21, 12; 1 Sam. 10, 5 u. ö. neben einander aufgefürt werden (Blanchinus, De trib. gener. instr. mus. veterum, Rom. 1742; Bonañi, Descr. degl' instr. arm., Rom. 1776):

I) Schlaginstrumente, instrumenta crepitantia, pulsatilia, *κρουστά*, als Surrogat des Händeklatschens, den Takt anzugeben, auch den Schall zu verstärken: 1) Die Handtrommel, תֹּף, von תָּפַף, *τύπτω*, schlagen, arab. دُفّ, span. adufe. LXX. *τύμπανον*, Luth. Pauke. Ja M. Chel. 15, 6: אִירוּס, ein mit einem Fell überspannter Reif von Holz oder Metall, am Rand oft mit dünnen Metallscheiben behängt, deren Geklingel die dumpfen Paukentöne begleitet. Sie ist wie vor Alters (1 Mos. 31, 27; 2 Mos. 15, 20; Hiob. 21, 12; Richt. 11, 34; 1 Sam. 10, 5; 18, 6; 2 Sam. 6, 5; 1 Chron. 13, 8; Ps. 68, 26; 81, 3; 149, 3; 150, 4; Jes. 5, 12; 24, 8; 30, 32; Jer. 31, 4; Jud. 3, 8; 16, 12; 1 Makk. 9, 39) so noch heutzutage im Gebrauch (Arabien, Niebuhr R. I, 180 f. T. 26; Russel, NG. v. Aleppo T. 14; Harmar III, 120 ff.; Hasselquist R. 74 in der Berberei; Shaw R. 178; Egypten, Lane, Sitten und Gebr. der Eg. v. Zenker II, 195 ff.). Besonders Weiber schlagen dieselbe, um den Takt beim Singetanz anzugeben. Auf ägyptischen Denkmälern findet man Abbildungen von Weiberchören mit viereckigen und runden Handtrommeln (Wilkinson II, 240. 254; Hengstenb., Mos. u. Aeg. S. 133 f.); ebenso auf altgriechischen Denkmälern in den Händen der Bacchantinnen und Cybelepriester. Sie wurden mit den Fingern geschlagen. Spätere Modifikationen sind die Kesselpauken und Trommeln. Dass diese Handpauken Bestandteile der Tempelmusik waren, ist aus 2 Sam. 6, 5; Ps. 81, 3; 149, 3; 150, 4 nicht erweislich; sie werden nicht erwänt bei Anordnung derselben 1 Chr. 25, 6; 2 Chr. 5, 13. 2) Die Cymbeln, צֶלְצְלִים, מְצִלְתַּיִם, talm. צֶלְצֶל von צָלַל, gellen, schallen, griech. *κύμβαλα*, 2 größere oder kleinere Metallbecken, die in beiden Händen gehalten, aneinander geschlagen werden, nach Joseph Ant. 7, 12. 3, *πλάτεα καὶ μεγάλα χάλκεα*, dienten bei der Tempelmusik als Taktinstrument (2 Sam. 6, 5; 1 Chr. 13, 8; 15, 19; 16, 5. 42; Esra 3, 10; Neh. 12, 27; 1 Makk. 4, 54). Die 3 Musikmeister Davids gaben mit hellklingenden, ehernen Cymbeln den Takt an (1 Chron. 25, 1. 6; 2 Chron. 5, 12), wie die griechischen Chorfürer durch Zusammenschlagen von Muscheln oder Stampfen mit eisenbeschuhten Füßen (Erach. 10. Tam. 7, 3, vgl. Lampe, De cymbal. vet. Ugol. l. c. p. 867 sqq.). Ob die arabischen Fingerkastagnetten, Metallplättchen am Daumen und Mittelfinger (Niebuhr, R. I, 181, T. 27) unter den צִלְצְלֵי שָׁמַע im Unterschied von den größeren, lauteren צ״ תְרוּעָה (Ps. 150, 5) zu verstehen sind, ist zweifelhaft (Jahn, Häusl. Alt. I, § 105; Pfeiffer, Mus. d. Hebr. S. 55; Saalschüz, Mus. bei den Hebr. § 57). Auch bei den Ägyptern und anderen Völkern alter und neuer Zeit finden wir Cymbeln, namentlich zur Begleitung des Tanzes, auch bei gottesdienstlichen Handlungen (Lucian, Salt. C. 68; Clem. Alex. paed. II, 4; Arnob. 7, 33; Sonnerat, R. nach Ostind. S. 79; Lane, Sitten und Gebr. der heut. Aegypt. II, 213 und T. 51. 53. S. Riehm, Handwörterb.

der bibl. Alt. S. 157). Die מְצִלּוֹת, mit denen vor Alters Pferde geschmückt zu werden pflegten (Sach. 14, 20, vgl. Dougtaeus, Anal. Sacr. I, 297; Niebuhr R. II, 154, T. 32) sind Schellen oder Blechscheiben, die durch Zusammenschlagen ein Geklingel verursachen, also auch eine Art Cymbeln. 3) Die מְנַעַנְעִים, von נוּעַ, bewegt sein (2 Sam. 6, 5), sind nach Vulg. u. Rabb. *σεῖστρα* (von *σείεσθαι*), Schüttelinstrumente, schwerlich nach LXX *αὐλαί*, oder nach Luther: Schellen. Diese Sistra sind 2 Eisenstangen, nach oben zusammengebogen, mit Löchern, in denen mit Ringen behängte Metallstäbe lose liegen, unten mit einem Handgriff. Schütteln dieses Instruments verursacht ein Geklingel. Ursprünglich in Ägypten, besonders beim Isisdienst, um den Typhon zu verscheuchen, gebraucht (Plut. Is. C. 63. Juv. 13, 93 sq.; Jablonski, Opp. I, 306 sq.; Wilkins. I, 260; II, 323, T. 35) findet es sich in den Katakomben, oft mit einem Katzenbild oben, Metallstäbchen in Schlangenform. 4) Die שָׁלִשִׁים (1 Sam. 18, 6 neben תֹּף genannt) sind entweder eine Art Cymbeln (LXX Pesch.) oder Triangel, die nach Athen. Deipnos. 4, 175 aus Syrien stammen sollen und wie die Cymbeln mit der türkischen Feldmusik auch zu uns gekommen sind (Luth. Geige; aber Streichinstrumente kennt das Altertum nicht; andere: Cither mit 3 Saiten; das griech. *τρίγωνον* dagegen war ein Saiteninstrument).

II. Saiteninstrumente überhaupt heißen נְגִינוֹת (Ps. 4, 1; 6, 1; 54, 1 u. ö.) von נָגַן = תָּפַשׂ, berüren, wie *ψαλτήριον* von *ψάλλειν*, zupfen. Spielen auf denselben, vorzugsweise zur Begleitung des Gesangs, heißt auch זִמֵּר (Ps. 33, 2; 71, 22). Die Saiten מִנִּים = Abteilungen, bestanden aus Sehnen, Schafdärmen (Odyss. 21, 408), auch gezwirnten Fäden oder Bast, schwerlich schon in alter Zeit aus Metalldraht, wie beim heutigen kānūn (Wetzstein in Delitzsch Jesaj. S. 703), die Körper aus indischem oder äthiopischem Sandelholz (1 Kön. 10 11 f.; 2 Chr. 9, 10 f., vgl. Winer, Realw. II, 378) oder aus Cypressenholz, obwol 2 Sam. 6, 5 nach 1 Chr. 13, 8 richtiger zu lesen ist וּבְשִׁירִים, s. Keil z. d. St. Saiteninstrumente waren nach 1 Chr. 16, 42 Grundbestandteile der heil. Musik כְּלֵי שִׁיר הָאֱלֹהִים κ. ἐξ. Die 2 am häufigsten vorkommenden und am sichersten als solche zu bezeichnenden Saiteninstrumente sind das כִּנּוֹר, chald. קִיתָרֹס ,קַתְרֹס (Dan. 3, 5. 7. 10), כִּתָרָא *κίθαρα, κίνυρα* 44mal, zuerst Gen. 4, 21 genannt, auch sprichwörtlich für Saitenspiel überhaupt Ps. 137, 2 u. ö. und das נֵבֶל, *νάβλα, νάβλιον* (Strabo 10, 471) *ναῦλα*, nablium (Ov. arsam. 3, 327), auch *ψαλτήριον*, = פְּסַנְתֵּרִין Dan. 3, 5 ff. 27mal. Wenn nun schon vor Alters nach den ägypt. Denkmälern und noch heutzutage im Orient (s. die Bilder in Lane, Sitten und Geb. der heut. Eg., T. 47—50, und Riehm, Handw. d. bibl. Alt. S. 1031 ff. 1040) der Hauptunterschied zwischen den Saiteninstrumenten der ist, daß die Saiten entweder auf dem hohlen Schallboden aufstehen (Harfe, Leier) oder über denselben gespannt sind (Laute, Guitarre, Cither, Mandoline), wie verhalten sich diese Hauptarten der in der Bibel vorkommenden Saiteninstrumente hiezu? Die früher gewönliche Annahme ist, daß כִּנּוֹר ein harfenänliches Instrument bezeichne, נֵבֶל. dagegen eine Art Cither, Guitarre oder Laute (so Drechsler, De cith. Dav. Ulg. l. c. p. 171 sqq.; Schilte, Haggib. Ugol. l. c. p. 63. 67). Für letzteres spricht der Name נֵבֶל, etwas Schlauch-Bauchartiges. Was nun das כִּנּוֹר betrifft, so wurde es zur Begleitung geistlichen und weltlichen Gesangs (vorzugsweise fröhlichen Charakters 1 Mos. 31, 27; 1 Sam. 16, 16 ff. u. ö.; 1 Chron. 25, 6; Jes. 5, 12; 23, 16; 24, 8; Klagl. 5, 14; Hes. 26, 13; Ps. 33, 2; 43, 4; 49, 5; 137, 2; Hiob. 30, 31) gespielt, auch im Gehen, mit der Hand (1 Sam. 10, 5; 16, 16; 18, 10; 19, 9; 2 Sam. 6, 5). Man darf daher nicht an unsere große, sitzend oder stehend gespielte Standharfe denken. Es war wol eine kleinere, bogen- oder winkelförmige (von כנר, biegen? Suidas: *κίνυρα ἀπὸ τοῦ κινεῖν τὰ νεῦρα?*), wie solche in den ägypt. und assyr. Bildwerken vorkommen (der halb-

kreisförmige hole Bogen ist der Schallboden) — oder warscheinlicher die mehr lyraförmige altägypt., ursprünglich vielleicht semitisch-assyrische Kithara (s. die Abbild. in Riehms Handw. S. 1031 ff. 1032, und Kitto, Cyclop. of bibl. liter. II, 370) mit 7—10 Saiten. Der Spieler trägt das Instrument mittelst eines um den Hals gehängten Bandes, die Langseiten in wagrechter Richtung auf die Brust gestemmt, und spielt es von links her mit dem Finger, von rechts mit einem kleinen Plektrum (Wilkins. II, 288 ff.; Botta I, T. 67). Die griechische Lyra ist die spätere Form des כִּנּוֹר auf den jüdischen Münzen, mit 3—6 Seiten (s. Westphal, Gesch. der alten und mittelalterl. Musik S. 88 f.). Ein anderer Unterschied zwischen כִּנּוֹר und נֵבֶל scheint darin zu bestehen, dass letzteres nur missbräuchlich (Am. 6, 5; Jes. 11, 11) weltlicher Lust dienstbar gemacht wird; vielleicht auch darin (s. Riehm a. a. O. S. 1030. 1043), dass das נֵבֶל den Gesang in höherer, das כִּנּוֹר in niederer Tonlage begleitete und denselben leitete und verstärkte. Nach Eusebius, Hieronymus und Augustin bestand der Hauptunterschied in der Konstruktion beider Instrumente darin, dass das כִּנּוֹר den Schallboden unten, das נֵבֶל oben hat, so dass das Tönen der Saiten dort von unten, hier von oben her klangvoll gemacht wird. Übrigens sind die Angaben der Kirchenväter schwerlich zuverlässiger, als die des späteren Judentums in Schilte haggib. u. s. w. Das נֵבֶל scheint ein aus einem hohlen, länglichen Kasten, mit flachem Boden und konvexem Schallboden, mit darüber gespannten Saiten bestehendes Instrument gewesen zu sein, das פְּסַנְתֵּר Dan. 3, 7 سَنطير, Santîr der Orientalen, heutzutage durch den kanûn verdrängt. Da die beiden Langseiten stark gegen einander neigen, so konnte es von Hieronymus annähernd einem Delta verglichen werden. Dass das נֵבֶל Varietäten hinsichtlich Form und Saitenzal hatte, läßt sich aus Jes. 22, 24: כֹּל־כְּלֵי הַנְּבָלִים schließen und wird durch ägyptische Abbildungen bestätigt. Es gab ein 10saitiges נ׳ עָשׂוֹר (Ps. 33, 2; 144, 9) und ein gewönliches von weniger Saiten (Ps. 92, 1), nach Josephus 7, 12. 3 ein 12saitiges, das mit dem Plektrum gespielt wurde. Spätere Modifikationen mögen sich in ihrer Konstruktion der Cither, Guitarre, Laute (العود, el ʿud), dem arabischen Lieblingsinstrument, genähert haben (s. Lane a. a. O. T. 49, A). Die jüdisch-arabische Tradition, dass die Laute das spezifische Instrument Davids gewesen sei, stützt sich wol auf Am. 6, 5. Die entgegengesetzte Annahme einer harfenänlichen Konstruktion des נֵבֶל wird teils durch die mit Augustins Angabe hinsichtlich des Schallbodens übereinstimmenden assyrischen Gemälde (siehe Riehm S. 1035) und durch den Namen orthopsallium, den das Psalterium bei Varro hat, doch nicht genugsam begründet. Auch was Saalschütz a. a. O. S. 101 Anm. anfürt, sich auf Ovid und Josephus berufend, ist nicht beweisend. Vgl. über den Unterschied von כִּנּוֹר und נֵבֶל den ausfürlichen Art. in Riehms Handwörterbuch S. 1028 ff. und Wetzstein in Delitzsch Commentar zu Jes. 2. A. S. 702 ff. Ein Mittelding zwischen Harfe und Laute scheint das Dan. 3, 5. 7. 10. 15. genannte Saiteninstrument סַבְּכָא (Etym. dunkel, sanskr. Çambûka, Muschel; Meier, Wurzelw. von סָבַךְ, betasten?) gewesen zu sein. Mit diesem Instrument, *σάμβυξ*, *σαμβύκη*, durchzogen orientalische Buhlerinnen, Sambucinae, Sambucistriae (Vitruv. Plaut. Liv. 39, 6), das römische Reich. Es war dreieckig, mit schiffförmigem Schallboden und 4 Saiten scharfen Klangs, änlich dem bei Riehm a. a. O. S. 1037 abgebildeten Saiteninstrument. Fälschlich werden als musikalische Instrumente genannt מָחוֹל und מַחֲלַת (Ps. 30, 2; 149, 3; 150, 4; 53, 1; 88, 1. Kircher, musurg., eine Art Viola de gamba. Schilte haggib. Sistrum. Pfeiffer: Sackpfeife), allein ersteres heißt Reigentanz, letzteres scheint vielmehr Bezeichnung des Ge-

sangs (mesto, piano), der Tonart oder Stichwort eines bekannten Trauerlieds zu sein (nach Gesen. = כִּנּוֹר nach der äthiop. Übersetzung von 1 Mos. 4, 21). Auch שׁוֹשַׁנִּים ist schwerlich nach Ewald, Hengstenberg änigmatische Bezeichnung des Inhalts, was nicht auf alle so bezeichneten Psalmen (45. 60. 69. 80) paßt, oder Name eines Instruments (de Wette: lilienförmiges Instrument; Eichhorn zu Sim. lex. Hexachord cf. Lamy bei Ugol. l. c. p. 618), sondern ebenfalls Stichwort eines bekannten Lieds. Über שָׁלִישִׁים s. oben. מִנִּים nach Schilte haggib. und Pfeiffer, ein besonderes Saiteninstrument, heißt überhaupt Saitenspiel. Ob גִּתִּית (Ps. 8, 1; 81, 1; 84, 1) eine besondere, aus der Philister- oder Danitenstadt Gath stammende, für eine gewisse Tonart speziell erfundene Art des נֵבֶל oder כִּנּוֹר bezeichnet (Gesen. u. and. nach Targ.), oder eine fröhliche Tonart, Kelterweise (Carpzov, Obs. phil. s. ps. עַל־הַגִּתִּית, Helmstädt 1758; Pfeiffer S. 32; Winer, Ewald LXX ὑπὲρ τῶν ληνῶν) lassen wir dahingestellt. Über andere, von Einigen für musikalische Instrumente gehaltenen Beischriften der Psalmen s. unten.

III. Blasinstrumente waren unter Umständen angewendete Bestandteile der heil. Musik z. B. bei Freudenfesten, Einholung der Bundeslade, Einweihung des Tempels, Herstellung des Gottesdiensts unter Hiskias und Esra (1 Chr. 15, 21; 2 Chr. 5, 12 f. 29, 26; Esra 3, 10; Neh. 12, 35) sonst zu Signalen gebraucht. Ob כְּלֵי עֹז 2 Chr. 30, 21 bloß Blasinstrumente als stark tönende bedeutet, oder ob zu übersetzen ist: Instrumente zum Preis der Macht Jehovas, fragt sich. Das Blasen heißt תָּקַע, stoßen, den kurz abgestoßenen Ton bezeichnend (4 Mos. 10, 3 f.; Ps. 81, 4; Jer. 4, 5; 6, 1; 51, 27), מָשַׁךְ, nur vom Blasen des Jobelhorns, קֶרֶן (2 Mos. 19, 13; Jos. 6, 5 den Ton dehnen, schwerlich wie bei unserer Posaune, Ziehen des Instruments), הֵרִיעַ, laut blasen, Alarmsignale geben, von der חֲצֹצְרָה (4 Mos. 10, 9; Joel 2, 1). — Von den Blasinstrumenten ist die früheste, die Stammform derselben 1) die Pfeife, עוּגָב (1 Mos. 4, 21; Hiob 21, 12; 30, 31; Ps. 150, 4 (LXX ὄργανον, nach Delitzsch von עגב flare, anhelare), nach Targ. Hier. ad Dard. Schilte haggib. die Sackpfeife, zwei durch einen Ledersack gesteckte Pfeifen, oben und unten gleichweit hervorstehend, oben zum Hineinblasen, unten mit Löchern, auf denen, wie auf der Flöte, mit den Fingern gespielt wird, wie man sie noch in Ägypten und Arabien findet (Niebuhr T. 26). Wenigstens ist dies die spätere Form. Dasselbe Instrument scheint die Dan. 3, 5 ff. bei einem Götzenfest gespielte סִיפֹנְיָא, סוּמְפֹּנְיָא Pesch. צפוניא zu sein, die span.-ital. zampoña, nach Gesen., Winer, Delitzsch u. a. von dem griech. συμφωνία wegen des Einklangs der 2 Sackpfeifen so genannt, nach Meier, Wurzelw. S. 719 f. semit. Ursprungs entweder von סיפון, סוּף, kopt. Saebi, Schilf, Rohrpfeife aber von סָפַן, צָפַן durch Auflösung der Steigerungsform סִפֵּן in סומפניא = das Schlauchartige. Einen sanfteren Ton, als die etwas schrillende Sackpfeife hat — 2) die Flöte חָלִיל, auch נְחִילָה, das Durchbohrte (1 Sam. 10. 5; 1 Kön. 1. 40; Jes. 5. 12; 30, 29; Jer. 48, 36; Ps. 5, 1; αὐλός Sir. 40, 21; 1 Makk. 3, 45; 9. 31 ff.; Matth. 9, 23; 11, 17; 1 Kor. 14, 7; Off. 18, 22). Ursprünglich vielleicht aus Schilfrohr, wurde sie aus Buchsbaum, Lorbeerholz, Elfenbein u. s. w. gemacht auch das Mundstück, אַבּוּב, wurde wegen des sanfteren Klangs, nur aus Metall gemacht. Das Blasen derselben (talm. הַכָּה) kommt vor beim Prophetenchor, bei den Zügen der Festpilger, in der makkab. Zeit auch beim Gottesdienst, als Begleitung des großen Hallel, beim Schlachten des Passah und Nachpassah, bei der nächtlichen Feier des Laubhüttenfestes (Erach. 2, 3; Succ. 5, 1; Tacit. hist. 5, 1), dann besonders als Instrument der weltlichen Freude, bei Salomos Thronbesteigung (Scacchi, De inaug. reg. Isr. Ugol. l. c. 805 sqq.), bei Gelagen, Tanz, Hochzeiten u. s. w., aber auch bei Leichen-

begängnissen (Joseph. bell. Jud. 3, 9. 5; Athen. 4, 174; Plin. 10, 60). In der alexandrinischen Kirche begleitete man den Gesang bei Liebesmalen mit der Flöte, Clemens fürte statt derselben als zu weltlich ums Jar 190 Saitenspiel ein. Abbildungen verschiedener ägyptischer Flöten s. Wilkins. II, 307. 309, teils Langflöten aus Rohr oder Holz mit bloß 3 oder 4 Löchern, teils Schräg- oder Querflöten, auch Doppelflöten von gleicher oder ungleicher Länge mit gemeinschaftlichem Mundstück, die mit der linken Hand gespielte mit weniger Löchern und tieferem Ton. Meist wurde sie von Männern gespielt, doch sieht man auch tanzende Frauen mit der Doppelflöte (Wilkins. II, 312). In Palästina findet man noch solche bei den Hirten (Niebuhr R. I, 180, T. 26. Vgl. Meursius de tibiis. Manut. u. Bartholin. in Ugol. l. c.). Kurze Doppelflöten zeigen assyr. Abbildungen (Riehm, Handw. S. 1035), wenn es nicht vielmehr eine Art Trompeten sind; die spannenlange Flöte (flauto piccolo) kommt bei der Adonisklage und bei griechischen Gelagen vor (Athen. IV, 174 f.). Über die griechischen αὐλοί s. Ambros, Gesch. d. Mus. S. 476 ff. Ob נֶקֶב, Ez. 28, 13, eine Art Pfeifen der Weiber (Keil) oder pala gemmarum, Ringkasten (Gesen. u. and. nach Hieron.) bedeutet, ist streitig. 3) Die nur Dan. 3, 5 ff. erwänte מַשְׁרוֹקִיתָא, von שְׁרַק, zischen, pfeifen, ist die σύριγξ, fistula Panis (LXX Theod.), aus mehreren, 7 oder 9, nach der einfachen Tonleiter gestimmten, aneinander gereihten Rohrpfeifen verschiedener Länge und Dicke, wie man sie noch bei den Hirten im Orient findet (Kämpfer, Amoen. 4, 740; Russel, NG. v. Al. I, 208; Niebuhr R. I, 184). Spätere Juden nennen die Klaviere Maschrokiten. Ob schon Richt. 5, 16 die שְׁרִיקוֹת dieses Instrument oder, wie LXX συρισμός, das Geflöte bedeutet, ist zweifelhaft. Die Panspfeife, gleichsam eine Mundorgel, bildet den Übergang zum vollkommensten Blasinstrument, der Orgel, die zwar nicht in der Bibel, aber im Talmud unter dem Namen מַגְרֵפָה vorkommt, ein Pfeifenwerk mit Blasbälgen, das (Erach. 10, 2 d'Outrein de instr. Magr. Ugol. l. c. 1122 sqq.; Schilte haggib. p. 42 sqq.) im herodianischen Tempel gewesen sein soll. Es soll eine Windlade gehabt haben mit 10 Öffnungen, in jeder eine Pfeife, mit 10 Löchern, sodass sie 100 verschiedene Töne, מִינֵי זֶמֶר, von sich gab (Saalschüz a. a. O. S. 131 ff. 10 Vertiefungen, jede mit 10 Pfeifen von verschiedener Länge). Die Blasbälge seien aus Elephantenhäuten bestanden. Die Beschreibungen sind so unbestimmt und sich widersprechend, dass man keine klare Vorstellung davon gewinnt, z. B. sie sei nur so groß gewesen, dass ein Levit sie habe von ihrem Platze wegnehmen und zum Gebrauch zwischen Altar und Vorhof stellen können, und widerum, sie habe einen donneränlichen Ton gehabt, sodass vor ihrem Schall zwei miteinander Redende sich nicht haben verstehen können und dass man sie bis über den Ölberg hinaus gehört habe Tamid 3, 8; 5, 6; Bartolocci, Ugol. l. c. 474 sqq.). Auch der Name (von גרף, greifen), den Saalschüz Arch. I, 282 auf eine Art Tastatur deutet, gibt keinen sichern Anhalt. Pfeiffer denkt an eine Art stark tönender Pauke; van Til hält die ganze Sache für eine Prahlerei der Talmudisten. Das Vorhandensein von Windorgeln neben und vor den von Ktesibios im 3. Jarhundert v. Chr. erfundenen Wasserorgeln (talm. הדרולים) ist jedenfalls konstatirt, und so könnte auch eine solche zur Zeit Christi im Tempel im Gebrauch gewesen sein, wenigstens zu Signalen, nach denen die Leviten an ihre bestimmten Posten und Funktionen gingen. Dagegen wird der Gebrauch der Wasserorgeln wegen ihres weichlichen Tons verneint. — Noch sind 2 mehr stark und weithin tönende, schmetternde Blasinstrumente sehr häufig in der Bibel erwänt: 4) Horn oder Posaune, שׁוֹפָר (שׁפר, hell sein, vom hellen Ton benannt) LXX κερατίνη, σάλπιγξ, lituus, buccina (woher d. deutsche Posaune), hornartig gekrümmt, daher mit קֶרֶן wechselnd (vgl. Jos. 6, 5 mit 4. 6. 13 und Dan. 3. 5), Hier. ad. Hos. 5, 8: buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur unde et graece κερατίνη appellatur. Nach M. Rosch hasch. 3, 2 sqq. ist das Instrument bald gerade, bald gekrümmt; in der Zeit des zweiten Tempels scheinen Horn und Trompete nicht

mehr unterschieden worden zu sein. Bald steht es mit dem Beisatz הַיּוֹבֵל תְּרוּעָה (Jos. 6, 4 ff.), das laut tönende, bald הַיּוֹבֵל und תְּרוּעָה allein, one שׁוֹפָר und קֶרֶן (2 Mos. 19, 13; 3 Mos. 25, 9; 23, 24; 4 Mos. 29, 1). Ursprünglich aus Widder- und Rinderhörnern (Joseph. Ant. 5, 6. 5), wurden sie später wol aus Metall gemacht. Über die Beschaffenheit und den Gebrauch des bei den späteren Juden in der Synagoge üblichen שׁוֹפָר s. Orach. chaj. n. 586; Bodenschaz, Kirchl. Verf. II, 184 ff. Das Instrument diente teils zum hl. Gebrauch (2 Sam. 6, 15; 1 Chr. 15, 28; 2 Chr. 15, 14; Ps. 84, 4; 98, 6; 150, 3) namentlich zur Verkündigung des Jobeljars, das davon den Namen zu haben scheint (3 Mos. 25, 9. Groddeck, De veris. voc. יוֹבֵל, signif. Danz. 1758; Wolde, De anno Jubil. Abicht, de lapsu mur. Hierich. Ugol. l. c. 839 sqq. Weiteres unter dem Art. der Encyklopädie Sabbath- und Jobeljar 1. A. XIII, 207 f.). Ob יוֹבֵל bloß die Art des Blasens (מְשֹׁךְ, langgezogene Töne) oder eine besondere Konstruktion des Horns bezeichnet, fragt sich. Auch die Feier des Neumondes des 7. Monats wurde damit angeblasen (3 Mos. 23, 24; 4 Mos. 29, 1, vergl. Ps. 81, 4; M. Rosch hasch. 3, 3). Teils wurde das Horn wegen des weithin schallenden Tons zu Signalen im Krieg und bei Volksversammlungen gebraucht (Richt. 3, 27; 6, 34; 7, 16; 1 Sam. 13, 3 f.; 2 Sam. 2, 28; 18, 16; 20, 1; Neh. 4, 18; Hiob 39, 25; Jes. 18, 3; 27, 13; Jer. 4, 5; 6, 1; Hes. 33, 6; Am. 2, 2; 3, 6; Sach. 9, 14); auch bei Thronbesteigung des Königs (2 Sam. 15, 10; 1 Kön. 1, 34 ff.; 2 Kön. 9, 13; Ps. 47, 6). Luther übersetzt bald mit Posaune, bald mit Trompete. 5) Die Trompete, tuba, ist jedoch חֲצֹצְרָה LXX σάλπιγξ, was Luther nur 1 Chr. 13, 8 mit Posaune, sonst immer mit Trompete übersetzt. Dieses Instrument, das den Namen hat von חצר, Peöel חֲצוֹצֵר = die Versammlerin (4 Mos. 10, 1 ff.; 31, 6; 2 Kön. 11, 14, 12, 13; 1 Chr. 15, 24; 16, 42; 2 Chr. 5, 12 f.; 7, 6; 29, 26 f.; Hos. 5, 8) diente ebenfalls zu Signalen. Zwei silberne Trompeten machte Moses, mit welchen die Priester der Gemeinde Signale (הָרִיעַ ,תָּקַע) zur Versammlung, zum Aufbruch, auch zum Angriff im Krieg zu geben hatten. Auch die Feste und Neumonde wurden mit Trompeten angeblasen, die Opfer von den Priestern mit Trompetenschall begleitet. Salomo vermehrte nach 2 Chr. 5, 12 ihre Zal auf 120. Sie sind im Unterschied vom שׁוֹפָר gerade, etwa 2 Fuß lang, meist aus Metall, seltener aus Holz (Galland, De tub. orig. Ugol. l. c. 386 sqq.; Büsing, De tub. Hebr.; Iken, De tub. argent.). Nach Jos. Ant. 13, 12. 6 waren sie ziemlich eng oben, nach unten bis zum Schallloch sich erweiternd. Ihre Gestalt veranschaulicht der Triumphbogen des Titus, auch jüdische Münzen (Reland, Spol. templi Hier. p. 184 sq.; Frölich, Anal. syr. p. 89, t. 17 sqq. Die ägypt. tuba s. Wilkins. II, 262; Rosell. mon. II, III, p. 33). Sonst vgl. Spener us. Mus. in sacris celebr. Ugol. l. c. p. 555 sq.; Sommer, Bibl. Abh., I, S. 39 f.; Saalschüz, Geschichte u. Würd. d. Mus. bei den Hebräern S. 10 f., wo die Signale der Synagoge am Neujarstag (תקיעה und תרועה) verglichen werden.

Die vorherrschende Beschaffenheit der Instrumente läßt einen hellen, schmetternden Charakter der hebräischen Musik vermuten. Clemens v. Alex. vergleicht (Paed. II, 4, p. 194 sq.) den Charakter der Tempelmusik mit dem griech. σκόλιον und warnt, wie später Augustin, die Christen vor dem chromatischen und theatralischen Gesang der Heiden; man müsse zur altorientalischen (diatonischen) Psalmenmusik Davids zurückkehren. Dreiklang, Akkordlehre, überhaupt, was wir Harmonie nennen, scheinen die Hebräer nicht gekannt zu haben, auch die Griechen nicht, bei denen wir wenigstens keine Spur von Kontrapunkt finden (vgl. Schilling, Universallex. der Tonk., III, S. 529 ff.; Redslob in Illgens Ztschr. 1839, II, 1 ff.). Die Harmonie soll erst im 10. Jarh. n. Chr. in Übung gekommen sein. Einige Stellen griechischer Schriftsteller über Musik deuten nur an, daß begleitende Instrumente zuweilen vom Ton des Gesangs unterschiedene Töne angaben, konsonirende Intervalle bildeten (Buretti de vet. symph. Ugol. l. c. p. 746 sqq.). Köstlin,

Gesch. d. Musik, 1881, bekennt, wie andere neuere Forscher, dass man überhaupt, trotz aller Forschungen, sich über die Musik des Altertums keine lebendige, der Sache entsprechende Vorstellung machen könne, weil sie dem heutigen musikalischen Verständnis zu fern liege; man könne, da alle positiven Anhaltspunkte fehlen, nur Vermutungen aufstellen. Immerhin mögen die Ansichten über die Musik der Alten, und speziell der Hebräer, nach zwei Seiten hin irren (vgl. Saalschüz a. a. O. § 34, 51—60 gegen Forkel a. a. O. S. 65—114). Hielt man dieselbe früher „von religiösen Gefülen und Vorstellungen geleitet“ für sehr vollkommen (Mattei, Diss. I, 9; II, 12. 17. 18, Pad. 1780; Sonne, Diss. de mus. Jud., Hafn. 1724; Calmet, Diss. in mus. vet. et potiss. Hebr. Ugol. l. c. p. 758 sq.; Lamy, De rit. et cant. Ugol. p. 623 sqq. und die meisten Rabbinen), so wird sie dagegen von andern (Burney, Hist. of mus. I, 249 sqq.; Forkel, Gesch. der Mus., I, 145 ff. und vielen Neueren) vielleicht zu tief herabgesetzt. Was dem reinen Natursinn entspricht, hatte doch wol seine relative Vollkommenheit in einer Zeit, wo derselbe noch in origineller Kraft waltete, und was ist demselben entsprechender, als belebter Rhythmus und eine melodische Tonfolge. Die begeisternden und besänftigenden Wirkungen, die das Altertum der Musik zuschreibt, hatten wol ihren Grund besonders in der einfach erhabenen und gefülsinnigen Melodie. Auch im Unisono (אֶחָד 2 Chr. 5, 13) von Massen gesungen, in angemessener Instrumentalbegleitung kann eine solche mächtig ergreifen und hinreißen (s. über das Unisono d. Alten Köstlin a. a. O. S. 23 f.). Überdies wurde die mehrstimmige Harmonie gewissermaßen ersetzt durch das harmonische Ineinandergreifen von Wechselchören, auch Solos und Tuttis, sowol bei der weltlichen als gottesdienstlichen Musik (1 Sam. 18, 5 f.; Ps. 20. 21. 24. 118. 136; 2 Mos. 15, 17. 20 ff.) und zwar nicht nur so, dass, wie dies im Orient geschieht (Niebuhr R. I, 176), die Melodie um einige Töne höher oder tiefer widerholt wird, sondern so, dass die Chöre antiphonisch oder responsorisch einander ablösen oder antworten, in Rede und Gegenrede, sozusagen eine Harmonie des Nacheinander, in ihrer Art ebenso wirksam, das Gemüt ergreifend und vollkommen, ja gewissermaßen erhabener, geistiger, sinnvoller als die simultane Harmonie der neueren Musik (vgl. die Wechselchöre in der Offenb. Joh. 4, 8. 11; 5, 9. 12; 7, 10. 12; 19, 1—5, die sich in großen Unisonos vereinigen 5, 13; 19, 6). Wenn die hl. Poesie im Parallelismus der Gedanken einen würdigen Ersatz hat für die mehr äußerlichen, die Sinnlichkeit ansprechenden Mittel der modernen Dichtkunst, Reim und Silbenmaß, so die hebr. Musik an diesen einander antwortenden, sich zuletzt in Unisonos vereinigenden Wechselchören für die Harmonie der neueren Musik, wie denn auch Herder (Geist der hebr. Poesie, I, 21 ff.) diese Antiphonieen dem Gedankenparallelismus der hebr. Dichtkunst vergleicht. Sie sind gleichsam seine musikalisch-dramatische Darstellung. In den Wechselgesängen der Christen, wie Plinius (ep. X, 97: carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem), der Therapeuten, wie Philo (de vita contempl. p. 902, cf. Euseb. h. eccl. II, 17) sie beschreibt, und in den von Ignatius eingefürten Antiphonieen der syrischen Kirche (Gavanti, Thes. sacr. rit., Rom. 1738, T. II; Wolf, über die Leis, Sequenzen u. s. w., Heidelberg 1841, S. 22) haben wir Nachklänge davon. Auch der im N. T. öfters erwänte Gesang von lieblichen Hymnen und Oden, der doch wesentlich hebräischen Ursprungs und Charakters war, ist gewiss nicht bloß als monotones Cantilliren zu denken (Apg. 16, 25; 1 Kor. 14, 15 ff.; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16; Jac. 5, 13). Auch in Ägypten finden wir Wechselchöre in alter Zeit durch Grabgemälde bezeugt (Hengstenberg, Mos. u. Aeg. S. 133; Rosell., Monumenta III, t. 29b). Über die Antiphonieen im altjüd. Gottesdienst s. Haberfeld, Doxologien der hl. Schrift, Leipzig 1806. Davon, dass die Hebräer gewisser Tonzeichen, einer Art Noten, sich bedient hätten, findet sich keine sichere Spur. Die jetzt im Orient gebräuchlichen wurden nicht vor dem 17. Jarhundert eingefürt. Erst die Harmonie erheischte mit Notwendigkeit eine Notenschrift. Charakteristische, ins Gehör fallende Melodieen pflanzten sich leicht durch Überlieferung fort. Die Accente, welche in verschiedener Weise dafür gehalten worden sind, sind entschieden nicht nur späteren Ur-

sprungs, sondern auch anderer Bestimmung (Schilte haggib. C. 2, Bezeichnung einer musik. Phrase; Benski in Mitzlers mus. Bibl. III, 666 ff.; Speidel, Spuren der alten david. Singkunst, Stuttg. 1714; Eichhorn, Einl. ins A. T. 571; Anton im n. Repert. f. bibl. Litt., Bezeichnung von Dreiklängen, eine Art bezifferter Baß; Haupt, 6 alttest. Psalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen, vgl. Ewald, Hebr. Poesie S. 166; Jahn, Einl. I, 363; Saalschüz, Form der hebr. Poesie, I, 370 ff.; Gesen., Gesch. d. hebr. Sprache S. 220 f.; Delitzsch, Comm. z. d. Psalm., I, 26 ff.). Sie dienen allerdings der Recitation, nach orientalischer Sitte, änlich dem heutigen Synagogengesang oder Koransingen der Muhammedaner (Lane a. a. O. II, 207 ff.). Aber, wie Ewald richtig anmerkt in den Nachträgen zur gr. Gramm., die Kenntnis der Melodie oder Singweise wird vorausgesetzt, nicht durch die Accente gegeben, die nur den allgemeinen rhythmischen Fortgang darstellen; Accentsetzer und Melodieenerfinder verhalten sich wie der den Rhythmus gebende Dichter zu dem Tonsetzer. Eine Melodie der Accente hat sich zwar in der Synagoge erhalten, aber seit Jarhunderten stark gewechselt und in verschiedenen Ländern sehr verschieden gestaltet. Ein Musikzeichen scheint das 71mal in den Psalmen, 3mal in Habak. K. 3 vorkommende סֶלָה zu sein; seine Bedeutung ist noch streitig. Im Cod. sin. steht es allein in der Zeile mit roter Schrift. Öfters verbindet sich damit ein Wechsel des Rhythmus und Sinnes (s. Herder a. a. O. S. 376). Es scheint einen Ruhepunkt für den Gedanken oder das erregte Gefül, verbunden mit lautem Zwischenspiel der Musik zwischen den Singstrophen zu bedeuten (Saalschüz, Form und hebr. Poesie S. 116 ff.; Archäol. I, 285 f.; Ewald, Hebr. Poesie S. 178, s. Gesen., Thes. II, 956), womit auch die Übersetzung der LXX durch *διάψαλμα* (*διαψάλλειν*, dazwischenspielen) und die Etymologie (סלה, erheben, aufheben, aufhören) übereinstimmt; de Wette u. a. deuten סלה = anheben, Widerholung der Melodie in höherer Tonlage. Suidas: *διάψαλμα* = *μελῳδίας ἐναλλαγή*. Schwerlich ist es Abbreviation סִימָן לְשַׁנּוֹת הַקּוֹל, signum mutandae vocis, oder סֹב לְמַעְלָה הַשָּׁר = dacapo; im A. T. finden sich keine Analogieen für solche Abbreviationen. Böttcher, De inferis I, 198 = Vollspiel. Hitzig deutet es nach dem Arab. als Neigung des Körpers beim Gebet. Weiteres s. Sommer, Bibl. Abh., I, 1 ff. Ugol. XXXIII in den Abh. von Bartolocci, Calmet, Heumann u. s. w. S. 600—744; Delitzsch, Comm. zu d. Ps. v. 1873, S. 75 f. Andere Zeichen für den Gesang oder dessen Musikbegleitung vermutet man in mehreren Psalmenüberschriften; etwas Sicheres läßt sich jedoch darüber nicht mehr feststellen, da auch LXX und die Rabbinen die meisten musik. Beischriften nicht mehr recht verstanden. So die Beischrift עֲלָמוֹת Ps. 46, 1; nach Einigen Jungfrauenweise, mit Jungfrauenstimme, Sopran; nach Anderen Tenor oder Bariton (Böttcher, De infer. I, 192). Dagegen Ps. 9, 1 על־מות לבן one Zweifel Stichwort eines Volkslieds, nach dessen Melodie der Psalm gesungen werden sollte. Ob שְׁמִינִית Ps. 6, 1; 12, 1, vgl. 1 Chr. 15, 21, die tiefste von 3 Stimmen, von Männern als Grundton gesungen (Gesen., Böttcher) oder ein in der Oktave zum Gesang gestimmtes, oder ein achtsaitiges (Saalschüz) Saiteninstrument bedeute, ist streitig. Vielleicht im Gegensatze zu עֲלָמוֹת, Jungfrauenton, höhere Stimme, dem triumphirenden Charakter von Ps. 46 ist es die Baßstimme, entsprechend dem ernsten, klagenden Inhalt von Ps. 6, 12. Bartolocci bei Ugol. l. c. pag. 482 bringt nach Andeutungen der Rabbinen aus 8 Beischriften גתית, שגיון, נחילות, הגיון, מכתם, משכיל, נגינות, עלמות — acht den Tönen der Scala und zum Teil gewissen Instrumenten entsprechende Tonarten heraus. Über גתית, נחילות, נגינות, עלמות s. oben. Die Beischrift מַשְׂכִּיל von 13 Psalmen bedeutet Lehrgedicht, fromme Betrachtung; מִכְתָּם bei 6 Psalmen epigrammatisches Gedicht, oder Lied tieferen Sinnes. Das הִגָּיוֹן in Ps. 19, 17, vgl. 19, 5; 92, 4 scheint eine Aufforderung zum Nachsinnen wärend des Schweigens des Gesangs zu sein, wärend שִׁגָּיוֹן in Ps. 7 und Hab. 3, 1, wenn es nicht vielmehr nach Hupfeld Nebenform von הִגָּיוֹן ist, von den Meisten nach der Etymologie (שָׁגָה,

irren) als ode erratica, Dithyrambus, erklärt wird. Hengstenberg u. a. beziehen es auf den Inhalt: Lied über Verirrungen. Nach letzterem sollen überhaupt die Beischriften von Ps. 5. 9. 22. 45. 53. 56. 60. 69. 75. 80. 88 u. s. w. nicht sowol Melodie, Tonart oder ein musikal. Instrument bezeichnen, als vielmehr den Inhalt der Psalmen in änigmatischer Weise. So sinnreich bei manchen diese Deutung ist, so wird doch bei den meisten an Bezeichnung einer Melodie oder Tonart zu denken sein (vgl. 2 Sam. 1, 18). S. d. neueren Comm. von Hupfeld, Delitzsch, Moll u. s. w. Die mit der Beischrift לַמְנַצֵּחַ versehenen Psalmen wurden hiedurch, als dem gottesdienstlichen Gebrauch gewidmete, von den Musikmeistern einzuübende bezeichnet.

Litteratur: Außer den schon citirten Werken und Abhandlungen und den weiteren zalreichen in Forkels allg. Gesch. der Musik Bd. I, S. 173—184 aufgefürten und in Ugolini's Thesaurus Bd. XXXIII enthaltenen sind zu vergleichen aus älterer Zeit Bonnet, Hist. de la mus., Par. 1715; de la Borde, Essay sur la mus. anc. et mod., Par. 1780; Burney, General hist. of mus., Lond. 1776; Calmet, Diss. in mus. vet. et potiss. Hebr. und mus. instr. Hebr. in Ugol. de la Molette du Contant, traité sur la poësie et la mus. des Hebr., Par. 1781; Bartolocci, De Hebr. musica bibl. rabb. t. IV. Mattei dissert., Pad. 1780, t. I, II. VI; Sonne, De mus. Jud., Hafn. 1724; Martini, Storia della mus., Bologna 1781, Praetorii, Syntagma mus. 1614; Kircher, musurgia, Rom. 1650; S. v. Til, Digt-sang-speel-konst söe der Ouden als bysonder der Hebr., Dortr. 1692 (Auszug in Ugol. th.); J. Lund, Jüd. Alterth., IV, 4. 5; D. Lundius, De mus. Hebr. diss., Ups. 1707; Marpurg, Krit. Einl. in die Geschichte der alten u. neuen Musik, Berlin 1759; Reinhard, De instr. mus. Hebr., Vit. 1699; Wald, Hist. art. mus., Halle 1781; Harenberg, Comm. de re mus. vetust. in Misc., Lips. nov. IX, 218 sqq.; Pfeiffer, Musik der alten Hebräer, Erlangen 1779; Herder, Geist der hebräischen Poesie. Neueres: Saalschüz, Form der hebr. Poesie, Königsb. 1825. Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern, Berlin 1829. Archäologie I, 272 ff. Schneider, Bibl. gesch. Darstellung der h. Musik, Bonn 1834. Ferner die betreffenden §§ in Jahns, de Wettes, Keils Archäologie und die Artt. in Winer Bibl. Realw. u. Riehms Handwörterb. des biblischen Alterthums. **Leyrer.**

Myconius, Friedrich, Luthers treuer Genosse und Gehilfe bei der Förderung des Reformationswerkes besonders in Thüringen, wurde am zweiten Weihnachtsfeiertage, den 26. Dezember 1490 zu Lichtenfels am Main in Oberfranken geboren. Die Biographen geben gewönlich als Geburtsjar 1491 an; aber sie übersehen, dass das neue Jar damals vielfach von Weihnachten an gerechnet wurde, und kommen dadurch mit zalreichen eigenen chronologischen Angaben des Myconius in Konflikt. Sein ursprünglicher Familienname „Mecum", den er später in „Myconius" umwandelte, wurde von ihm auch in der Folge noch zuweilen beibehalten und zu sinnreichem Wortspiel benutzt. „Ihr wisset", schreibt er den 4. April 1542 an Justus Jonas, „das Wörtlein Mecum ist ein gut Wörtlein bei Christo. Hodie, inquit, Mecum eris in paradiso. Item: etiamsi ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quia tu Mecum es, qui es verae resurrectionis et regni thesaurus" (Corp. Ref. IV, 755).

Die Jugendgeschichte des Myconius bietet mit dem Bildungsgange Luthers manche anziehende Parallele dar. Wie bei diesem waren die Eltern fromme, rechtschaffene Bürgersleute, die auch in der Finsternis des Papsttums einen gesunden, christlichen Sinn sich bewart hatten. Der Vater prägte dem Sone frühzeitig die Worte des Dekalogs, das Gebet des Herrn und das apostolische Symbolum ein und hielt ihn zu fleißigem Gebete an. Er belehrte ihn, das Blut Christi sei das Lösegeld für die Sünde der Welt, und jeder Christ müsse glauben, dass, wenn nur drei Menschen hofften, durch Christum selig zu werden, er einer von diesen dreien sei. Die päpstlichen Ablassbriefe erklärte er für Netze, um damit das Geld der Einfältigen zu fangen; sicherlich könne die Vergebung der Sünden

und das ewige Leben nicht mit Geld erkauft werden, doch hörten die Priester dergleichen nicht gern. Obgleich die Eltern unbemittelt waren, ließen sie es doch geschehen, dass der Son sich dem Studium widmete, und übergaben ihn zunächst dem Unterrichte der Stadtschule seines Geburtsortes, dann aber, 1504, der christlichen Lateinschule zu Annaberg im sächsischen Erzgebirge, welche damals unter dem Rektor Andreas Weidner, genannt Staffelstein, weithin in hohem Ansehen stand. Hier hatte er 1510 seine denkwürdige Begegnung mit dem Ablassprediger Tezel, die für ihn ebenso entscheidend, als für Luther nachmals die seinige wurde. Er hörte fleißig die Predigten des Dominikaners und prägte sich nicht bloß ihren Inhalt sorgfältig ein, sondern amte auch den drastischen äußeren Vortrag des Redners, wie er versichert, nicht zum Scherz, sondern in vollem Ernste nach. Da Tezel bekannt gemacht hatte, der Ablass solle den Armen umsonst um Gottes willen erteilt werden, erschien bei ihm der gläubige, nach Gnade verlangende Jüngling und bat in wolgesetzten lateinischen Worten um einen unentgeltlichen Ablassbrief. Er wurde von Tezel selbst nicht vorgelassen, von seinem Gehilfen aber beharrlich mit dem Bescheid abgewiesen, Ablass könne niemand empfangen, der nicht „hilfreiche Hand“ darreiche (Körner, Tezel S. 27 ff.). Niedergeschlagen ging er von dannen und begab sich nun nach langen Kämpfen auf den Rat seines Lehrers Staffelstein, um das Heil seiner Seele zu finden, in das Franziskanerkloster zu Annaberg, in welches er den 14. Juli 1510 Nachmittags 4 Uhr eintrat. Hier hatte er in der folgenden Nacht einen bedeutsamen, sinnvollen Traum, welchen er nachmals als weissagendes Vorbild seines ganzen späteren Lebens erkannt und in diesem Sinne noch kurz vor seinem Tode in seinem bekannten Briefe an Paul Eber in Wittenberg vom 21. Februar 1546 mit ausfürlicher und anschaulicher Lebendigkeit berichtet hat (Jenisii Annaebergae hist. lib. II, fol. 4b sqq. und oft gedruckt).

Myconius war, wie Luther, ein sehr eifriger Mönch, dem es mit den Übungen seines klösterlichen Werkdienstes heiliger Ernst war, one jedoch den gesuchten Frieden in ihnen zu finden. Mit eisernem Fleiße las und studirte er die Schriften des Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura und Gabriel Biel, auch Einiges von Augustinus, dessen Psalter ihn besonders ansprach; aber nirgends fand er die schmerzlich gesuchte Heilsgewissheit. Bei Tisch musste er den übrigen Mönchen die Bibel nebst der Auslegung des Lyra vorlesen, sodass er sie fast auswendig wusste, doch blieb sie ihm ein verschlossenes Buch. Voll Verzweiflung an seinen Studien legte er sich endlich auf Handarbeiten, Schönschreiben, Drechseln und andere mechanische Beschäftigungen. Über die Prädestination geriet er in quälende Zweifel, in welchen er seinen Beichtvater oder andere Mönche um Aufschluss und Unterricht bat, bis ihn zuletzt niemand mehr hören mochte. Das lange und sehnlich gesuchte Licht über den Heilsweg des Christen ging ihm endlich durch Luthers Thesen auf, dem er sich sogleich seit 1517 mit voller Wärme und Entschiedenheit anschloss. In Annaberg, wo er nur sein Noviziat bestanden zu haben scheint, war er damals längst nicht mehr; von hier war er zunächst in das Franziskanerkloster zu Leipzig und später, 1512, in das zu Weimar versetzt worden. An letzterem Orte ward er 1516 zum Priester geweiht und celebrirte am Pfingstfeste seine erste Messe in Gegenwart der Herzöge Johann und Johann Friedrich von Sachsen, welche die Kosten der Feierlichkeit bestritten; es war dies, wie Myconius bemerkt, „die letzte papistische Erst-Meß, welche die Kurfürsten zu Sachsen verlegt haben“. Gleichzeitig ward er in Weimar zum Predigtamt verordnet und predigte anfangs über die Legenden der Heiligen; doch meinte er später, Gott habe ihn erhalten, dass er nicht viel Papst-Artikel gelehrt habe. Als er aber bald darauf anfing das Evangelium zu predigen, begann für ihn eine lange Zeit schwerer Drangsale. Die Mönche überwachten ihn und seinen gleichgesinnten Klostergenossen Johannes Voit sieben Jare lang mit feindseligem Argwon, bedrohten ihn mit ewigem Gefängnis, wie es einst Johann Hilten *) erlitten hatte, und gedachten ihn von Weimar erst nach Leipzig, dann nach Anna-

*) Johann Hilten, ein Franziskaner aus Fulda, welcher zu Ende des 15. Jarhunderts

berg und somit unter die Gewalt des Herzogs Georg von Sachsen zu bringen. Allein Myconius entfloh unterwegs und kam um die Osterzeit 1524 nach Zwickau, wo das Evangelium durch Nikolaus Hausmann bereits feste Wurzeln geschlagen hatte. Hier trat er daher unangefochten als evangelischer Prediger auf und richtete am Donnerstag nach Ostern an „alle ehrbaren, treuen Liebhaber göttlichen Wortes und evangelischer Freiheit der löblichen und berühmten Bergstadt St. Annaberg" ein kräftiges Trostschreiben, in welchem er sowol dem neuerwachten christlichen Leben im Zwickau als seinem eigenen evangelischen Sinne ein herrliches Zeugnis ausstellt. Bald darauf kam er selbst nach Annaberg und predigte in dem benachbarten Orte Buchholz, wo der Bergmeister Matthäus Busch nebst vielen anderen der reinen Lehre ergeben war (vergleiche dessen Brief an den Kurfürsten Friedrich vom Juli 1524 b. Seckendorf, Hist. Luth., I, 181), den 2. Juli über die Hauptlehren des Evangeliums so trefflich, dass man ihn dort zu behalten wünschte. Aber ein anderes, weit größeres Arbeitsfeld war ihm zugedacht; auf die Bitte des Rates und der Gemeinde hatte ihn Herzog Johann bereits zum Pfarrer nach Gotha berufen. Es war Mitte August 1524, als Myconius hier sein neues Amt antrat.

In Gotha hatten ihm zwar bereits einzelne Zeugen des Evangeliums, wie Langenhain, Schneesing und Eisenberg, einigermaßen den Weg gebant, aber in der Hauptsache sah es mit dem geistlichen und weltlichen Regimente der Stadt, von welchem Myconius selbst (Hist. Ref. ed. Cyprian p. 100 sqq.) farbenreiche Bilder entwirft, sehr übel aus. Der höhere und niedere Klerus war in toten kirchlichen Mechanismus und lasterhaftes Leben versunken. Das Schulwesen, in den Händen träger und unwissender Mönche, lag im Argen. In der städtischen Gemeindeverwaltung und unter den Mitgliedern des Rates herrschte grobe Habsucht, Unordnung und Misswirtschaft. Eben jetzt, am Pfingstdienstag 1524, hatte ein arger Tumult stattgefunden, bei welchem das Volk der Domherren Häuser gestürmt und alles darin Befindliche zerstört hatte, wärend der Rat schadenfroh zusah. In diese tief zerrütteten Verhältnisse trat Myconius mit hoher Weisheit und Tatkraft ein. Obgleich unansehnlich und klein von Gestalt und selbst aus gedrückter Sphäre hervorgegangen, entfaltete er doch eine bewunderungswürdige Einsicht und Energie und flößte er durch den mit evangelischer Milde geparten Ernst seines Wesens jedermann Achtung ein. Als im Bauernkriege, in welchen seine erste Amtszeit fiel, ein Haufe Bauern zu Ichtershausen die drei Schlösser Gleichen, Mühlberg und Wachsenburg, schleifen wollten, wusste er sie durch eine ernste Ansprache zu besänftigen, dass sie abzogen und niemand Schaden zufügten. Um jene Zeit, den 3. Mai 1525, richtete Luther, welchem Myconius persönlich noch fremd war, von Weimar an ihn seinen ersten Brief und sprach ihm „als ein Unbekannter dem Unbekannten" unter den schwierigen Verhältnissen Mut ein (de Wette a. a. O. II, 651 f.). Melanchthon, welcher seit 1527 ebenfalls brieflich mit ihm in Verkehr trat, warnte den Freund öfter vor unkluger Einmischung in weltliche Händel und ließ sich angelegen sein, seinen lebhaften, bisweilen ungeduldigen Eifer zu mäßigen (Corp. Ref. I, 1030 sqq.; II, 719). Myconius ließ auch diese Mahnungen nicht unbeachtet und trat dadurch zu dem Bürgermeister Johannes Oswald, mit dem er anfangs manchen Kampf hatte, allmählich in ein freundliches Verhältnis (Corp. Ref. XX, 553; XXV, 783). Von Grund aus reformirte er die Schulen seiner Stadt, wofür ihm Melanchthon 1534 im Namen der Universität seinen Dank aussprach (Corp. Ref. II, 789). Im Augustinerkloster errichtete er schon 1524 eine Schule, deren erster Rektor der in Luthers und Melanchthons

---

einige grobe Missbräuche der Kirche gerügt und in seiner Auslegung des Propheten Daniel geweissagt hatte, im Jare 1516 werde ein anderer kommen und sie zerstören, wurde deshalb in seinem Kloster zu Eisenach eingekerkert und bis zu seinem Tode gefangen gehalten. Er wird von Melanchthon in der Apologie der A. C. erwänt, Libri symbol. ed. Hase p. 276 sq. Vgl. außerdem Corp. Ref. I, 1108 sq.; VII, 653. 999. 1007; XXV, 80 sq. de Wette, Luthers Briefe, III, 514; VI, 563; Tischr., Ausg. v. Förstem., III, 252; Burkhardt, L.'s Briefwechsel S. 166.

Briefen oft erwänte Basilius Monner aus Weimar war (de Wette a. a. O. II, 652; III, 523; Corp. Ref. I, 1023. 1029 sqq.); ihm folgten Lorenz Schipper, Georg Merula, später Pancratius Süssenbach aus Schlesien, von welchem Myconius rühmt, er habe die Schule in eine rechte Form und Ordnung gebracht. Nächst seiner amtlichen Tätigkeit als Prediger und Seelsorger (vergl. über letztere Corp. Ref. XXIV, 430. 780; XXV, 736) wirkte er auf die Gemeinde durch das Vorbild eines musterhaften häuslichen Wandels. In seiner 1526 geschlossenen Ehe mit Margarethe Jäcken, Tochter des Barthel Jäcken, wurden ihm neun Kinder geboren, von denen aber 1542 nur noch vier am Leben waren. Ein Son, Friedrich, geboren 1537 (de Wette a. a. O. V, 74), studirte mit Erfolg in Leipzig, Wittenberg und Jena, starb aber bereits im Jare 1565. Eine Tochter, Barbara, wurde die Gattin von Cyriacus Lindemann, Rektor der Schule in Gotha, deren Tochter sich mit Cyriacus Snegaß, Pfarrer zu Friedrichsroda, verheiratete, welcher 1594 eine Sammlung von Briefen an Myconius herausgab, Corp. Ref. I, p. LIV.

Bei der Bedeutung, welche dieser bald in seinem nächsten Kreise erlangte, konnte sein Einfluss nicht auf Gotha allein beschränkt bleiben. Er selbst sagt von seinen Reisen in die Ferne: „Dreimal bin ich mit dem Kurfürsten zu Sachsen, Herzog Johann Friedrich, ins Niederland gen Köln, gen Jülich, Kleve gezogen, (habe) allda das Evangelium, die Buß und Vergebung der Sünden gepredigt. Zweimal bin ich mitgereiset in Sachsen; zu Braunschweig, zu Cella, zu Soest, zu Essen, zu Düsseldorf habe ich Christum mit großem Zufall des erwälten Volks Christi gepredigt“. In Düsseldorf, wohin er den Herzog Johann Friedrich von Sachsen zu seiner Vermälung mit Sibylla von Kleve begleitete, hatte er den 19. Februar 1527 mit dem Franziskaner Johann Korbach aus Köln eine Disputation, in welcher er alle zehn Artikel desselben siegreich widerlegte und seinen Gegner für die evangelische Warheit vollständig gewann. Da aber nachträglich andere Gerüchte darüber verbreitet wurden, gab er einen authentischen Bericht heraus unter dem Titel: „Disputation zwischen Friedrich Mecum und Johann Korbach, observantenmönch, zu Düsseldorf, in Beywesen Hertzogs Joh. Friedr. von Sachsen und vielen andern Graven, Herren, Rittern, Räten u. s. w. geschehen MDXXVII die XIX Febr.“ An den in Thüringen 1527 und 1533 veranstalteten Kirchenvisitationen nahm er mit Melanchthon, Justus Menius in Eisenach, Christof v. d. Planitz, Georg v. Wangenheim und Johann Kotta hervorragenden Anteil (Burkhardt, Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen S. 29 ff. 124 ff.). Zalreiche Briefe Luthers und Melanchthons an ihn aus dieser Zeit bestätigen seine eigene Versicherung: „Alle Pfarrer im Land zu Thüringen hab ich helfen visitiren und constituiren mit großer Sorg, Mühe und Arbeit“. Fast alle wichtigen Reformationshandlungen sind hinfort durch seine Gegenwart und Mitwirkung ausgezeichnet. Wir begegnen ihm 1529 in Marburg, 1536 bei Abschluss der Wittenberger Konkordie, 1537 in Schmalkalden, 1538 als Mitglied der Gesandtschaft nach England, 1539 auf den Reichstagen zu Frankfurt und Nürnberg, sowie bei dem Reformationswerk in Leipzig, 1540 auf dem Konvent zu Hagenau. Bei allen diesen Gelegenheiten befreundete er sich immer inniger mit Melanchthon, dem er dankbar bezeugt: „M. Philippus Melanchthon dienet mir wol dazu, mit dem ich alle Sachen zuvor abredet, der mir auch die Pfeil fiddert“. In England, wo er 1538 nebst Franz Burkhardt und Georg v. Boyneburg ein volles halbes Jar verweilte und mit den dortigen Theologen eingehend über sämtliche Artikel der Augsburgischen Konfession verhandelte, blieb alle seine Mühe nutzlos, weil es dem König Heinrich VIII. damit nicht Ernst war. Desto erfolgreicher war 1539 seine dreivierteljärige *) Anwesenheit in dem albertinischen Sachsen, nachdem Herzog Georg gestorben und von dessen Bruder Heinrich hier die Durchfürung der Reformation beschlossen worden war. Es mußte ihm zu

*) Myconii Hist. Ref. ed. Cypr. p. 52. Unrichtig gibt daher Seckendorf l. l. III, 221 die Dauer der Wirksamkeit in Leipzig auf 18 Monate an.

hoher Befriedigung gereichen, dem Evangelium gerade in demjenigen Lande zum Siege zu verhelfen, in welchem er einst mit Tezel zusammengetroffen war und seine Laufbahn als armer Schüler und Mönch begonnen hatte. In Annaberg predigte er mit dem Hofprediger Paul Lindenau am Sonntage Cantate, den 4. Mai, vor einer ungeheueren Versammlung (Seckendorf l. l. III, 218. 222; G. Müller, Paul Lindenau S. 56). Mitte Mai war er im Gefolge des Herzogs in Dresden und am Pfingstfeste mit den Reformatoren in Leipzig, wo er mit Kaspar Cruciger, Johann Pfeffinger und Balthasar Loy die Arbeit fortsetzte (Burkhardt, a. a. O. S. 232. 239 f.). Die Leipziger wünschten ihn als einen „rechten Bischof“ zu behalten, aber Anfang 1540 kehrte er zu seinem Amte in Gotha zurück. Um diese Zeit verfaßte und edirte er eine kleine pastoral-theologische, aus den Erfarungen des Aufenthalts in England und Meißen hervorgegangene Schrift: „Wie man die Einfältigen und sonderlich die Kranken im Christentum unterrichten soll“, Wittenberg 1539, zu welcher Luther eine kurze Vorrede schrieb (Erl. Ausg. LXIII, 363 ff.).

Die Gesundheit des Myconius selbst war leider von jeher keine feste und dem arbeitsvollen Berufe nicht gewachsen. Schon im Frühjare 1532 war Melanchthon um ihn besorgt (Corp. Ref. II, 572 sq.), seit 1539 aber und der anstrengenden Visitationstätigkeit jenes Jares, die er deshalb bisweilen unterbrechen musste (Corp. Ref. III, 743. 772), entwickelte sich bei ihm ein wachsendes Luftrörenleiden, welches ihm noch mit Mühe gestattete, im Juni 1540 dem Konvent zu Hagenau beizuwonen und weiterhin unaufhaltsam sich steigerte (Corp. Ref. III, 1097 sq. 1124 sq. 1129. 1139. IV, 645). In seiner gedrückten Stimmung tröstete ihn besonders Luthers glaubenskühner Brief vom 9. Januar 1541 mit seinem gewaltigen Schlusswort: „Vale, mi Friderice, et Dominus non sinat me audire tuum transitum me vivo, sed te superstitem faciat mihi. Hoc peto, hoc volo, et fiat mea voluntas, Amen, quia haec voluntas gloriam nominis Dei, certe non meam voluptatem nec copiam quaerit“ (de Wette a. a. O. V, 327). Myconius selbst schrieb es diesen mächtigen Worten zu, dass er wider Erwarten sich langsam erholte (de Wette a. a. O. V, 334) und noch länger als fünf Jare, über Luthers Tod hinaus, dem Leben erhalten blieb. Da er gleichwol lange Zeit nicht predigen konnte („meus morbus vocem omnem abstulit“, Brief an Jonas vom 4. April 1542, Corp. Ref. IV, 755) und doch nicht ganz feiern wollte, durchforschte er in den unfreiwilligen Mußestunden fleißig die Archive des Domkapitels, der Klöster und des Hospitals und stellte alles Wichtige daraus unter dem Titel „Neues Erbbuch und Kopey der Ministratur 1542“ zusammen in einem Sammelbande, welcher noch jetzt auf der Bibliothek zu Gotha als Manuskript aufbewart wird. Der weitaus wertvollste Bestandteil dieses Bandes aber ist eine im Anhang beigefügte Chronik vom Anfang und Fortgang der Reformation, welche unter dem Titel „Friderici Myconii Historia Reformationis von Jar Christi 1517 bis 1542“ von Ernst Salomo Cyprian, Leipzig 1718, zuerst herausgegeben worden ist. Dieser anspruchslose, aber durch eine seltene Frische und Plastik der Darstellung ausgezeichnete Aufsatz, das Bedeutendste aus der Feder des Myconius, das auf uns gekommen ist, nimmt in dem Quellenschatze der Reformationszeit eine hervorragende Stelle ein und ist für den Historiker jener Epoche überhaupt, wie für den Biographen des Verfassers insbesondere ein kostbares Kleinod. Obgleich Myconius fortdauernd kränkelte, erstarkte doch seine Stimme nach und nach insoweit, dass er in den zwei letzten Jaren seines Lebens wider dann und wann predigen konnte. Allein Ende 1545 erneuerte sich sein unheilbares Übel stärker und am vierten Adventssonntage hielt er seine letzte Predigt. Noch erlebte er das große Brandunglück der Stadt Gotha, welches den 31. Okt. 1545 an 600 Gebäude zerstörte (Corp. Ref. V, 884. 896 sq.), und den Tod Luthers, den er noch unter den Lebenden suchte, als er drei Tage später, den 21. Februar 1546, seinem Freunde Paul Eber das Traumbild seiner Jugend im Kloster zu Annaberg berichtete und den inhaltreichen Brief mit den Worten schloss: „Nolo ista legat vel Lutherus vel Philippus, quibus saepe ista recensui et habent meliora, quibus pro nobis occupentur“ (Jenisii Annaeb. hist. lib. II, fol. 13[b]). Im sicheren

Vorgefül des eigenen baldigen Heimganges verabschiedete er sich brieflich von den Freunden Ratzeberger, Rörer und Menius (Seckendorf l. l. III, 629 sq.), empfahl dem Kurfürsten die Kirche und Justus Menius als seinen Nachfolger, empfing tröstende Briefe von Melanchthon (Corp. Ref. IV, 47. 69 sq.) und seinem einstigen Mitarbeiter in Leipzig Kaspar Cruciger (Corp. Ref. VI, 27 sqq.), und entschlief, den Lobgesang Simeons zweimal widerholend, den 7. April 1546, Nachmittags 4 Uhr. Zu seinem Gedächtnis hielt der Rektor Pancratius Süssenbach eine lateinische Rede und Menius über Joh. 12, 24—26 die Leichenpredigt. Der Poet Johann Stigel verfaste die auf seinem Grabstein am südlichen Eingang der Gottesackerkirche befindliche Inschrift:

Quo duce, Gotha, tibi monstrata est gratia Christi,
Hic pia Myconii contegit ossa lapis.
Doctrina et vitae tibi moribus ille reliquit
Exemplum: hoc iugens, Gotha, tuere decus.

Wenige Gestalten der Reformationszeit berüren uns sympathischer als Myconius, welcher durch Begabung und Lebensfürung zum Mitarbeiter Luthers geboren war. Wie diesem, so war auch ihm das Verständnis des Evangeliums und der Glaube an dasselbe auf dem Boden innerster Herzens- und Lebenserfarung erwachsen und schlug hier je länger desto tiefere Wurzeln. Er hatte frühzeitig mit sich abgeschlossen und konnte nur vorübergehend durch die Irrlehren des Servetus in seinen Überzeugungen beunruhigt werden (Corp. Ref. XXIV. 398). In Luther erkannte er von Anbeginn „den gesandten Mann Gottes und den letzten Elias, den Anfänger, da noch niemand von diesem Handel hätte träumen dürfen“ (Hist. Ref. p. 47); nach seinem Tode schrieb er an den Kurfürsten: „Dieser Dr. Luther ist gar nicht gestorben, wird und kann nicht sterben, sondern wird nun allererst recht leben, denn seine Schriften sind des lebendigen Geistes Gottes Schriften“. Aber mit gleicher Pietät hing er an Melanchthon und ehrte in ihm „Miraculum mundi in omnibus artibus“ (Hist. Ref. p. 48). In ärgerliche Dogmenstreitigkeiten, wie solche seinem Freunde und Nachfolger Menius noch in dessen letzten Lebensjaren aufbehalten blieben, ist er niemals verwickelt gewesen. Die strenge Lauterkeit seines Charakters war überall unbestritten und bei Freund und Feind hoch angesehen. Obgleich ein Meister in schriftlicher Darstellung und auch durch die Volkstümlichkeit seiner Rede mit Luther verwandt, wollte er doch grundsätzlich nie ein Schriftsteller und Gelehrter sein, sondern stets ein Mann des Lebens und der Tat, der in bescheidener Würdigung seiner Lebensaufgabe von sich sagte: „Videbam et intelligebam, ad quid maxime vocatus essem: ut essem vox clamans ad parandam viam Domino“, Jenisius l. l. II, 13b.

Litteratur: Hauptquelle der Lebensgeschichte des Myconius ist seine Historia Reformationis mit vielen zum teil vorstehend benutzten autobiographischen Notizen. Luthers Briefe: de Wette Bd. 2 bis 5. Melanchthons: Corp. Ref. I—V. Ältere Lebensbeschreibungen: Sagittarii Hist. Goth. p. 168 sqq., auch in Myconii hist. Ref. ed. Cyprian p. 38 sq.; Melch. Adami, Vitae Theol., Francof. 1705, p. 83 sqq.; Juncker, Redivivus Myconius, Waltershausen 1730; Bosseck, De Frid. Myconio, ecclesiae et academiae Lipsiensis reformatore, Lips. 1739. Neuere: C. K. Godof. Lommatzsch, Narratio de Frid. Myconio, Annaeb. 1825; Ledderhose, Friedr. Mykonius, Hamburg und Gotha 1854; Petersen in Pipers Evangel. Jahrb. 1861, S. 151 ff.; Meurer, Friedr. Mykonius' Leben, in: desselben Altväter der lutherischen Kirche, IV. Bd., Leipzig und Dresden 1864, S. 299 ff. Vergl. auch G. L. Schmidt, Justus Menius, II, 4 ff. Das Verzeichnis der Schriften des Myconius b. Lommatzsch p. 112 sqq., und Meurer, S. 303, welcher letztere auch über die zerstreuten Briefe des Myc. und ihren Fundort genauen Nachweis gibt.

Oswald Schmidt.

Mykonius, Oswald, Zwinglis Freund, Oekolampads Nachfolger, hieß eigentlich Geißhüsler und war eines Müllers Son (daher auch Molitoris genannt) aus Luzern. Geboren 1488, wandte er sich, von seinen nicht unbemittelten Eltern

mit hinreichenden Mitteln versehen, frühzeitig den gelehrten Studien zu. Zunächst genoſs er den Unterricht des als Lateiner berühmten Rubellus, dem er von Rottweil samt seinen Mitschülern Glarean und Berthold Haller nach Bern folgte. Sodann kam er zu längerem Aufenthalt nach Basel. Hier immatrikulirte er sich 1510, wurde Baccalaureus und erhielt nacheinander mehrere Schulstellen; obwol dieselben kein reichliches Auskommen gewärten, wagte er es doch, sich zu verheiraten. In Basel schloſs er auch einen für seinen späteren Lebensgang bedeutungsvollen Freundschaftsbund mit Zwingli und verkehrte häufig mit Holbein und Erasmus. Inzwischen war seine bedeutende Lehrgabe bekannt geworden, und so erhielt er 1516 einen Ruf als Lehrer an die Schule des Chorherrenstifts von Zürich. Als solcher gab er auch, freilich nur auf das Drängen seiner Freunde hin, zwei patriotische Schriften heraus, in deren einer (von 1518) wir der reformatorischen Äußerung begegnen, man müſse dem Papst nur so lange gehorchen, als er nichts Unchristliches verlange. Die wichtigste Frucht jenes ersten Aufenthaltes des Mykonius in Zürich war aber one Zweifel die Berufung Zwinglis, für welche er bei beiden Teilen, im vertrauten Umgang mit den besser gesinnten Chorherren und in lebhafter Korrespondenz mit dem Freunde in Einsiedeln auf entscheidende Weise tätig war. Er selbst konnte sich freilich des glücklichen Resultates seiner Bemühungen insofern nicht mehr lange erfreuen, als er bald darauf durch einen Ruf an die Stiftsschule seiner Vaterstadt Luzern vorläufig von Zwingli getrennt wurde. Wie sehr dieser seine Mitarbeit vermiſste, geht am besten aus der brieflichen Äußerung hervor: „seit du uns verlassen, so ist mir nicht anders zu Muthe, als einem Heerhaufen, dem der eine Flügel abgeschnitten ist; jetzt erst fühle ich, wie viel mein Mykonius bei Weltlichen und Geistlichen vermocht hat, wie oft er ohne mein Vorwissen für Christi Sache und die Meinige in den Riß getreten". Die Korrespondenz der beiden aus dieser Zeit läſst uns einen tiefen Blick tun in das ernste Streben des Mykonius, unter der Anleitung Zwinglis frei zu werden von traditionellen Vorurteilen und abergläubischen Vorstellungen. Sie gehört auch in kulturhistorischer Beziehung zu den interessantesten Quellen. Für Mykonius war der briefliche Austausch mit Zwingli ein Labsal inmitten der vielen Anfechtungen, denen der „lutherische Schulmeister" infolge freimütiger Äußerungen z. B. über Reliquienverehrung und über das „Reislaufen" ausgesetzt war. Obschon die Schule unter seiner Leitung großen Aufschwung nahm, wurde er dennoch Mitte 1522 wegen seiner reformatorischen Anschauungen von seiner Stelle entlassen; wie denn auch seine Gesinnungsgenossen Zimmermann (Xylotect), Kilchmeier und Collin aus dem der neuen Lehre äußerst feindlichen Luzern entweichen muſsten. Trotz der liebevollsten Zusprache Zwinglis wollte Mykonius nicht one eine bestimmte Aufgabe nach Zürich kommen, sondern blieb noch mehrere Monate in Luzern. Aus dieser peinlichen Lage befreite ihn der treue Beschützer der aufblühenden schweizerischen Reformation, Diepold von Geroldseck, indem er ihn, unter Mitwirkung der Herren von Schwyz, nach Einsiedeln berief, um daselbst den jungen Mönchen Vorlesungen zu halten. Doch schon nach kurzer Frist kam die gewünschte Berufung nach Zürich, wo er wärend der sieben bedeutungsvollen letzten Lebensjare Zwinglis demselben in demütiger Anhänglichkeit treu zur Seite stand. Zunächst gehörte seine Arbeit der Schule beim Fraumünster, und Thomas Platter erzält uns in seiner Selbstbiographie voll Begeisterung, mit welchem Eifer und Erfolg Mykonius die Schüler zum Studium der Klassiker anleitete. Daneben beteiligte er sich in aller Stille an sämtlichen reformatorischen Werken Zwinglis, namentlich an der „Prophezei" und an den verschiedenen Disputationen. Mit welcher Hingebung er an Zwingli hing, zeigt am besten die Erklärung, mit der er die Trauerkunde von Kappel aufnahm: „nun mag ich in Zürich nicht mehr bleiben". Und da mit Zwingli auch der Diakon Bothanus von Basel auf dem Schlachtfelde gefallen war, so ließ er es gern geschehen, daſs sein Schüler Platter nach Basel reiste und sich bei dem Bürgermeister Meyer für ihn verwendete. Ende 1531 wurde Mykonius, der durch eine gewaltige Probepredigt die Herren von Basel rasch für sich gewonnen hatte, an die erledigte Stelle zu St. Alban und schon im August des folgenden Jares zu Oekolampads Nachfolger gewält. Eras-

mus in seiner Verbitterung gegen die Reformation spottete, dass man für die Stelle eines obersten Pfarrherrn von Basel keinen bessern gefunden habe, als diesen einfältigen Menschen und frostigen Schulmeister. Mykonius selbst nahm die Wal nur unter der Bedingung an, dass er, sobald ein Würdigerer sich zeige, zurücktreten dürfe. Hiezu kam es jedoch nicht, und so verwaltete Mykonius das in jener Reaktionsperiode besonders schwierige Doppelamt eines Vorstehers der baslerischen Kirche und eines Professors der Theologie bis zu seinem Tode, mithin wärend 20 Jaren in einer seinem Freunde Bullinger, dem edlen Nachfolger Zwinglis, ebenbürtigen Weise. Viel Schwierigkeiten bereitete ihm der auf seine Empfehlung hin nach Basel berufene Karlstadt. Bald wollte derselbe ihn nötigen, einen akademischen Grad anzunehmen, was aber Mykonius als etwas Pharisäisches standhaft ablehnte; bald bildete er innerhalb des Lehrkörpers der Universität eine Fraktion und zwar zu dem Behufe, die Kirche der hohen Schule unterzuordnen, wogegen Mykonius siegreich für die Selbständigkeit der Kirche kämpfte. Und als Mykonius die Bestrebungen Oekolampads für Kirchenzucht und Sittenordnung mit allem Ernst fortfürte, so war es wider Karlstadt, der ihn beim Rat denunzirte, er wolle die Obrigkeit zu Knechten der Pfaffen machen, und beim Volk, er missgönne dem gemeinen Mann alle Vergnügungen. Jemehr es sich indessen herausstellte, dass Mykonius durchaus nur in den Fußtapfen seines Vorgängers wandle, um so mehr befestigte sich sein Ansehen bei Hoch und Niedrig. In theologischer Beziehung legt die von ihm im Anschluss an die letzte Synodalrede Oekolampads redigirte erste Baseler Konfession (vgl. Bd. II dieser Encykl. S. 126 f.) ein schönes Zeugnis für Mykonius ab. Auch in der Abendmalsfrage nahm er einen sublimeren Standpunkt ein, als die meisten seiner Zeitgenossen. Er nahm an den bezüglichen Verhandlungen, von Butzer aufgefordert, den regsten Anteil. Im allgemeinen blieb er, wie aus seinen Briefen und aus seinem Kommentar zum Evangelium Marci (Basel 1538) ersichtlich ist, den Anschauungen Zwinglis treu, nahm aber dazu noch einige ihm zur vollen Warheit nötig scheinende Momente aus Luther herüber. Als ihm die Züricher deshalb Vorwürfe machten, erklärte er, von einem Übertritt sei bei ihm keine Rede, er trete vielmehr von dem Irrtume Beider ab und nehme von Jedem das Ware an. So wirkte er mit, dass in der 1536 abgefassten 2. Baseler oder 1. helvetischen Konfession das Abendmal als ein mystisches Mal bezeichnet und von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nicht zur verweslichen Speise des Bauches, sondern zur Narung des ewigen Lebens geredet wurde. Und auch als Luther, der infolge dieser Formel eine Weile Frieden gehalten, aufs neue losbrach, suchte Mykonius zu besänftigen, indem er nach Zürich schrieb, Luther und Zwingli hätten sich missverstanden; Luther habe sich nie wollen bereden lassen, dass Zwingli mehr als bloße Zeichen im Abendmal annehme, und Zwingli hinwiderum habe nicht sehen wollen, dass Luther die capernaitische Lehre selbst verabscheue. Auch wo er sonst in theologischen Streitfragen um sein Gutachten angegangen wurde, gab er sein Votum in versönendem Sinne ab, und als die osiandrischen Kontroversen sich in die Länge zogen, erklärte er sehr richtig, das arme Volk habe bald Grund genug, sich zu beschweren, dass seine gegenwärtigen Pfarrer es in die Irre füren, wie die früheren. Falschem Religionseifer, wie z. B. dem Widerwillen seiner Kollegen gegen die Herausgabe des Korans zu Basel, trat er mit aller Entschiedenheit gegenüber, wie er denn überhaupt stets bereit war, sich der Angefochtenen und Notleidenden anzunehmen. Nachdem er widerholt von der Pest ergriffen worden, erlag er derselben am 14. Oktober 1552.

Litteratur: M. Kirchhofer, Oswald Mykonius, Zürich 1813; K. R. Hagenbach, Johann Oekolampad und Oswald Mykonius, die Reformatoren Basels, Elberfeld 1859 (hier wird auch das Hauptsächlichste aus den wenigen Schriften von Mykonius, mit Ausnahme der Biographie Zwinglis, mitgeteilt); die Biographieen Zwinglis, Bullingers, Oekolampads; Thomas und Felix Platter, zur Sittengeschichte des 16. Jarhunderts bearbeitet von H. Boos, Leipzig 1878.

Bernhard Riggenbach.

Myrrhe, מֹר, *σμύρνα*, äolisch *μύῤῥα*, ist das sehr wolriechende Harz des erst von Ehrenberg genauer beschriebenen balsamodendron myrrha, eines besonders in Arabien und Äthiopien*), nicht aber in Palästina **) wachsenden Baumes oder Strauches, den die Alten, die ihn zum teil nur vom Hörensagen und nicht aus eigener Anschauung kannten, nicht ganz übereinstimmend beschrieben haben, s. Theophrast. hist. plant. 9, 4; Plin. H. N. 12, 33 sqq.; Diod. 5, 41; Dioscorid. mat. med. I, 73. 77. Das Harz, anfangs ölig, dann gerinnend, ist erst gelblich-weiß, dann aber, zu harten Tropfen oder Körnchen von eigentümlich balsamischem Geruch und bitterem Geschmack erhärtend, rötlich; es fließt teils von selbst, und dies war die edelste Art, Exod. 30, 23 durch מָר־דְּרוֹר, Cantic. 5, 5 mit מֹר עֹבֵר bezeichnet = („von selbst) fließende Myrrhe". von Plinius *σταχτή* genannt (so auch LXX Cantic. 1,11), sonst von LXX und Sir. 24, 15 dem Sinne nach gut durch *σμ. ἐκλεκτή*, Vulg. murrha probatissima widergegeben; auch נָטָף („Tropfen") bezeichnet Exod. 30, 34 wol dasselbe, wie dann LXX es durch *σταχτή* geben; teils gewann man die Myrrhe, die übrigens in verschiedenen Sorten und nicht immer unverfälscht, zum teil wol auch durch änliche Harze von anderen Bäumen ersetzt, in den Handel kam und namentlich durch Nabatäer und Phönikier aus Arabien in den Westen gefürt wurde (vgl. Ritter, Erdk. XVI, S. 389; Robinson, Palästina, III, S. 114), durch Einschnitte in die Rinde des Baumes. Sie hat einen bitteren, scharfen, gewürzhaften Geschmack. Gebraucht wurde sie teils zum Räuchern (Cantic. 3, 6, cf. Plin. H. N. 21, 18; Athen. III, p. 101). teils zum Parfümiren der Kleider und Betten (Ps. 45, 9; Prov. 7, 17, vgl, Cantic. 5, 1, wie die Hofdame das Aroma in einem Säcklein am Busen trug, Cantic. 1, 13: צְרוֹר הַמֹּר), teils als Öl שֶׁמֶן הַמֹּר, Esth. 2, 12, zu Salben (Exod. 30, 23; Cantic. 5, 5; wo der Liebhaber die Türriegel der Geliebten damit gesalbt hat, cf. Plin. H. N. 13, 2; Athen. 15, p. 688), teils, wie noch heute, als Arznei (Herod. 7, 181), teils endlich pulverisirt zum Einbalsamiren der Leichen (Joh. 19, 39; Herod. 2, 86; vgl. Real-Encykl. Bd. II, S. 217; IV, S. 134 f.) ***). Auch dem Weine wurden Myrrhen beigemischt, um ihm einen würzigen Wolgeruch zu geben, und dieser nicht berauschende *μυῤῥίνης οἶνος*, vinum murrhinum, war bei den Frauen namentlich sehr beliebt (Plin. H. N. 14, 15. 19; Athen. 11, p. 464; Gell. N. A. 10, 23 u. ö.). Nach Mark. 15, 23 wurde Jesu vor der Kreuzigung „*ἐσμυρνισμένος οἶνος*" angeboten, d. h. wol allgemein „Gewürzwein" zur Betäubung, wie denn Matth. 27, 34 diesen Trank, „Essig mit Galle vermischt", nennt, womit er die mit irgend welchen bittern Ingredienzen gemischte osca oder den sauern Wein der römischen Soldaten bezeichnet; nach jüdischer Sitte nämlich wurde den Hinzurichtenden ein mit Weihrauch zur Betäubung gemischter Trank gereicht; s. Lightfoot, Horae hebr. et talm. ad Matth. 27, 34 et ad Joh. 19, 29. S. noch Celsius, Hierobot. I, p. 520 sqq.; Winers RWB. unter „Essig" und „Myrrhe" und Teuffel in Pauly's Real-Encyklop. Band V, S. 301 f.; Oken's Naturgeschichte III, 3. S. 1760; Riehm's Handwörterbuch S. 1075 f. **Rüetschi.**

---

*) Herod. 3, 107; Strab. 16, p. 769. 792; Diod. 3, 46; über Ägypten kam das Gewächs auch nach Hellas, Athen. 15, p. 681.

**) Daher Myrrhe Matth. 2, 11 unter den köstlichen Geschenken der Magier erscheint; auch Cantic. 4, 6. 14 sprechen nicht für deren Vorkommen in Kanaan, in ersterer Stelle bezeichnet der „Myrrhenberg" wie der „Weihrauchhügel" den Zion als Sitz des Hofes, welcher von erotischen Wolgerüchen durchduftet wird, und in der zweiten wird die Geliebte mit einem Garten voll köstlicher Wolgerüche verglichen, sofern sie sich gesalbet hat und ihre Kleider durchduftet sind, s. Hitzig z. d. St.

***) Daher die meisten Kirchenväter die Myrrhen Matth. 2, 11 als Zeichen des bitteren Leidens und Sterbens fassten; s. Dillmann in Ewald's Jahrbb. f. bibl. Wissensch. V, S. 138 Note 22.

Myrte, הֲדַס, μυρσίνη, ein in Asien häufig wachsender, von dort nach Griechenland und Italien verpflanzter Baum, der etwa 10 Fuß hoch wird und gern in Tälern und an Ufern *), doch auch auf Anhöhen (Plin. H. N. 16, 30, vgl. Nehem. 8, 15) wächst. Seiner Schönheit, seiner glatten, immergrünen Blätter und weißen Blüten, wie des Wolgeruchs wegen, den Blumen und Blätter verbreiten (Virg. Ecl. II, 54), war dieser Baum eine von jeher beliebte Gartenzierde und wurde auch bei den Hebräern als Kulturgewächs gepflegt (vgl. Jesaj. 41, 19; 55, 13), obwol er auch in Palästina, wie überall in Syrien, wild wuchs, Nehemia a. a. O.). Aus den schwarzen (Virg. Georg. 1, 106) Beeren wurde ein Öl und sogar eine Art Wein bereitet, Plin. H. N. 15, 35—38; 23, 44. Myrtenzweige dienten bei allen Festlichkeiten als Schmuck der Häuser und Zimmer (z. B. beim Laubhüttenfest, Nehemia a. a. O.; vergl. Theophrast. hist. plantt. 4, 6), oder wurden auf den Weg gestreut (Herod. 7, 54), und Myrtenkränze trug man bei Gastmälern (Horat. Od. 1, 4, 9; 1, 38, 5. 7) und besonders bei Hochzeiten, da die Myrte der Aphrodite heilig und Symbol ehelicher Liebe war (Virg. Ecl. 7, 62; Aen. 6, 443; Pausan. 6, 24, 5). Trefflich eignete sich der Name Hadassa=Myrte als Eigenname eines lieblichen Mädchens; Esther fürte bekanntlich ursprünglich diesen Namen, Est. 2, 8. S. noch Plin. H. N. 18, 85; Athen. II, p. 43 sqq.; XIV, p. 651 sqq.; XV, p. 675 sqq. und vgl. Celsius, Hierobotan. II, 17 sqq.; Winers RWB.; Teuffel in Pauly's Real=Encykl. V, S. 305; Oken's Naturgesch. III, S. 1941; Riehm's Handwörterb. S. 1046 f.

Rüetschi.

Mysterien, s. Geistliche Dramen Bd. V, S. 20.

Mystik, s. Theologie, mystische.

N.

Naassener, s. Gnosis Bd. V, S. 244.

Nabatäer, s. Arabien Bd. I, S. 594 und 598, und Edom Bd. IV, S. 42.

Nachtwache, s. Tag bei den Hebräern.

Nahor, נָחוֹר, was Philo opp. I, p. 525 sq. ed. Mang. et quaest. in Gen. IV, § 93, p. 319 ed. Aucher abenteuerlich genug durch φωτὸς ἀνάπαυσις deutet, als käme es von נוח und אוֹר, wogegen Hitzig (Comment. z. Daniel S. 61) das armenische nachord = „Vorfar“ vergleicht, ist ein in der israelitischen Urgeschichte doppelt vorkommender Eigenname, nämlich teils als Name des Großvaters Abrahams (N. ist dargestellt als Son Serugs, Enkel Ebers, Vater Therachs Genes. 11, 22. 24; Luk. 3, 34; unter ihm zieht der Stamm der Hebräer nach Ur Cas=

*) Virg. Georg. 2, 11. 2; 4, 124: amantes litora myrti — man deutete danach Sachar. 1, 8 ff. das Wort מְצֻלָּה = „Tiefe“ (Vulg., Rosenmüll.) oder „Schatten“ (LXX; Syr.), allein es bezeichnet vielmehr das „Zelt“ Gottes im Himmel, bei welchem Myrten stehen nach Analogie der Ölbäume vor dem irdischen Tempel, vgl. 2 Makk. 14, 4 mit Ps. 52, 10; 92, 14 f. (Hitzig), wenn nicht gar הֲדַסִּים hier nicht „Myrten“, sondern „Berge, Höhen“ bedeutet, s. 6, 1 (Ewald). Wenn Jes. 41, 19; 55, 13 Myrten in der Wüste wachsen sollen, so ist damit eine göttliche Verwandlung der Steppe in bewässertes Land, in einen Garten bezeichnet.

dim), teils als Name eines Bruders Abrahams, Gen. 11, 26; Jos. 14, 2, hiemit Enkel des Vorigen. Dieser jüngere Nahor, an dessen geschichtlicher Persönlichkeit zu zweifeln kein Grund vorliegt, sodass man den Namen, wie es mit anderen in jener Reihe, z. B. Serug, offenbar der Fall ist, als geographische Bezeichnung des Stammaufenthaltes fassen müsste, wird durch seine Gattin und Nichte Milca, Gen. 11, 29, Vater von acht Sönen, 22, 20 ff., worunter Bethuel, Vater der Rebecca, 22, 23, 24, 15 ff., und durch sein Kebsweib Reuma von vier anderen Sönen, 22, 24, sodass uns auch hier in der aramäischen Linie des hebräischen Stammes, deren Begründer eben Nahor ist, die Teilung in zwölf Stämme begegnet, wie bei Ismael und Jakob, vergl. Movers, Phönik., II, 1, S. 481 ff., 486, Not. 19. Bei Abrahams Auswanderung blieb N. in Haran, dem Carrä der Klassiker, welches daher „Stadt Nahors" heißt, Gen. 24, 10, und eben damit im Heidentume zurück, 27, 43; 31, 53. Doch unterhielt die Familie Abrahams mit jener in Mesopotamien angesiedelten, verwandten Linie Nahors durch Heiraten (Rebecca, Lea und Rahel) einige Verbindung. Später breiteten sich Nahoriten auch diesseits des Euphrat aus, wie aus mehreren Namen der Söne Nahors, z. B. Uz, Bus, Maacha, und aus der Grenzbestimmung Gen. 31, 52 mit Sicherheit zu erkennen ist, vergl. Ewald, Geschichte Isr. I, S. 365, erste Ausgabe; von Lengerke, Canaan, I, S. 216 ff.; Winers RWB. und Bunsen, Aeg. u. s. w. Bd. IV, S. 447 ff.; V, S. 308. **Rüetschi.**

Nahum, Prophet. 1. Der Name נַחוּם (griech. *Ναούμ*, vgl. Luk. 3, 25, lat. Nahum oder Naum, vgl. 4 Esr. 1, 40) ist von נָחַם gebildet, wie רַחוּם von רָחַם, und bedeutet „der Tröstliche, Trostreiche", worin Beides liegt, sowol dass der so genannte selbst des Trostes voll, als auch dass er für andere ein Tröster ist. Mit dieser Bedeutung des Namens stimmt der für Israel trostvolle Inhalt der Weissagung zusammen, sofern sie die Verheißung enthält, dass Jahve an dem damaligen Hauptfeind Israels, an Assur, die Strafe vollziehen werde. 2. Nahum wird 1, 1 genannt הָאֶלְקֹשִׁי: der Elkoschith; LXX. Vulg.: *Ἐλκεσαῖος*, Elcesaeus. Hieronymus sagt zu Nah. 1, 1, dass Helcesei ein Dörfchen in Galiläa sei, das ihm selbst ein Fürer (circumducens) gezeigt habe. Vielleicht war dieses das heutige El-Kauzeh bei Rama in Naphtali. Knobel und Hitzig (in der 1. Aufl. seines Comm.) suchten Elkosch in dem im Alten Testament nicht erwänten Kapernaum, das man als כְּפַר נַחוּם, Dorf Nahums, deuten zu dürfen meint. Allein dieser Kombination fehlt es an jeder historischen Grundlage; und da die Meinung der heutigen Morgenländer, welche als den Geburtsort des Propheten den Ort Alkusch (القوش) in Assyrien, unweit von Mosul ansehen, sich auf eine erst im 16. Jarh. auftretende Überlieferung stützt, so bleiben wir bei obiger Angabe des Hieronymus (vgl. Cyrill. Alex. ad Nah. 1, 1), aus welcher soviel mit Bestimmtheit hervorgeht, dass es einen Ort Elkosch in Palästina, und zwar in Galiläa, gegeben hat. Ob sich eine Spur dieses Namens in der Sekte der Elkesaiten erhalten hat (vgl. Delitzsch in Rudelb. und Guer.'s Zeitschr. 1843, I, S. 43), lassen wir dahingestellt. Was die inneren Gründe betrifft, aus welchen hervorgehen soll, dass Nahum in Assyrien geschrieben, so sind sie sehr subjektiver Natur. Nur beiläufig, sagt Ewald, blicke er auf Juda hin; keine Spur verrate, dass er in Juda geschrieben, vielmehr folge aus der Fassung der Worte 3, 1, dass er sehr weit von Jerusalem und Juda geredet. Schon die allgemeine Farbe des Buches beurkunde den Augenzeugen. Allein, was letztere Behauptung betrifft, so ist die Bekanntschaft mit assyrischen Dingen, die uns in dem Buch entgegentritt, nicht größer, als sie von den assyrischen Invasionen her jeder Bewoner Palästinas haben konnte. Denn die Ortskenntnis, welche 2, 7 vorauszusetzen scheint, ist, wie Hitzig mit Recht behauptet, keine genauere, als man sie von der berühmten Stadt wol in ganz Vorderasien hatte. Die Lebendigkeit der Schilderung aber geht durch das ganze Buch. Kap. 1, 2—16 ist nicht weniger lebendig, als Kap. 2, und doch wird niemand daraus schließen wollen, dass Nahum das

alles mit leiblichen Augen gesehen habe, was er uns 1, 2 ff. in so großartigem Bilde vor Augen stellt. Dass keine Spur Nahums Anwesenheit in Juda verrate, wird von Anderen bestritten, wie von Maurer und Hitzig, der auf 1, 4 hinweist, von Umbreit, auf den die Worte 1, 13—2, 3 gerade den entgegengesetzten Eindruck, wie auf Ewald, machen. So kurz auch der Blick auf Juda ist, so nimmt er doch, da die Weissagung gegen Ninive doch nur für Juda bestimmt, also Mittel zum Zweck ist, eine sehr bedeutsame, centrale Stellung im Ganzen des Buches ein Was endlich die assyrischen Wörter anlangt, welche das Wonen des Propheten in der Nähe Ninives beweisen sollen, so kann Ewald nur drei namhaft machen, nämlich הֻצַּב 2, 8, מִנְּזָר 3, 17 und טִפְסָר ebendas. Allein dass das erste dieser Wörter die Person der assyrischen Königin oder sogar den Namen derselben bezeichnen soll, ist entschieden unrichtig. Man hat one alle Frage הֻצַּב als Hophal von נָצַב zu fassen und zu übersetzen: „Es ist beschlossen, sie (Ninive) wird gefangen, weggefürt". Anders verhält es sich mit den beiden anderen Wörtern. Die assyrische Herkunft des Worts מִנְּזָר ist warscheinlich, die von טִפְסָר gewiss. Letzteres Wort geht auf ein assyrisches dupsar zurück und bedeutet (vgl. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, S. 148) den Tafelschreiber. Aber weit entfernt, dass die Kenntnis eines solchen Wortes einen assyrischen Aufenthalt des Propheten voraussetzt, erklärt sie sich vielmehr umgekehrt vollkommen aus dem Aufenthalt der Assyrer in Palästina, wie ja auch Jeremia 51, 27 das Wort טִפְסָר gebraucht, one dass es noch jemand eingefallen wäre, wegen dieses und mancher anderer aus den östlichen Sprachen entnommener Wörter an einen Aufenthalt dieses Propheten in jenen Ländern zu denken. Wir können sonach keinen von den Gründen, welche man beigebracht hat, um zu beweisen, dass Nahum in Assyrien geschrieben, für überzeugend ansehen. 3. Was die Frage nach der Abfassungszeit des Buches betrifft, so halten die Meisten dafür, Nahum habe zu Hiskias Zeit geweissagt, doch mit dem Unterschied, dass ihn die Einen vor Sanheribs Niederlage vor Jerusalem auftreten, ja dieselbe vorhersagen lassen, die Anderen in jener Niederlage gerade die Veranlassung zu dieser prophetischen Äußerung sehen. Andere machen Nahum zu einem Zeitgenossen Manasse's, Ewald weist ihn der Zeit Josias zu, da er annimmt, der Prophet habe den Angriff des Phraortes auf Assyrien vor Augen; noch etwas später setzt ihn Hitzig an; Coccejus geht bis auf Jojakim, bis auf Zedekia Clemens von Alexandrien herab (Strom. 1, 392). Bochart (Phaleg. S. 6) will Nahum sogar nach Jeremia und Ezechiel ansetzen. Dieses ‚endlose Hin- und Herraten' der Ausleger legt allerdings den Schluss nahe, dass der Text für die Bestimmung der Abfassungszeit keine sichere Handhabe biete. Man meint freilich, die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem (2 Kg. 19, 35 f.) müsse dem Propheten noch in frischem Andenken gewesen sein. Allein dies lässt sich aus Stellen, wie 1, 9. 11. 12; 2, 14 ebensowenig mit Sicherheit nachweisen, als in 1, 14 eine Hindeutung auf die Ermordung Sanheribs im Tempel des Nisroch finden, wonach also die zuversichtlich ausgesprochene Behauptung E. Nägelsbachs, dass die Abfassung unseres Buches stattgefunden haben müsse nach jener Niederlage und vor der Ermordung Sanheribs, auf schwachen Füßen steht. Den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet die Stelle 3, 8 ff., wo Ninive zugerufen wird: ‚Bist du besser, als No-Amon, am Nilstrom gelegen, Wasser rings um sie her, die da eine Veste des Meeres, deren Mauer der Strom? Äthiopier in Menge und Ägypter one Zal, Put und die Lybier waren dein Beistand. Auch sie wanderte fort, zog in die Gefangenschaft' u. s. f. Es ist hier ein historisches Faktum angezogen, das nach Schrader (s. die Keilinschr. u. d. A. T. zu Nah. 3, 8 ff.) durch die assyrischen Inschriften festgestellt ist. Dieselben berichten von der Zerstörung No-Amons d. i. Thebens in ganz ausdrücklicher Weise. Danach war es Assurbanipal, der Son und Nachfolger Asarhaddons, welcher in seinem zweiten gegen Urdamani, den Nachfolger Tirhakas gerichteten ägyptischen Feldzug Theben jenes Schicksal bereitete. Da nun von einer sonstigen früheren oder späteren Zerstörung Thebens nichts bekannt ist, so

kann kein Zweifel darüber obwalten, daſs Nahum dem Assyrer das gleiche Schicksal androht, das dieser selber jener ägyptischen Hauptstadt bereitet hat. Auch die Zeit dieses Ereignisses läſst sich nach Schrader genau bestimmen, soferne aus den assyrischen Annalen festgestellt werden kann, daſs der assyrische Feldzug gegen Ägypten bald nach Tirhakas Tod stattgefunden. Da nun Tirhaka 664 v. Chr. gestorben ist, jener zweite ägyptische Feldzug vielleicht schon im Jare darauf stattgehabt hat, die Zerstörung No-Amons aber noch in der frischen Erinnerung des Propheten war, so ist etwa das J. 660 der Zeitpunkt, in welchem Nahum sein prophetisches Wort gegen Ninive geredet. Wir hätten dasselbe sonach der Regierungszeit Manasses zuzuweisen. Bei diesem Resultat wird es sein Verbleiben haben müssen, so lange es nicht gelingt, eine frühere Zerstörung Thebens geschichtlich nachzuweisen. Daſs eine solche schon durch Sargon zu Hiskias Zeit erfolgt sei, wie man behauptet hat, läſst sich nicht erhärten (vgl. Delitzsch, der Prophet Jesaja, 3. A., S. 240). 4. Das Buch des Propheten bildet ein wolgeordnetes Ganze. Die Kapiteleinteilung entspricht den drei Hauptwendungen der Rede. Das erste Kapitel enthält Einleitung und Thema der Weissagung, das zweite die Schilderung des Gerichtsvollzugs an Ninive, das dritte zeigt, wie der Untergang Ninives durch seine Sünden herbeigefürt wird. Die Echtheit des Buches ist anerkannt. In Bezug auf die Integrität ist nur der erste Teil der Überschrift (מַשָּׂא נִינְוֵה) von Eichhorn, Bertholdt, Ewald u. a. als echt bezweifelt worden. Gewiſs one genügenden Grund. Denn, wie Hävernick richtig sagt, wie kann es unpassend gefunden werden, daſs die erste Hälfte der Überschrift den Gegenstand, die zweite den Verfasser des Buches angibt. Der Stil Nahums ist ausgezeichnet durch poetische Erhabenheit, sowie durch klassische Reinheit der Sprache. Ex omnibus minoribus prophetis — sagt treffend Lowth (de s. poës. Hebr. p. 216 sqq.) — nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audacem spiritum Nahumi. Adde quod ejus vaticinium integrum ac justum est poema. Exordium magnificum est et plane augustum; apparatus ad excidium Ninivae ejusque excidii descriptio et amplificatio ardentissimis coloribus exprimitur et admirabilem habet evidentiam et pondus. Einige Eigentümlichkeiten der Sprache Nahums sind vielleicht auf Rechnung seiner galiläischen Abstammung zu setzen, wie die Aramaismen נָהַג suspiravit (2, 8), דֹּהֵר currens (3, 2; außerdem noch im Deboralied Richt. 5, 22), פְּלָדוֹת (2, 4). Über die eigentümlichen Suffixformen גִּבּוֹרֵיהוּ 2, 4 und מַלְאָכֵכֵה 2, 14 vgl. Stade, Lehrb. der hebr. Sprache, S. 20, Anm. 1 und 213. In letzterer Form liegt sicher ein Schreibfehler vor.

Litteratur: Luther, Auslegung des Propheten Nahum, 1555; Chyträus, Expl. proph. Nah., Viteb. 1565; Gesner, Paraphr. et expos. in Nah., Viteb. 1604; Hafenreffer, Comm. in Nah. et Hab., Stuttg. 1663; Abarbanel, Rabbin. in Nah. comm. a J. D. Sprechero, Helmst. 1703; A. Wild, Meditt. sacrae in proph. Nah., Francof. 1712; Kalinsky, Vaticc. Chabacuci et Nachumi, Breslau 1748; H. A. Grimm, Nahum, neu übers. mit erklärenden Anmerkungen, Düsseldorf 1790; C. Ph. Conz in Stäudlin's Beiträgen, I, 169; E. J. Greve, Vaticc. Nah. et Hab., Amstelod. 1793; J. Bodin, Nah. latine versus et notis philoll. illustr., Ups. 1806; E. Kreen, Nah. vatic. philol. et crit. expos., Hardervici 1808; Frähn, Curr. exegetico-critt. in Nah. proph. spec., Rostoch. 1806. Übersetzungen mit Erklärung von Mos. Neumann, Breslau 1808; H. Middeldorpf, Hamb. 1808; Justi, Leipzig 1820 und in seinen Blumen althebr. Dichtkunst, II, S. 577; Hölemann, Nah. orac. verss. germ. ὁμοιοτελεύτοις et scholl. illustr., Lips. 1842; O. Strauß, Nah. de Nino vatic. explan. ex Assyr. monumm. illustr., Berol. 1853; C. A. Blomquist, Ups. 1853; F. Gihl, Ups. 1860; M. Breiteneicher, München 1861; C. Nägelsbach in der 1. Aufl. der Realencykl.; L. Reinke, Kritik der alten Verss. des Nahum, Münster 1867. Vgl. ferner Knobels Proph. II, 207; Preiswerks Morgenland, V, 97; L. Engström, Destructio Nini, Lond. 1760, und die Litteraturverzeichnisse bei Reuß (Geschichte d. hl. Schriften Alten Testaments, 1, S. 369. 371), Rosenmüller, Strauß u. a. **Volck.**

Name, biblische Bedeutung desselben. Da alle Namengebung den Zweck hat, einen Gegenstand in seinem Unterschiede von anderen für die Erkenntnis zu fixiren, so sind die Namen ursprünglich nicht willkürliche Wortzeichen, sondern bestimmt durch die Eigentümlichkeit des zu bezeichnenden Gegenstandes, Ausdruck des Eindrucks, welchen derselbe durch die Art und Weise, wie er sich darstellt, unmittelbar erweckt, oder Ausdruck der besonderen Bedeutung, welche er in irgend einer Beziehung für den Benennenden gewonnen hat. So will augenscheinlich die erste Namengebung, von der die heilige Schrift berichtet (1 Mos. 2, 20), verstanden sein; als Bezeichnung der Tiere nach den an ihnen sich kundgebenden Eigentümlichkeiten bringt sie dem Menschen den Unterschied tierischer und menschlicher Natur (daß er in den Tieren nicht „eine ihm entsprechende Hilfe“ findet) zum Bewußtsein und fixirt diese Erkenntnis. Ebenso pflegt die Benennung von Lokalitäten bestimmt zu sein teils durch die natürliche Beschaffenheit derselben (z. B. Rama, Mizpa, Jericho u. dgl.), teils durch die besondere geschichtliche Bedeutung, welche sie infolge eines an ihnen haftenden Ereignisses erlangt haben, in welchem letzteren Falle der Name zugleich dazu dient, die Erinnerung an das Ereignis zu befestigen (vgl. 1 Mos. 11, 9; 22, 14; 26, 20 f.; 28, 19; 32, 3. 31; 2 Mos. 17, 7; 4 Mos. 11, 34; 21, 3; Jos. 7, 26 u. s. w.). Nicht anders verhält es sich ursprünglich mit den Personennamen. Dieselben fixiren irgend eine hervorstechende Eigentümlichkeit, die an einem Menschen erscheint, etwas Charakteristisches, welches sich an ihm begeben hat, ein denkwürdiges Ereignis, das mit seiner Geburt sich verknüpft u. dgl. (s. z. B. 1 Mos. 25, 25. 26. 30; Kap. 29. 30; 1 Sam. 4, 21; 1 Chron. 4, 9), oder sie dienen dazu, die spezifische Bedeutung, welche der ganzen Person zukommt, auszuprägen (vgl. z. B. 1 Mos. 3, 20; 4. 25). Die Anerkennung, daß der Name nicht bloß äußerlich an der Person haften soll, macht sich auch noch geltend, nachdem die Namen mehr oder weniger konventionell geworden sind. Es bleibt die Neigung, das nomen als omen zu behandeln (in diesem Sinn erfolgt z. B. die Namensänderung 1 Mos. 35, 18), Beziehungen der Übereinstimmung oder des Kontrastes zwischen dem Namen und der Beschaffenheit oder den Erlebnissen der Person aufzusuchen (vgl. z. B. 1 Sam. 25, 25; Ruth 1, 20 und die Bemerkungen von Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. II, 271). Das Verwachsensein des Namens und der Person, und eben damit die Bedeutsamkeit der Namen, wird aber besonders bewart auf dem Gebiete der Offenbarungsgeschichte. Im Geiste jener Warhaftigkeit, die den Widerspruch zwischen Namen und Sein getilgt und Jedem den rechten Namen gegeben wissen will (vgl. Jes. 5, 20; 32, 5; Offenb. 3, 1), erzeugt sich hier eine Reihe von Namen, die wirklich die persönliche Bedeutung und Lebensstellung ihrer Träger ausdrücken, und so selbst Offenbarungszeugnisse, bleibende Unterpfänder göttlicher Fürung und Verheißung werden. Diese bedeutsamen Namen sind teils solche, die den betreffenden Personen von Anfang an gegeben werden, so Noah 1 Mos. 5, 29, Ismael 16, 11, Isaak 21, 3; vgl. 17, 17—19; 18, 12—14 u. s. w., im N. T. der Name Jesus Matth. 1, 21, teils, und dies ist das Häufigere, Neubenennungen. Wie auch außerhalb des Offenbarungskreises, namentlich bei den morgenländischen Völkern (s. Rosenmüller, Altes und neues Morgenland, I, 63) die Sitte erscheint, den Eintritt in ein neues Verhältnis durch einen neuen Namen zu bezeichnen (vgl. 1 Mos. 41, 45; Dan. 1, 7; Esth. 2, 7) *), wobei in der Annahme des neuen Namens zugleich die Anerkennung der Oberherrlichkeit dessen lag, der ihn erteilt hatte (2 Kön. 23, 34; 24, 17): so wird an den Offenbarungsorganen die Bedeutung und neue Lebensstellung, die ihnen im göttlichen Reiche angewiesen ist, häufig durch einen Namenwechsel ausgeprägt. Hierher gehören die Namen Abraham 1 Mos. 17, 5; Sara 17, 15; Israel 32, 29 (zur Bezeichnung des geistlichen Charakters an die Stelle des den Naturcharakter bezeichnenden Jakob tretend); Josua 4 Mos. 13, 16; vgl. auch Jerubbaal Richt. 6, 32; im N. T. Kephas oder

*) Warscheinlich sind aus solcher Sitte des Namenswechsels auch gewisse Doppelnamen (wie Asarja und Usia) zu erklären; s. Thenius zu 2 Kön. 14, 21.

Petrus Joh. 1, 43; Matth. 16, 18, Boanerges Mark. 3, 17, Barnabas Apg. 4, 36, und so wollte warscheinlich auch Paulus durch Annahme dieses Namens seines Erstlings aus der römischen Heidenwelt (Apg. 13, 12) seinen neuen Beruf anzeigen (vgl. auch Glassii philol. s. IV, 3. observ. 14). Es ist übrigens merkwürdig, wie häufig auch bei solchen biblischen Namen, bei denen eine besondere Absicht der Benennung nicht angegeben ist, eine auffallende Übereinstimmung zwischen der Bedeutung des Namens und der Person hervortritt; z. B. Saul, David, Salomo (vgl. übrigens 1 Chron. 22, 9), Elia (1 Kön. 18, 36). Bekannt ist, welches Gewicht namentlich die Propheten auf die Namen legen. Nathan gibt Salomo den Namen Jedidja „um Jehovas willen“ 2 Sam. 12, 25; Hosea (Kap. 1) und Jesaja (7, 3; 8, 3) prägen in den Namen ihrer Kinder den Inhalt ihrer Weissagungen aus; Jesaja selbst getröstet sich (8, 18) der unterpfändlichen Bedeutung, welche in seinem eigenen Namen liegt. Auch in den Wortspielen, zu denen die Propheten Person- und Ortsnamen häufig benützten, ist mehr als ein bloßer Schmuck der Darstellung zu sehen. Man vergleiche, wie Micha 7, 18 f. auf die Bedeutung seines Namens anspielt (s. hierüber Caspari, Über Micha rc. S. 20 ff.); man erwäge Stellen wie Jes. 25, 10; Mich. 1, 10 ff.; Jer. 20, 3; 23, 6. (An der letztgenannten Stelle wird, da das Stück in Zedekias Zeit fällt, eine Anspielung auf den Namen dieses Königs in dem Sinne zu finden sein, dass der Prophet diesem Zerrbild des theokratischen Königtums den rechten Träger dieses Namens entgegenstellen will). — Aus der Verwachsenheit des Namens und der Person sind endlich auch gewisse biblische Redensarten zu erklären. Wenn Gott kraft persönlicher Qualifikation einen Mann erwält, so ruft er ihn mit Namen 2 Mos. 31, 2; Jes. 45, 3. 4. Wenn es heißt 2 Mos. 33, 12. 17, Jehova kenne den Mose mit Namen, so will das sagen, er habe sich zu Mose in ein spezifisch persönliches, nur dem Mose zukommendes, also an seinem Namen haftendes Verhältnis gesetzt. Hiernach ist auch der Sinn von Jes. 43, 1 deutlich: ich habe dich bei deinem Namen gerufen, mein bist du“ (vgl. 49, 1). Einen neuen Namen von Gott empfangen (Jes. 65, 15; vgl. 62, 2; Offenb. 2, 17; 3, 12) ist der Ausdruck für ein durch göttliche Gnadentat ganz neu begründetes persönliches Verhältnis. Endlich ist auch an den häufigen Gebrauch des נִקְרָא zur Bezeichnung realer Zustände zu erinnern (s. die Wörterbücher).

Die biblischen Personennamen verdienen aber auch noch in anderer Beziehung in Betracht gezogen zu werden. Wie überhaupt die Namen jedes Volkes ein wichtiges Denkmal des Volksgeistes und der Volkssitte sind, so legen sie auch in Israel bedeutsames Zeugnis ab für den eigentümlichen Beruf dieses Volkes. Bei keinem Volke des Altertums finden sich verhältnismäßig so viele Namen mit religiöser Beziehung. Die Sammlung bei Matth. Hiller im onomasticum sacrum, 1706, die übrigens der Sichtung bedarf, enthält über 100 Mannsnamen dieser Art, und wie sehr sie im Gebrauch überwogen, lehrt ein Blick auf längere Namenverzeichnisse, z. B. der Chronik *). Diese Namen, die in der ältesten Zeit meist mit אֵל, seltener mit שַׁדַּי und mit צוּר (z. B. Zurischaddai = deß Hort der Allmächtige ist, Pedahzur = den der Hort erlöst; vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache, 8. Aufl., S. 667 ff.), später, besonders seit Davids Zeit, vorzugsweise mit יהוה zusammengesetzt erscheinen, enthalten Aussagen über Eigenschaften Gottes, über sein Verhältnis zu dem auserwälten Volke, über sein allmächtiges, gerechtes und gnädiges Walten u. dergl.; sie sprechen ferner Dank, Hoffnung, Flehen zu Gott aus. Selbst förmliche Gebetsrufe erscheinen in einzelnen Namen, z. B. Eljoënai (1 Chron. 3, 24; 4, 36; 7, 8) = zu Jehova sind

---

*) Viel geringer ist die Zal derartiger Frauennamen, verglichen mit denen profaner Beziehungen, namentlich solchen, die von anmutigen Tieren, Gewächsen u. s. w. hergenommen sind. Dass unter den Mannsnamen nächst denen religiöser Bedeutung verhältnismäßig viele aus dem Tierreich genommen erscheinen (s. Simonis onomast. V. T. p. 393 sq.), erklärt sich aus dem früheren Nomadenleben des Volkes.

meine Augen (gerichtet), Hodawjahu (1 Chron. 3, 24; 5, 24) = danket Jehova. Besonders merkwürdig ist der Frauenname Hazlelponi (1 Chron. 4, 3) = gib Schatten, der du zu mir dein Angesicht wendest. Die Bedeutung dieser Namen blieb meistens durchsichtig, wenn auch mitunter eine starke Abschleifung, namentlich des יהוה eintrat. (S. über den letzteren Punkt die Erörterungen von Caspari a. a. O. S. 8 ff.). Häufig war gewiss die Erteilung solcher religiösen Namen bloße Gewonheitssache; hat doch selbst ein Ahab seinen mit der Isebel erzeugten Sönen die mit יהוה zusammengesetzten Namen Ahasja und Joram gegeben. Aber ebenso fest steht, dass in vielen Fällen die Wal des Namens (die oft von der Mutter ausgegangen zu sein scheint, 1 Mos. 29, 32 ff. Kap. 30; 1 Sam. 1, 20; 4, 21) ein religiöser Bekenntnisakt von Seiten der Eltern war. Die religiöse Bedeutung der Namen wurde noch dadurch gehoben, dass dieselbe bei den Knaben mit der Beschneidung zusammenfiel, was allerdings ausdrücklich erst Luk. 1, 59; 2, 21, erwänt wird, aber bereits aus dem Zusammenhang der Erzälung in 1 Mos. 17 und 21, 3 f. erschlossen werden kann. Hierdurch wurde angedeutet, dass der Name Ausdruck der wesentlichen Lebensstellung des Menschen, nämlich seiner Stellung im göttlichen Bunde sein solle, unter welchen Gesichtspunkt auch die später gewönlich gewordene Annahme neuer Namen von Seiten jüdischer Proselyten zu stellen ist. Bei Mädchen soll die Namengebung bei der Entwönung erfolgt sein. — Endlich kommt noch die Bedeutung der Namen für den Zusammenhang der Familien und Geschlechter in Betracht. Weil der Name mit der Person verwachsen ist, ist die Fortsetzung des Lebens in den Nachkommen auch ein Fortsetzen des Namens, und so wird „nach dem Namen eines genannt werden“ Bezeichnung der Erbberechtigung (vgl. 1 Mos. 48, 16; 5 Mos. 25, 6. 7). Die Bewarung dieses Familienzusammenhanges beruht auf dem Mannsstamme. Dies wird auch äußerlich angedeutet durch Beifügung „Son des“ — (noch im N. T. Matth. 16, 17), eine Bezeichnung, deren Fehlen häufig auf niedrige oder fremde Abstammung hinzuweisen scheint; vgl. Jes. 22, 15 die Erwänung des Sebna one Nennung des Vaters mit der des Eljakim, des Sones Hilkias in V. 20. Für das Patronymicum trat dann in solchem Falle häufig die Beibenennung nach dem Geburtsort ein. (Vgl. hierüber die Bemerkungen von Caspari a. a. O. S. 45) *). Nicht selten scheinen patronyme Benennungen zu Hauptnamen geworden zu sein, und dies nicht erst in späterer Zeit (wie Bartholomäus, Bartimäus, Barabbas, Barjesus u. s. w.), sondern schon 1 Kön. 4, 7 ff ist die auffallende Erscheinung, dass fünf der dort aufgefürten Beamten nur nach dem Namen ihrer Väter genannt werden, warscheinlich mit Thenius daraus zu erklären, dass sie den väterlichen Namen mit Vorsetzung des בן selbst als Eigennamen fürten. — Über die mit Abi und Achi — (Vater und Bruder) zusammengesetzten Namen s. Ewald a. a. O., wo auch der Unterschied derselben von der Kunje, dem Zunamen der Araber, nachgewiesen ist. — Natürlich ist, dass man in den Familien gewisse Namen vorzugsweise fortzupflanzen liebte (vgl. Luk. 1, 61), zumal wenn an denselben eine besondere Bedeutung haftete. (Vgl. das über den levitischen Namen Elkana in Bd. VIII, S. 623 Bemerkte.) Benennung nach dem Vater erscheint Tob. 1, 9 (vgl. Luk. 1, 59), nach dem Großvater 2 Sam. 8, 17 (vgl. 1 Sam. 30, 7), nach dem Oheim 1 Chron. 23, 23 (vgl. V. 21). Doch läſst sich durch das ganze A. T. herab bis in die nachexilische Zeit die Erzeugung neuer Namen verfolgen, was beweist, dass in dem Volke der Sinn für die Appellativbedeutung der Namen fortwärend lebendig war. Als dieser Bildungstrieb schwächer wurde, griff man nach den älteren Eigennamen, ja, wie Ewald bemerkt, es wurden nun mit Vorliebe gerade solche Namen aufgefrischt, die in ältester Zeit gewönlich, aber dann lange zurückgetreten waren, wie Jakob, Joseph, Simeon, Maria u. s. w. Daneben erscheinen in der späteren Zeit aramäische Namen, wie Martha, Tabitha, Kaiphas u. s. w., seit der macedonischen Periode zalreiche griechische, später rö-

*) Umgekehrt freilich konnte auch in der bloßen Benennung nach dem Vater, wenn dieser geringen Standes war, etwas Verächtliches liegen; so z. B. Jes. 7, 4; 1 Sam. 22, 8 u. a.

mische Namen, wie Alexander, Andreas, Andronikus, Antipater, Aquila, Markus und viele andere; wurden doch selbst Namen, die an heidnische Götter erinnerten, nicht verschmäht, wie Apollonius, Bacchides, Demetrius, Epaphroditus u. a. Solche aus fremden Sprachen herübergenommene Namen liebte die Volkssprache abzukürzen, wie Antipas, Epaphras u. s. w. (s. Winer, Neutest. Gramm., 7. Aufl., S. 97). Hebräische Namen wurden vielfach in der Form gräcisirt, so Lazarus aus Eleasar, Matthäus aus Amitthai, Ananias aus Chananja, Alkimus aus Eljakim, Jason aus Jeschua (vgl. Jos. Arch. XII, 5, 1), Hyrkanus aus יַרְקִין (d. h. Flavius). Manche griechische Namen konnten auch als Übersetzung der hebräischen gelten, wie Dositheus oder Theodotus = נְתַנְאֵל oder אֶלְנָתָן, Nikolaus = בִּלְעָם. Viele Juden verbanden mit dem hebräischen Namen einen griechischen oder römischen Zunamen, so Kol. 4, 11 Jesus mit dem Zunamen Justus, Apg. 12, 12 Johannes mit dem Zunamen Markus. S. Simonis onomasticon Novi Test. et libr. apocr. 1762.

[Zur Kunde der hebräischen Personennamen verweisen wir besonders auf H. Ewald, Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache, 8. Aufl., S. 667 ff., und auf Friedr. Böttcher, Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache (1866) I, S. 314 f. Einen Versuch, die biblischen Personennamen für die israelitische Religionsgeschichte zu verwerten, hat Eb. Nestle gemacht: Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (gekrönte Preisschrift der Teyler'schen Gesellschaft), Harlem 1876. Vgl. auch die Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm (G. Baur) s. v. Name.]

Ein besonders wichtiger biblischer Begriff ist der Name Gottes und Christi. Daſs alle Benennung ursprünglich ein sich Kundgeben des zu Benennenden voraussetzt, dagegen das der Erkenntnis sich verschließende als solches ein *ἀκατονόμαστον* ist, gilt auch in Beziehung auf Gott. Von falschen Göttern kann der Mensch Namen erdichten, aber der ware Gott kann von dem Menschen eben nur benannt werden, sofern er dem Menschen sich offenbart, sein Wesen ihm erschließt. Der Name Gottes ist zuerst nomen editum und dann erst nomen inditum. Darum wird אֱלֹהִים, das nach seiner ursprünglichen Bedeutung die Gottheit im allgemeinen abgesehen von ihrer geschichtlichen Selbstbezeugung bezeichnet (s. Bd. VI, S. 505) im A. T. nicht eigentlich als Gottesname betrachtet. (Der Ausdruck שֵׁם אֱלֹהִים kommt nur Ps. 69, 31 (vgl. 48, 11) vor, wo sich aber der Ausdruck aus dem eigentümlichen prägnanten Gebrauche des אֱלֹהִים in den elohistischen Psalmen erklärt). — Gott nun nennt sich dem Menschen nicht nach dem Inbegriff seiner Vollkommenheiten (wie man öfters den göttlichen Namen definirt hat), sondern nach dem Verhältnis, in das er sich zum Menschen gesetzt hat, nach den Eigenschaften, in denen er in der Gemeinschaft, die er mit dem Menschen eingeht, erkannt, bekannt und angerufen sein will, kurz nicht nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er für den Menschen ist, weshalb jede Form der göttlichen Selbstdarstellung in der Welt in einem entsprechenden Gottesnamen sich ausprägt. Der Gott, der die verlassene Hagar erfaren läßt, daſs seinem allsehenden Auge kein Hilfloser entgeht, gewinnt sofort den Namen Gott des Schauens 1 Mos. 16, 13 (nach der allein richtigen Auffassung dieser Stelle, s. Delitzsch z. ders.). Das Charakteristische der patriarchalischen Offenbarungsstufe prägt sich aus in dem Gottesnamen El schaddai 1 Mos. 17, 1, der dort der Änderung des Namens Abram in Abraham entspricht, indem Schaddai zunächst mit Rücksicht darauf, daſs dem kinderlosen Abraham reiche Nachkommenschaft geschenkt werden soll, Gott als denjenigen bezeichnet, der die Natur durch seine Machttaten seinem Offenbarungszwecke unterwirft. Über die Bedeutung des Jehovanamens 2 Mos. 3, 15; 6, 3 ff. s. den Art. „Jehova“ Bd. VI, S. 501. Da nach dem ersten Bundesbruch Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Langmut sich offenbart, entspricht dem wider eine Kundgebung der entsprechenden Namen 2 Mos. 34, 6. Desgleichen dient es der Fixirung des Offenbarungsverhältnisses, daſs Gott als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs 2 Mos. 3, 6, und auf der

Stufe des neuen Bundes, nachdem der eingeborene Son den Namen Gottes den Menschen geoffenbart (Joh. 17, 6), als Vater unseres Herrn Jesu Christi, oder um das nun vollendete Heilsverhältnis allseitig auszudrücken, mit dem Namen des Vaters, des Sones und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19) benannt sein will. — Hiermit ist aber der biblische Begriff des Namens Gottes noch nicht erschöpft. Dieser ist nämlich nicht bloß der Titel, den Gott gemäß dem Verhältnis, in das er zu den Menschen getreten ist, fürt, sondern der Ausdruck „Name Gottes“ bezeichnet zugleich das ganze Walten Gottes, durch das er sich in dem von ihm eingegangenen Verhältnis persönlich gegenwärtig bezeugt, die ganze göttliche Selbstdarstellung oder die ganze dem Menschen zugekehrte Offenbarungsseite des göttlichen Wesens. Man verstehe wol; nicht überall, wo göttliche Machtwirkung in der Welt ist, ist darum schon göttlicher Name, sondern überall, wo der Offenbarungsgott als solcher wirkend sich zu erkennen und daher zu bekennen und anzurufen gibt. Otto (dekalogische Untersuchungen S. 81) bemerkt ganz richtig, dass der Name Gottes nicht die ideale Existenz Gottes im Bewusstsein des geschaffenen Geistes, sondern eine von jeder Subjektivität unabhängige, objektive Existenz ist; aber diese dem Menschen objektive, innenweltliche Gottesmacht ist doch Name Gottes nur, sofern sie dem Menschen sich zu nennen gibt, offenbarungsmäßig an ihn kommt, sofern also der Mensch von ihr wissen kann; ob der Mensch von ihr wissen will, ist eine andere Frage, da der Mensch den Namen Gottes, die sich ihm bezeugende Gottesmacht, verleugnen und entheiligen kann. Der Israelit nun, der den ihm geoffenbarten Gott als Schöpfer und Herrn des Universums erkennt, schaut dessen persönliches Walten, die Kundgebung seiner Gottesmacht und Herrlichkeit auch im ganzen Naturlauf, weshalb der Psalmist (8, 2) ausruft: „wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!“ Doch gehört natürlich der göttliche Name vorzugsweise der Sphäre des göttlichen Reiches an und bezeichnet hier jede an irgend einer Lokalität oder Institution, an irgend einem geschichtlichen Ereignis, sowie auch an dem von Gott gesandten Worte haftende Offenbarkeit Gottes; sein Name ist hier überall, wo er in die irdische Sphäre so eingeht und eingreift, den Menschen so sich darstellt, dass er als gegenwärtig erkannt, bekannt und angerufen werden kann. Von dem Mal'ach, in welchem das göttliche Angesicht (2 Mos. 33, 14) das Volk leitet, der also Träger der persönlichen Gnadengegenwart Gottes unter dem Volke ist, wird gesagt, der göttliche Name sei in seinem Inneren (23, 21); die Einwonung der göttlichen Herrlichkeit im Heiligtum oder die göttliche Schechina (2 Mos. 40, 34; 3 Mos. 9, 23; 1 Kön. 8, 11), vermöge welcher Gott an diesem Orte in besonderer Weise persönlich gegenwärtig ist, diese seine Gegenwart dort zu erfaren gibt und darum dort angerufen sein will, ist ein Wonen seines Namens an dieser Stätte (5 Mos. 12, 5. 11; 14, 23 f.; 1 Kön. 8, 29; vgl. Jer. 3, 17), daher der Dienst daselbst ein שֵׁרֵת בְּשֵׁם יי (5 Mos. 18, 5. 7). Wenn man, wie selbst von Winer (im hebr. Lexik.) geschieht, die Ausdrücke, dass Gott seinen Namen an einen Ort setzt oder daselbst wonen lässt, bloß durch locum eligere, ubi sacris solemnibus colatur erklärt, so wird die Folge, die an die Einwonung des göttlichen Namens sich knüpft, mit dieser selbst verwechselt. Hiernach ist ferner deutlich, wie das „Dein Name ist über uns genannt“, Jer. 14, 9, nur weitere Explikation ist des Wortes: „Du bist in unserer Mitte“, und wie 5 Mos. 28, 10 das, dass nach V. 9 Gott sich Israel zum heiligen, in seiner Offenbarungsgemeinschaft stehenden Volk aufrichtet, so ausgedrückt wird, der Name Jehovas werde über dem Volke genannt. In der Erlösung des Volkes und in der Bundesstiftung ist Gottes Name groß und herrlich Ps. 111, 9. (Man beachte auch die Wechselbegriffe in Jes. 43, 7). Israel wandelt im Namen seines Gottes in objektivem Sinne, sofern es die Kraftwirkung des in seiner Mitte sich kundgebenden Gottes zu erfaren bekommt (daher Sach. 10, 12 dem בִּשְׁמוֹ יִתְהַלָּכוּ vorausgeht וְגִבַּרְתִּים בַּיי), in subjektivem Sinn, sofern es demgemäß seinen Gott in Wort und Wandel bekennt, in der Erfüllung seines Gesetzes seinen Namen fürchtet, 5 Mos. 28, 58. Hiernach ist auch die häufig missverstandene Stelle Micha 4, 5 zu deuten; dass einst alle

Nationen zum Zion wallen müssen, um dorther das Gesetz zu empfangen, hat darin seinen Grund, dass Israel im Namen Jehovas wandelt, d. h. in der Gemeinschaft des unter ihm sich kundgebenden waren Gottes steht, wärend die anderen Völker (wenngleich auch sie unter der Macht des waren Gottes stehen, doch so lange sie dieselbe nicht als die Macht dieses Gottes erkennen) im Namen ihrer Götter, in der Zugehörigkeit zu denselben wandeln. Das Ziel des göttlichen Reiches ist, dass der Name des waren Gottes auch über die aus dem Gericht geretteten Reste der heidnischen Völker genannt wird Am. 9, 12 (vgl. Mal. 1, 11), d. h. dass sie, indem er in das königliche Verhältnis zu ihnen tritt, Sach. 14, 9, in seine Offenbarungsgemeinschaft eingefürt werden, infolge dessen denn sie ihrerseits Jehovas Namen bekennen und anrufen (Zeph. 3, 9). — Von den zalreichen Wendungen, in denen der Name Gottes sonst noch erscheint, mögen zur Erläuterung des Gesagten noch folgende hervorgehoben werden. Da Jesaja 30, 27 den Herrn im Gerichte nahen sieht, spricht er: „siehe, Jehovas Name kommt von ferne, brennend sein Zorn" 2c. Damit vergl. 26, 8: „auf dem Pfade deiner Gerichte harren wir, Jehova, dein; nach deinem Namen und deinem Gedächtnis steht der Seele Verlangen". Der Psalmist betet 54, 3: „hilf mir durch deinen Namen", und dem entspricht בִּגְבוּרָתְךָ (vgl. Jer. 10, 6), wie 1 Kön. 8, 42 dem großen Namen die starke Hand und der ausgereckte Arm entspricht. Daher kann gesagt werden Spr. 18, 10: „der Name Jehovas ist ein starker Turm, in ihn läuft der Gerechte und wird geschirmt"; vgl. Ps. 20, 2; 44, 6 („durch deinen Namen zertreten wir unsere Widersacher"); 124, 8 u. a. Wenn Gott durch Wundertaten seinem Volke seine mächtige Gegenwart zu erfaren gibt, so heißt dies: „dein Name ist nahe", Ps. 75, 2, wo Hengstenberg dem Ausdruck unrichtig eine subjektive Wendung geben will. Gott gibt Ehre seinem Namen, Ps. 115, 1, heiligt denselben u. dgl., wenn er sich durch die Erweisungen seiner Macht und Herrlichkeit als den waren Gott legitimirt; wo es dagegen den Schein gewinnen würde, als ob es mit der Macht und Herrlichkeit des Gottes Israels nichts sei, wie durch bleibende Verstoßung seines Volkes, wäre dies eine Entheiligung seines Namens im objektiven Sinn, Ezech. 20, 14. 22. Subjektiv wird der göttliche Name von den Menschen geheiligt, wenn sie der göttlichen Selbstbezeugung und Selbstdarstellung in der Welt die schuldige Anerkennung erweisen. Im objektiven und subjektiven Sinne bildet die Bitte, „geheiligt werde dein Name" die Voraussetzung für das „dein Reich komme" Matth. 6, 9 f. Entheiligt wird dagegen der göttliche Name von den Menschen, wenn sie die göttliche Selbstbezeugung und dasjenige, woran sie haftet, also das Realste, als ein Nichtiges und Kraftloses, das man ungestraft vernachlässigen dürfe, behandeln im Reden (2 Mos. 20, 7) oder im Tun (vgl. das תָּפַשׂ שֵׁם Spr. 30, 9). — Gott leitet die Frommen um seines Namens willen, Ps. 23, 3; 31, 4, er leistet Beistand um seines Namens willen Ps. 109, 21; 143, 11, er vergibt Schuld um seines Namens willen 25, 11, vgl. 103, 1 ff., sofern er mit dem, als was er sich dargestellt und kundgegeben hat, nicht in Widerspruch treten kann. Auch die verschiedenen Wendungen, in denen das „im Namen Gottes" noch vorkommt, erklären sich aus dem Bisherigen. In objektivem Sinne bezeichnet der Ausdruck: in Gottes Kraft, Vollmacht und Vertretung (vgl. Mich. 5, 3, wo „in der Hoheit des Namens Jehovas" dem בְּעֹז יי entspricht wie Apg. 4, 7 *ἐν ποίᾳ δυνάμει* neben *ἐν ποίῳ ὀνόματι* steht, 5 Mos. 18, 18 ff. u. a.). Dem entspricht dann die subjektive Bedeutung, das Nennen und Bekennen Gottes als dessen, in dessen Vollmacht man spricht und handelt, für dessen Sache man leidet u. s. w.

Dieselbe Bedeutung nun hat im N. T. das *ὄνομα Χριστοῦ*. Es bezeichnet Christum nach Allem, was er für die Menschen ist, nach der ganzen Heilsmacht und der dieser entsprechenden Würde (Phil. 2, 9), worin er sich den Menschen darstellt, und daher von ihnen geglaubt, bekannt und angerufen sein will. Daher die prägnante Bedeutung von Ausdrücken, wie: „den Namen Christi wohin tragen" (Apg. 9, 15), wenn durch Verkündigung des Evangeliums der Heilsmacht Christi Ban gebrochen wird; „Buße und Vergebung der Sünden predigen *ἐπὶ*

τῷ ὀνόματι αὐτοῦ“ (Luk. 24, 47) auf seinen Namen hin, d. h. so, dass die Predigt ihre Auktorität aus der Würde Christi und ihre Wirkung aus der Heilsfülle, in der er dem Menschen sich darstellt, nimmt. Ferner gehört hierher πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ, Joh. 1, 12; 1 Joh. 5, 13, oder τῷ ὀνόματι Χριστοῦ, 1 Joh. 3, 23; durch die letztere Wendung wird das ὄνομα nicht bloß als Ziel des Glaubens, sondern, wie Düsterdieck z. d. St. treffend bemerkt, auch die von dem ὄνομα selbst ausgehende Beziehung auf die Gläubigen angedeutet. „Das ὄνομα selbst erscheint hier auch der Form nach, was es dem wesentlichen Begriffe nach ist, als solches, welches dem, welcher glauben soll, von sich Zeugnis gibt, sich offenbart und darbietet, um mit Vertrauen und Hingabe ergriffen zu werden“. Hiernach bestimmt sich auch der Sinn der Ausdrücke: in dem Namen Christi selig werden Apg. 4, 12, in seinem Namen das Leben haben Joh. 20, 31, worin beides, das objektive Moment der sich dem Menschen zu eigen gebenden Heilsmacht Christi, und das subjektive der Hinnahme, Verehrung (vgl. Phil. 2, 10), des Bekennens, Anrufens von Seiten des Menschen verknüpft ist. Die objektive Beziehung des Ausdrucks darf auch in Matth. 18, 20 nicht übersehen werden; συνηγμένοι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ sind freilich diejenigen, die unter Anrufung Christi sich versammeln, aber so, dass dieses Anrufen die Heilsgemeinschaft, in die Christus sie mit sich gesetzt hat, voraussetzt. Ebenso ist ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ Mark. 16, 17; Apg. 16, 18 nicht bloß: unter Anrufung, sondern vor allem in der Kraft Christi und der hieraus fließenden Machtvollkommenheit (s. oben). Wo dieses objektive Verhältnis nicht stattfindet, kann ein Anrufen Christi sein, one dass doch in seinem Namen gehandelt wird, wie bei jenen Beschwörern in Ephesus, Apg. 19, 13; ja es kann das Nennen Christi von Kraftwirkungen begleitet sein, die aber kein Ausfluss der Heilsmacht Christi sind, Matth. 7, 22; 24, 5; Luk. 21, 8. Über das Gebet im Namen Jesu s. Bd. IV, S. 762. Was endlich den Ausdruck βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα betrifft, so ist derselbe nicht mit Bindseil (Studien und Kritiken 1832, S. 410) zu erklären: durch die Taufe hinfüren zu dem Namen Jemandes = durch die Taufe bewirken, dass Jemand nach Einem sich nenne. 1 Kor. 1, 13 beweist für diese Erklärung nichts, sondern gegen sie; Paulus verwirft dort das sich nach seinem Namen nennen, weil das auf seinen Namen getauft werden, da er nicht Begründer der Heilsgemeinschaft ist, eine Unmöglichkeit wäre. Aber auch das ist nicht der nächste Sinn des Ausdrucks: durch die Taufe zur Verehrung Jemandes verpflichten (Vitringa observ. I, 813). Das sich-Nennen und das sich-Verpflichten ist das Sekundäre; das erste ist, dass der Name Gottes über dem Täufling genannt und dieser kraft dessen in das durch den Vater, Son und Geist begründete Heilsverhältnis aufgenommen, in die Erfarung dessen, was Gott als Vater, Son und Geist für die Menschen ist, versetzt wird. So bezeichnet auch βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν: Christo durch die Taufe einverleibt werden, βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ, durch die Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt werden. Man beachte noch besonders die Stelle 1 Kor. 6, 11. **Oehler † (v. Orelli).**

Nantes (das Edikt von). Der Übertritt Heinrichs IV. zur katholischen Kirche war ein tief betrübendes Ereignis für seine alten Glaubensgenossen. Und wol hatten sie Ursache, mancherlei Besorgnisse zu hegen, da sie sahen, wie gleichgültig ihm seine religiösen Überzeugungen waren. Sie befürchteten, dass die Ligue sich mit diesem ersten Nachgeben nicht begnügen würde, dass sie vielmehr, unbefriedigt mit einer bloßen Verleugnung des Mundes, auch die tatsächliche Ausrottung der Hugenotten zur Bedingung ihrer Unterwerfung machen würde. Wenn diese Besorgnisse sich nicht erfüllten, so verdankten sie das weit mehr ihrer männlichen und oft drohenden Haltung, als der natürlichen Güte des Königs, der, wie de Thou in seiner Geschichte sagt, „immer weniger Geschmack an den Reformirten fand“. Duplessis-Mornay, einer der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit und wol einer der größten der reformirten Kirche Frankreichs, wusste durch seinen offenen und freimütigen Charakter, begabt wie er war mit seltenen diplomatischen Talenten, und von festem Glauben belebt, Frankreich vor einem neuen Bürger-

kriege zu bewaren und seinen Glaubensgenossen einen erträglichen Frieden zu verschaffen. Schon vor dem Übertritt des Königs sah er voraus, dass die Reformirten mit Entschiedenheit auf ihren Forderungen zu bestehen hätten. Ihre Gemeinden waren eingeladen worden, Deputirte zu der Konferenz zu senden, welche zur Belehrung des Königs veranstaltet werden sollte. Aber Heinrich zog es vor, jede Diskussion zu vermeiden und sich one Weiteres dem Begehren der Katholiken zu unterwerfen; darum versammelten sich die Deputirten erst später zu Nantes. Sie hofften, dass es ihnen gelingen würde, sich ihre Ruhe zu sichern. Mornay hatte zuvor einige Artikel aufgestellt über das, was sie wollten zu erlangen suchen; nämlich „die Erlaubnis, den öffentlichen Gottesdienst auszuüben, wo nicht in den Städten, doch in den Vorstädten; die Ernennung einiger reformirten Räte in jeder Parlamentskammer oder Gerichtshof; die Versicherung, dass die Sicherheitsplätze in gutem Stande erhalten und endlich, dass den Pfarrern ihr Unterhalt vom Stat gereicht würde".

Die Art, wie einige der Abgeordneten am Hofe empfangen wurden, überzeugte sie, dass sie im Augenblicke nichts zu erwarten hatten. Dieser Ausgang rief in Nantes eine heftige Aufregung hervor. Mornay, der „auf der einen Seite den Übermut zunehmen, auf der anderen die Geduld ausgehen sah, bemühte sich, zwischen beiden das Gleichgewicht zu erhalten". Nur mit vieler Anstrengung gelang es ihm, die Deputirten zurückzuhalten, welche nicht länger dulden wollten, von dem, der bisher ihr Protektor gewesen war, so schnöde behandelt zu werden. Er brachte sie endlich zur Ruhe und die Versammlung, eingedenk der Schwierigkeiten, in welchen der König sich befand, ließ es zu, dass die Erlassung eines Ediktes vertagt würde. Sie sprach sich aber über die von dem König ihr gemachten Vorschläge nicht aus, nämlich das Edikt vom Jare 1577 zu erneuern, oder, was dasselbe ist, das Edikt von Mantes (1591), welches bisher wegen des Widerstandes der Parlamente one Wirkung geblieben war, zur Ausfürung zu bringen. Die Reformirten verlangten mehr, und um nicht den König zu sehr zu drängen, wärend er so wenig aufgelegt war, sie anzuhören, enthielten sie sich, ihre Meinung abzugeben. Sie fülten aber, „dass es mehr als je nötig war, vereint zu bleiben"; darum erneuerten sie die Union ihrer Kirchen mit der Genehmigung des Königs selber und bestimmten, dass die nächste Versammlung in Ste Foy gehalten würde.

Als der Waffenstillstand, den man in der Absicht, über den Frieden zu unterhandeln, geschlossen hatte, am Anfange des Jares 1594 zu Ende war, nahm alsobald die Lage der Dinge eine unerwartete Wendung. Die Liguisten trennten sich, die meisten unterwarfen sich dem König, die Städte ergaben sich, und in wenigen Tagen konnte Heinrich sich krönen lassen und in Paris einziehen. Die meisten der Unterwerfungsverträge aber waren den Katholiken günstig; daher wurden die Reformirten unzufrieden, als sie sahen, dass man die Urheber aller Unruhen, die Feinde des States, mehr schonte als sie, die Verteidiger des Königs. Seitdem ferner der König seine Hauptstadt erobert hatte, war viel von einer Kirchenversammlung die Rede, um die Glaubenseinheit wider herzustellen; dies gefiel sowol dem König, als auch mehreren Männern aus seiner Umgebung, teils Reformirten, teils Katholiken. Da sich einige Pfarrer aus der Provinz Ile de France für diese unausfürbaren Vorschläge hatten gewinnen lassen, deren einziges Resultat der Untergang des Protestantismus in Frankreich gewesen wäre, wurden sie von der Synode, die damals in Montauban gehalten wurde, streng getadelt. Kurz darnach fand die politische Versammlung in Ste Foy statt. Seit der von Nantes war die Lage der Reformirten immer schlimmer geworden. Die Leidenschaften waren aufgeregt; die Häupter der Partei, Bouillon und Latrémouille, reizten die Reformirten zur Empörung; andere dagegen opferten alles, sogar die Religion, dem Besten des States auf. Mornay wollte die Anerkennung der Rechte der Protestanten, one den Frieden und die Einheit des States zu beeinträchtigen. Er hinderte die Versammlung nicht, sich mit der Sicherheit der Kirchen zu beschäftigen; da sie ihren Protektor verloren, gaben sich die Reformirten eine Verfassung, die sie in den Stand setzte, ihre Rechte zu verteidigen.

Es ward ein allgemeiner Rat eingesetzt, welchem alle Autorität in Religionssachen zukommen und unter dessen Oberaufsicht alle Provinzen stehen sollten. Er bestand aus zehn Mitgliedern, je eines für jede Provinz, vier Adelige, vier aus dem dritten Stande und zwei Geistliche. Es wurden ferner Provinzialräte ernannt, aus fünf bis sieben Mitgliedern bestehend, deren einer wenigstens ein Geistlicher sein sollte. Diese Anstalt leistete große Dienste, indem sie die Macht der Hugenotten ihren Feinden offenbarte. Der König versprach, dass eine Kommission sich mit den Klagen der Reformirten beschäftigen würde; diese Nachricht hatte indessen wenig Einfluss auf die Gesinnung der Deputirten.

Die nächste Versammlung sollte in Saumur stattfinden. Wärend die Gesandten der Kirchen daselbst sich vereinigten und die Antwort auf die Begehren der Versammlung von Ste Foy erwarteten, erklärte Heinrich IV. Spanien den Krieg. Bald nachher erhielt er die päpstliche Absolution, wodurch der Widerstand der letzten Ligueurs jeden Vorwand verlor. Er wünschte, dass auch die Reformirten ihm gegen die Spanier Beistand leisteten. Sie blieben aber fest, weil sie wol voraussahen, dass sie, wenn mit ihrer Hilfe der König Spanien besiegen und den Frieden schließen würde, one dass sie vorher erlangt hätten, was sie begehrten, der Willkür der Katholischen bloßgestellt wären. Sie waren desto mehr berechtigt, sich gegen die Forderungen Heinrichs IV. aufzulehnen, weil er ihnen vor Kurzem den jungen Prinzen von Condé weggenommen, dessen Besitz ihnen die Beobachtung der Edikte versicherte. Das Parlament von Paris verifizirte allerdings das Edikt von Nantes; das war jedoch nicht genügend, um die Reformirten zu befriedigen, da in allen Provinzen das Edikt übertreten wurde und man ihm, wenn es auch angenommen war, sehr leicht auszuweichen wusste. Angesichts dieser Lage, aus der man keinen Ausweg sah, war die Versammlung im Begriff, auf den Zustand zurückzukommen, in welchem die Reformirten sich vor dem mit Heinrich III. geschlossenen Waffenstillstand befanden, nämlich die Sicherheitsplätze zu behaupten und eine feindliche Stellung einzunehmen.

Der Versammlung, die im Jare 1596 zu Loudun stattfand, sollte es indessen durch Geduld und Festigkeit gelingen, die protestantische Sache einem glücklichen Ausgang entgegen zu füren. Der König befand sich in höchster Verlegenheit. Von allen Seiten her war er bestürmt, von den Liguisten, deren Gehorsam nur auf Kosten der Rechte der Protestanten hatte erkauft werden können, von der Friedenspartei, die vor Allem daran hielt, dass man mit Rom in guten Verhältnissen lebte, besonders da der Papst sich als Vermittler zwischen Frankreich und Spanien anbot; von Mercoeur, der, auf wirksame Hilfe Philipps II. hoffend, mit Fleiß die Unterhandlungen in die Länge zog; von den Reformirten endlich, die nicht gesonnen waren, von ihren Forderungen abzustehen, und ihn unaufhörlich durch ihre Gesandten und Bittschriften bedrängten. Er wagte es nicht, den Reformirten ins Angesicht zu widersprechen, deren Gegenwart sein Gewissen strafte, und doch war er nicht im Stande, den Katholischen zu widerstehen. Er versprach leicht, um sich zu sehr dringender Bitten zu entledigen, und vergaß ebenso leicht seine Versprechen. Die Beharrlichkeit der Reformirten brachte ihn auf, besonders wenn sie ihn daran erinnerten, was er für sie hätte sein sollen, oder wenn er sich beklagte, von denen verlassen zu sein, die ihm hätten beistehen sollen. Jedoch war ihm ihre Haltung willkommen, da sie ihm Ursache gab, das tridentinische Konzil nicht zu beobachten und für sie in seinem Rate günstigere Bedingungen zu erlangen. „Wer will gerettet werden“, schrieb er an Mornay, „der muss aushalten“ (Mornay VI, 481).

Wärend die Versammlung seine Antwort erwartete, bemühte sich Mornay ihn dazu zu bestimmen, dass er, das einzige Mittel ergreifend, welches aus dieser unerträglichen Lage füren konnte, einige friedlich gesinnte Katholiken als Gesandte nach Loudun schicken möge. Da diese zögerten, wollte die Versammlung sich auflösen, die Gemeinden bewaffnen, sich in Verteidigungszustand setzen. Es brauchte nicht weniger als die Weisheit und das Ansehen Mornays, um „ihr den Weg zu zeigen, der sie dem gewünschten Ziele entgegenfüren könnte, one zum Äußersten zu kommen“, nämlich um sie zu bewegen, die Ankunft der königlichen

Gesandten zu erwarten. Diese trafen endlich in Loudun ein; es waren die Räte de Vic und Colignon, der eine katholisch, der andere reformirt (Mornay VI, 507). Obwol die Vorschläge, die sie mitbrachten, nicht geeignet waren, die Reformirten zu befriedigen, fing man dennoch an, zu unterhandeln. Da aber Heinrich IV. nicht gesonnen war, nachzugeben, und da andererseits die Reformirten in nichts von ihren Forderungen abstehen wollten, so schien es, als ob diese Angelegenheiten nie könnten beigelegt werden. Und doch würde der König bei einer baldigen Beendigung der Sache seinen Vorteil gefunden haben. „Wenn der König", schreibt Mornay, „verhindern will, dass die Versammlung einen seinem Interesse nachteiligen Entschluss fasse, ist es hohe Zeit, ihre Lage zu ordnen . . . Sie streben nicht nach dem Besitze des States, noch nach einem Teile desselben; für sie ist die Religion Ursache und nicht bloßer Vorwand; sie verfolgen keine abenteuerlichen Zwecke, sie begehren nur, was jedem Menschen natürlich ist, die Sicherheit für sich selbst und die Erhaltung des States". Man hoffte sie zu beschwichtigen, indem man in Rouen das Edikt vom J. 1577 verifizirte. Da sie aber wol wussten, dass man sie nur hinhalten wollte, bezeugten sie darüber mehr Unzufriedenheit als Freude. Nach Vendôme versetzt, um dem Hofe näher zu sein, empfand die Versammlung gar bald dessen nachteiligen Einfluss und beeilte sich daher, sich nach Saumur zurückzuziehen. Die Unterhandlungen dauerten fort, als die Nachricht von der Einnahme von Amiens durch die Spanier eintraf. Bouillon und Latrémouille wollten, die Gelegenheit benutzend, nach den Waffen greifen, um dem König das Edikt zu entreißen, welches er immer verweigerte. Die Deputirten wiesen diese Anschläge zurück. „Ihr einziger Wunsch", schrieb Mornay an den König, „ist, dass man sie als Christen, Franzosen und treue Untertanen ansehen und behandeln möge; übrigens sind sie bereit, zur Verteidigung des States, das Teuerste, was sie besitzen, zu den Füßen Ihrer Majestät niederzulegen". Die Versammlung bezweckte einfach die Gewissensfreiheit; sie vertrat nicht eine Partei, sondern eine Kirche, das wusste sie, und darum wollte sie gegen den König keinen Krieg anfangen; aber auch nicht für ihn, so lange ihre religiösen Rechte nicht anerkannt waren. „Mit tiefem Bedauern sehen wir", so schrieb sie an Heinrich, „dass wir Euch gegen den alten Feind dieses Reiches mit unserem Leben nicht beistehen können; . . . was wir begehren, betrifft durchaus unentbehrliche Dinge: die Religion, one welche Christen nicht wol leben können, die Gerechtigkeit, one welche es den Menschen überhaupt nicht möglich ist, zu bestehen" (Mornay VII, 189). Mornay billigte dieses Verhalten, denn er wusste, dass, wenn sie nachgäben, es nur nachteilige Folgen für sie haben würde. Er war aber der Meinung, dass jede Partei von ihren Forderungen etwas nachgeben solle, damit man sich desto eher vereinbaren könne. Der König, der anfangs aufgebracht war, zeigte sich nachgiebiger, als ihn Mornay überzeugte, dass es billig wäre, „etwas mehr zu tun" (Mornay VII, 194), und ihn bat, „seinen Abgeordneten gehörige Vollmacht zu geben, um die gerechten Forderungen der Reformirten zu befriedigen" (Mornay VII, 298). Die Gemüter beruhigten sich nach und nach und die Unterhandlungen konnten zwischen dem Lager vor Amiens und der zu Châtellerault sich befindenden Versammlung fortgesetzt werden. Wärend der Dauer der Belagerung wurden die Deputirten mehrmals durch Gerüchte über den Frieden mit Spanien in Besorgnis gesetzt. Sie wussten, dass derselbe nur auf ihre Kosten würde geschlossen werden; sie machten die königlichen Abgeordneten hierauf aufmerksam, sowie auch darauf, dass es dem König nur vorteilhaft wäre, wenn er sie befriedige, indem ihm dann ihre Hilfe zugesichert sei und sie die Beendigung des Krieges beschleunigen müsse. Aber Amiens wurde one sie erobert. Diese Begebenheit war entscheidend. Philipp II. zeigte sich zum Frieden geneigt. Die Unterhandlungen, unter der Vermittlung des Papstes vorbereitet, wurden im Februar 1598 in Vervins eröffnet. Heinrich IV. hatte kaum seine Angelegenheiten in der Picardie abgetan, als er sich nach der Bretagne wandte. Die Aussicht eines baldigen Friedens, der ihm erlauben würde, sich mit seinen Heiratsprojekten zu beschäftigen und die Ordnung in Frankreich herzustellen, machte ihn geneigter, auch den Protestanten ihre Bitten zu gewären. Gegen das Ende des

Jares 1597 waren beide Parteien über die Hauptartikel eines Edikts einverstanden. Der Statsrat machte wol allerlei Schwierigkeiten, der König selbst wollte sich manche Privilegien vorbehalten, aber die Reformirten beharrten auf ihrem Begehren, und mittelst einiger Konzessionen erhielten sie endlich das so lange gewünschte Edikt. Als Heinrich IV. auf seinem Zuge nach der Bretagne in Tours ankam, empfing er daselbst die Gesandten der Versammlung. Am 2. Mai, an demselben Tage, wo der Friede in Vervins geschlossen wurde, unterzeichnete er dann das Edikt in Nantes.

Das Edikt von Nantes bewilligt den Reformirten nicht viel mehr als die vorhergehenden; die Stellung, die sie durch dasselbe erhalten, ist von der der Katholiken immer noch sehr verschieden. Die Zal und die Gewalt gehen dem Rechte voran, und die, welche die Mehrheit und die Macht nicht für sich haben, sind nur im Interesse des öffentlichen Friedens geduldet. Man wird nicht erwarten, dass das Edikt die Kultusfreiheit zugestehe, die Reformirten hofften es auch nicht; sie freuten sich schon, „dass die Religion freier sein und dass in den Gerichten einige Gerechtigkeit herrschen würde". Sie erhalten kaum die Gewissensfreiheit. Diese one die Kultusfreiheit ist aber nur ein scheinbarer Gewinn, besonders wenn dazu noch die bürgerlichen und politischen Rechte nicht dieselben sind für Alle. Nach dem Edikt ist es den Reformirten erlaubt, im ganzen Reiche zu leben und zu wonen, one dass man sie zu irgend etwas bewegen oder zwingen könne, das gegen ihr Gewissen wäre, und one dass man sie wegen ihrer Religion anfechten dürfe in denjenigen Orten, wo sie sich niederlassen werden. Es ist beiden Parteien verboten, sich gegenseitig ihre Kinder zu rauben; die von protestantischen Geistlichen getauften Kinder dürfen nicht wider getauft werden. Dies scheint eine vollständige Freiheit zu sein; allein sie ist beschränkt durch die Privilegien, welche der katholischen Religion zuerkannt werden, und durch den Mangel der Kultusfreiheit. Der katholische Gottesdienst ist im ganzen Reiche wider hergestellt, die Kirchen und die Güter werden der Geistlichkeit zurückgegeben; die Reformirten sind verpflichtet, den Priestern den Zehnten zu entrichten, die Fest- und Fasttage zu beobachten, wärend der Fasten kein Fleisch zu verkaufen, sich den römischen Ehegesetzen zu unterwerfen. Die öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes ist ihnen bloß in gewissen durch das Edikt bestimmten Ortschaften gestattet. Es ist allen Adeligen, welche die hohe Gerichtsbarkeit besitzen, erlaubt, in ihren Schlössern Gottesdienst zu halten, ebensowol für sich und ihre Familien als für ihre Untertanen und alle, die daran teilnehmen wollen. Den Übrigen wird derselbe nur für sich und ihre Familien bewilligt; es dürfen jedoch bis 30 Personen beiwonen. In den Orten, die sich unter der Gerichtsbarkeit eines katholischen Herrn befinden, ist dessen Erlaubnis notwendig. Der Gottesdienst ist ferner gestattet in allen Orten, wo er in den Jaren 1596 und 1597 bis Ende August ausgeübt ward. Er wird erlaubt oder hergestellt in allen Orten, wo er stattfand oder stattfinden sollte gemäß dem Edikte von 1577, den geheimen Artikeln und den Konferenzen von Nérac und Fleix, es sei denn, dass die Ortschaften im Besitz von katholischen Herren seien. Er ist ferner in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Sénéchaussée, Gouvernemens tenans lieu de bailliage) in einer Vorstadt, einem Flecken oder einem Dorfe gewärt. Er ist verboten in Paris und in einem Umkreise von 5 Stunden, in den königlichen Armeen, ausgenommen in den Quartieren der reformirten Heerfürer. Es ist den Reformirten erlaubt, Kirchen zu bauen und die, welche ihnen wärend des Krieges waren entrissen worden, wider in Besitz zu nehmen. In allen Ortschaften, wo der öffentliche Gottesdienst ausgeübt wird, ist erlaubt, Bücher zu drucken und zu verkaufen. One Ansehen der Religion sind die Schulen, Universitäten, Spitäler Allen geöffnet, und werden unter Alle die öffentlichen Almosen ausgeteilt.

Die Artikel, gegen welche der Rat des Königs am meisten Schwierigkeiten erhob, sind die, welche sich auf die Ämter und die sogenannten halbgeteilten Kammern (Chambres mi-parties) beziehen. Heinrich IV. setzte es durch, dass alle Beamtenstellen den Reformirten zugänglich wären. Was die Gerechtigkeitspflege anbelangt, erhielten sie endlich, was mehrere Edikte schon bewilligt hatten, was

aber nie war ausgefürt worden, ausgenommen in zwei Parlamenten seit Heinrichs IV. Regierung; nämlich in Paris wurde eine Kammer des Edikts (Chambre de l'Edit) niedergesetzt, welche über die Prozesse der in den Ressorts der Parlamente von Paris, der Normandie und der Bretagne lebenden Reformirten entscheiden sollte; von ihren 16 Mitgliedern sollten 6 Protestanten sein. In den Parlamenten von Bordeaux, Toulouse, Grenoble, Dauphiné wurden halbgeteilte Kammern angeordnet mit zwei Präsidenten, wovon ein Reformirter, und 12 Räten, wovon 6 Reformirte. Der Auftrag dieser Kammern war, über die Sicherheit der Orte zu wachen, wo sie ihren Sitz hatten; sie urteilten über alle Prozesse, welche zwischen beiden Religionen stattfinden konnten; man durfte bis sechs ihrer Mitglieder recusiren.

Das Edikt hebt die Provinzial- und Generalräte auf, welche die Versammlung von Ste Foy eingesetzt hatte. Es verbietet, politische Versammlungen one die Einwilligung des Königs zu veranstalten, Einverständnisse zu unterhalten weder mit dem Auslande, noch in dem Innern, zu den Waffen zu rufen oder Festungswerke zu errichten. Alle Entscheidungen der Gerichte und Dekrete der Könige, welche seit Heinrichs II. Tode gegen die Reformirten erlassen worden waren, sind aufgehoben. Die Kinder der flüchtigen Reformirten, die in oder außerhalb des Landes geboren wurden, sind als Franzosen anerkannt. Alle Familien treten in ihre Rechte, Ehren und Güter wider ein. Endlich werden alle Rechnungen der politischen Versammlungen, seit der von Nantes, in der Rechnungskammer von Paris einregistrirt, Alle Ungesetzlichkeiten, deren sich die Versammlungen schuldig gemacht haben können, sind vergessen.

Dem Edikte sind 56 den Reformirten günstige geheime Artikel beigefügt. Es werden ihnen darin außer denen des Edikts noch mehrere Orte für den öffentlichen Gottesdienst zuerkannt. Für die Bestimmung all dieser Ortschaften werden königliche Kommissarien angestellt, welche zwischen zwei oder drei von den Reformirten vorgeschlagenen Orten wälen sollen. Da die Verträge mit den Liguisten alle zum Vorteil der Katholiken geschlossen worden waren und dadurch viele Reformirte der Woltaten des allgemeinen Friedens beraubt wurden, bestimmen die geheimen Artikel eine gewisse Anzal von Orten, wo diese Verträge nicht anwendbar sein sollen. Der auf die Beamtenstellen bezügliche Artikel des Edikts soll überall one Ausnahme ausgefürt werden. Diejenigen Verträge, welche nur provisorisch und bis auf weitere Verordnung gültig waren, sind aufgehoben; diejenigen dagegen, welche für eine bestimmte Zeit geschlossen waren, sollen nach Verlauf dieser Zeit durch das Edikt von Nantes ersetzt werden. Die Reformirten haben das Recht, Konsistorien, Kolloquien, Provinzial- und allgemeine Synoden zu halten, Schulen zu eröffnen in den Städten, wo sie Kultusfreiheit besitzen, und Steuern zu erheben für den Unterhalt der Geistlichen, die Kosten der Synoden u. s. w.

Zu diesen Artikeln fügte Heinrich IV. zwei Brevets hinzu. Durch das eine bewilligte er den Reformirten 45000 Thlr. für ihre Ausgaben, durch das andere bestimmte er, daſs die Sicherheitsplätze, welche sie am Ende August 1597 inne hatten und in welchen sie Garnisonen unterhielten, wärend acht Jaren von ihnen unter seiner Oberherrschaft besetzt bleiben sollten. Für die Besoldung der Besatzungen gibt er ihnen 29000 Thlr.; in Dauphiné wurden ihnen 195000 Thlr. bewilligt. Heinrich IV. behält sich vor, selbst die Plätze zu bestimmen, indem er dazu reformirte Kommissarien zu Rate zieht. Endlich erlaubt er, daſs zehn Mitglieder der Versammlung von Châtellerault in Saumur bis zur Verifikation des Edikts durch das Pariser Parlament zurückbleiben, um dessen Ausfürung zu beschleunigen.

Man ersieht aus dem letzten Artikel, daſs man den Widerstand der Parlamente befürchtete. Und so geschah es auch. Man irrt sich, wenn man meint, daſs im Jare 1598 alles beendigt war; es brauchte noch mehrerer Jare, bis nach mancherlei Schwierigkeiten das Edikt überall anerkannt war; das Parlament von Rouen verifizirte es sogar nach seiner Form und seinem Inhalt erst im Jare 1609. Überdies war der Text des Ediktes, das von den Parlamenten einregi-

strirt wurde, in mancher Hinsicht von dem des ersten verschieden. Bis zur Zeit, wo Heinrich es unterzeichnete, waren es die Reformirten, die durch ihre Beharrlichkeit und ihre drohende Haltung gewissermaßen ihn dazu zwangen oder wenigstens den Widerspruch der Katholiken nicht aufkommen ließen. Von da an aber und bis zur Verifizirung durch die Parlamente war es besonders der König, der mit seiner Gewalt einschritt, um den Widerstand der Gerichtshöfe und der Geistlichkeit zu brechen. Heinrich IV., da er endlich in seinem Lande von Allen anerkannter Herr geworden, konnte nun auch seinen Willen durchsetzen, welchen er bei anderen Gelegenheiten nicht zu behaupten wusste. Es war vorauszusehen, dass die Parlamente und die Geistlichkeit mit dem Edikte würden unzufrieden sein. Der Klerus hatte gegen jeden Artikel seine Einwendungen zu machen. Die Parlamente widersetzten sich besonders den halbgeteilten Kammern und der Zulassung zu den öffentlichen Ämtern, weil dadurch ihre Privilegien beeinträchtigt wurden. Das von Paris änderte das Edikt in mehreren Punkten: in die Chambre de l'édit sollte statt sechs reformirter Mitglieder nur eines zugelassen werden; die Sitze der Erzbischöfe nnd Bischöfe wurden von den Orten, wo der öffentliche Gottesdienst stattfinden sollte, ausgenommen; die Klausel, welche sich auf das Taufen der Kinder bezog, wurde gestrichen; den Reformirten wurde verboten, one die Einwilligung des Königs allgemeine Synoden zu halten. Außer diesen bedeutenden Veränderungen gab es noch andere minder wichtige und die sich weniger auf das Allgemeine bezogen. Nach diesen Änderungen kann Anquez (Histoire des assemblées politiques des Réformés de France, Paris 1859) allerdings das vom Parlament modifizirte Edikt als ein zweites ansehn. Die Verifizirung fand erst statt, als der König das Parlament dazu nötigte. Anstatt aber dessen Widerstand in einem Throngerichte (lit de justice) zu brechen, ließ er die ansehnlichsten Mitglieder der verschiedenen Kammern zu sich kommen und empfing sie ganz einfach im Hauskleide. Er erklärte ihnen, es sei sein fester Wille, dass das Edikt one Verzug angenommen werde; er erinnerte sie daran, dass er es sei, der den Stat wider hergestellt, ihn mit dem Frieden beglückt, und dass er entschlossen sei, denselben zu erhalten; was er geschrieben, das wolle er auch ausfüren. „Er wusste so durch Geduld und Überzeugung zu erlangen, was man anders dem Einfluss seiner Gegenwart hätte zuschreiben können". Die anderen Parlamente folgten bald dem von Paris. Es gab allerdings hie und da einigen Widerstand, allein der König setzte das Edikt überall durch, bald durch sein bloßes Wort, bald durch seine lettres de jussion. Zu den Deputirten des Gerichtshofes von Bordeaux sagte er: „Ich habe ein Edikt gemacht und will, dass es anerkannt werde". Zu denen von Toulouse: „Es ist sonderbar, dass ihr euern Starrsinn nicht ändern könnt . . . . . Ich will, dass die von der Religion im Frieden in meinem Reiche leben, dass sie den Zutritt zu den Ämtern haben, nicht weil sie von der Religion sind, sondern weil sie meine und des States treue Diener gewesen". Mit der Verifizirung des Edikts war indessen noch nicht alles abgetan, es musste auch ausgefürt werden. Letzteres kostete sowol dem König als den Reformirten die meiste Mühe. Die 10 Deputirten waren bis Ende 1599 in Châtellerault geblieben, trotz des Befehles, sich nach Saumur zu begeben, und nachdem das Edikt in Paris verifizirt wäre, sich zu trennen. Die Kirchen wollten sich mit dem Edikt, so wie es von den Parlamenten war angenommen worden, nicht begnügen; sie waren nicht gesonnen, etwas von dem nachzugeben, was ihnen der König zu Nantes bewilligt hatte. Für den Augenblick wollten sie wol auf die Lage Heinrichs IV. Rücksicht nehmen, aber nichtsdestoweniger behaupteten sie ihre Rechte, in der Hoffnung, dass der König sie doch zuletzt zur Anerkennung bringen würde. Die Versammlung sandte Abgeordnete an den Hof, um dem König ihre Beschwerden vorzutragen; unter Anderem bemerkte sie, dass ungeachtet des Ediktes die Kammern nicht in der festgesetzten Frist von sechs Monaten waren eingesetzt worden. Heinrich jedoch gab auf die meisten Klagen keinen Bescheid; nur in Bezug auf wenige Artikel gab er den Reformirten insgeheim einige Zusicherungen. Die Schwierigkeiten waren demnach nicht beseitigt. Unterdessen hatte man in einigen Gegenden angefangen, das Edikt einzufüren. Es wurden dazu

vom König Kommissarien ernannt, je zwei für jede Provinz, ein katholischer und ein reformirter. Überhaupt war man zufrieden mit der Art, wie diese ihren schwierigen Auftrag erfüllten. Es gab im ganzen nur wenig bedeutendere Streitigkeiten, und wenn es den Kommissarien nicht gelang, die Parteien zu vereinbaren, appellirten dieselben an den König, welcher in den meisten Fällen zu gunsten der Protestanten entschied. Da dies alles aber nur sehr langsam geschah, so hielten es die Deputirten nicht für ratsam, sich zu trennen. Sie verlegten ihre Versammlung nach Saumur, wo Mornay Statthalter war, „um leichter seines weisen und heilsamen Rates zu genießen“. Von dort aus sandten sie Abgeordnete nach Paris, um darüber zu wachen, dass keine neuen Veränderungen mehr am Edikt vorgenommen würden, und um dessen Ausfürung zu beschleunigen. Diese letzte Einrichtung missfiel dem König, und da er die Versammlungen nur ungern sah, weil sie, wie er meinte, nur zu Unruhen Anlass geben könnten, befahl er den Deputirten, sich zu trennen und zukünftig keine neuen Versammlungen zu halten. Die Reformirten widerstrebten so lange sie konnten; sie erlangten, dass sie sich in Ste Foy im Oktober 1601 versammeln durften, um sogenannte General-Deputirte zu ernennen, welche am Hofe residiren sollten; es wurden deren zwei gewält, ein Adeliger und einer des dritten Standes. Diese Deputirten empfingen die Beschwerden der Provinzen und trugen sie dem König vor.

Schon im Jare 1604 konnte Mornay an la Fontaine nach England schreiben: „Unsere Kirchen befinden sich, durch Gottes Gnade und unter der Woltat der Edikte des Königs, in einer Lage, die sie nicht Lust haben zu verändern. Das Evangelium wird, nicht one Erfolg, frei gepredigt; man lässt uns Gerechtigkeit widerfaren; wir haben Orte, wo wir uns gegen den Sturm sicher stellen können; wenn Streitigkeiten entstehen, so hört man auf unsere Klagen, oft auch hilft man diesen ab. Wir könnten allerdings wünschen, dass der Gottesdienst an einigen Orten näher oder bequemer wäre, dass wir mehr Anteil hätten an den Ehren und Ämtern; vielleicht wäre es sogar dem Könige nützlich, sowie auch unseren ihm geleisteten Diensten angemessen. Allein dies Alles ist bloß zu wünschen, nicht zu verlangen“. **C. Schmidt.**

Narde, נֵרְדְּ, νάρδος, hieß ein im ganzen Altertum (Polyb. 31, 3, 2; Horat. od. 2, 11, 16; Tibull. 2, 2, 7; 3, 6, 4 u. ö.) und so auch bei den Hebräern Hohelied 1, 12; 4, 13 f.) hochgeschätztes Aroma, von dem es mehrere bessere und geringere Arten gab. Das echte, ungemein kostbare (Movers berechnet den Preis eines Pfundes auf beiläufig $62^1/_2$ Thlr.) Nardenöl (Mark. 14, 5) wurde gewonnen und bereitet aus der Wurzel und dem unmittelbar über derselben sich erhebenden, harigen Teile des Stengels einer im nördlichen und östlichen Indien, nach Strabo 16, 4, 25 auch in Südarabien und Gedrosien (15, 2, 3 S. 721), auf Anhöhen und Ebenen wachsenden Pflanze, die zum Geschlechte der Valeriana gehört und daher im System mit ihrem bengalischen Namen Val. Gâtâmânsi (= Hargeflecht) bezeichnet wird. Sie kommt noch heute am Himalaya bis zu 14000' über dem Meere vor und dient dem Moschustier zur Narung; man nennt sie auch spica nardi (von der Änlichkeit der Wurzeltriebe mit einer gegrannten Ähre) und nardostachys gatamansi. Schon ihre Blätter verbreiten einen angenehmen Geruch, vgl. Strabo 15, p. 695; Plin. Hist. Nat. 12, 25 sq.; Dioscorid. 1, 6 und die charakteristische Erzälung bei Arrian. Alex. 6, 22, 8, aus der sich ergibt, dass eben die Phöniken es waren, durch welche dieses köstliche Produkt in den Handel des Westens — auch nach Palästina — kam. Die gewönliche Nardensalbe — man schätzt nach der indischen besonders die syrische, vorzüglich gut in Tarsus angefertigt, Athen. 15, p. 688, auch die assyrische und babylonische genannt, die gallische und kretensische — bestand übrigens in einer Mischung von Ölen vieler zum teil ebenfalls zu den Valerianis gehörenden aromatischen Pflanzen (Plin. H. N. 13, 1, 15). Sie wurde gewönlich in kleinen Alabasterbüchschen bezogen (Horat. od. 4, 12, 17; Athen. 15, p. 686; Mark, 14, 3) und in Riechfläschchen (nardi ampulla, Petron. satyr. 78) getragen. Nicht bloß als Salbe wurde sie

benutzt, sondern man würzte damit auch den Wein (Plaut. mil. glor. 3, 2, 11; Plin. Hist. Nat. 14, 19, 5) und trank das Öl geradezu, Athen. p. 689. Daher wollten einige Ausleger, z. B. Fritzsche, Comment. ad Marc. p. 597 sq. und Hall. Literat.-Zeitung 1840, Nr. 99, S. 179 ff., den Ausdruck νάρδος πιστική, Mark. 14, 3 erklären: „trinkbare Narde", was dann Bezeichnung einer besonders köstlichen Art sein müsste. Indessen verdient doch die gewönliche Erklärung (z. B. bei Bretschneider, lex. man. s. v., de Wette, Meyer zu Mark. und Joh., Winer, Gramm. d. N. T., S. 92 f., 7. Ausg.) durch „echte N.", eigentlich „glaubhafte" N., noch immer den Vorzug, da sie sich etymologisch leichter als die andere begründen läſst, bei solchen Kunstwörtern des Handels aber einige Künheit des Ausdrucks nicht verwundern darf. Mit solcher köstlichen Narde salbte Maria von Bethanien den Herrn sechs Tage vor dem Pascha, wie auf sein nahe bevorstehendes Begräbnis hin (Joh. 12, 1 ff.), denn eben auch zur Bewarung vor der Verwesung wurde dieses Öl angewandt (evangel. inf. arab. c. 5). Der Name „Narde" ist übrigens aus dem Sanskrit zu erklären, weist also schon auf die eigentliche Heimat der Pflanze hin; er bedeutet „duftgebend" (nala-dâ).

Vgl. Celsii hierobotan. II, 1 sq.; Oken, N. G. III, 2, S. 789; Winers RWB.; Teuffel in Paulys Real-Enc. V, S. 415; besonders W. Jones in den Asiatic. Research. II, 445 sq., IV, 485, ed. Paris; Lassen, Indische Alterthumsk. I, S. 288 f.; Movers, Phönik. II, 3, S. 103 ff.; Müller, Das Buch der Pflanzenwelt, Leipz. 1869, 2. Ausg., II, 143. 145 (mit Abbildung); Riehms, Handwb. S. 1057 f. (mit Abbildung). **Rüetschi.**

Narrenfest. Die heidnische Feier der Saturnalien, Kalendae Januarii, erhielt sich lange Zeit in der Kirche. Man bemühte sich zwar, dadurch, daſs man dem 1. Januar die Bedeutung des Festes der Beschneidung Christi gab, durch eine christliche Feier die heidnische Sitte zu verdrängen. Bei der Roheit des Volkes konnte dies nicht leicht gelingen; nicht nur dauerten die lärmenden Januar-Lustbarkeiten wärend der Übergangsperiode vom Heidentum zur allgemeinen Herrschaft des Christentums fort, sie fanden auch Eingang in die germanisch-christlichen Länder, wo sie sich rasch verbreiteten. Um 950 klagt Otto, Bischof von Vercelli in Piemont darüber. Vielleicht fand um diese Zeit auch etwas Änliches in der griechischen Kirche statt. Im Occident verband sich damit der Gebrauch, der jüngeren niederen Geistlichkeit und den Schülern der Klöster- sowie der Kathedral- und Kapitelschulen in der Weihnachtszeit einige Freiheit zu gestatten, um in Vergnügungen eigener Art bald die Geburt des Herrn und das Gedächtnis seiner Kindheit, bald das Andenken an den Diakonus Stephanus zu feiern; daher festum hypodiaconorum. Der Erste, der davon redet, ist Johann Beleth, in der zweiten Hälfte des 12. Jarhunderts; s. seine Summa de divinis officiis, Kap. 70 und 72. Man ließ die Schüler Kinderäbte und Kinderbischöfe wälen, welche in den Kirchen den liturgischen Dienst versahen; es wurden dabei besonders gedichtete Lieder gesungen und Prozessionen durch die Straßen gehalten; die Kinder waren verkleidet in die Tracht der Geistlichen, die sie darstellen sollten. Anfangs mag es wol auf harmlose Weise geschehen sein, bald aber wurde die Parodie zur burlesken Mummerei, zur Karrikatur des Heiligen; Schüler und Geistliche hielten Maskenzüge, tanzten, lärmten, zur großen Belustigung des Volkes, das, statt der Symbolik, falls eine solche darin liegen sollte, mit richtigem Urteil nur eine grobe Farce erblickte. Schon zu Beleths Zeiten wurde das Treiben ein festum stultorum genannt; bald darauf kommen auch die Bezeichnungen festum fatuorum oder follorum vor. Die Zeit der Feier war gewönlich zwischen Weihnachten und Epiphanien, besonders am vierten Weihnachtstage, daher auch der Name festum innocentum für gleichbedeutend galt mit Narrenfest. Gegen Ende des 12. Jarhunderts fing die Kirche an, dagegen einzuschreiten; der Legat, Kardinal Petrus, 1198, der Bischof von Paris, Petrus Cambius, 1208, das Pariser Konzil, 1212, und das von Rouen, 1214, erließen Verbote dagegen; ebenso Innocenz III., 1210, und mehrere spätere französische Konzilien des 13. Jarhunderts; im J. 1249 erging von seiten Innocenz IV. ein spezielles Verbot gegen den zu Regensburg getriebenen Unfug. Da aber alles nichts nützte, gab zuletzt die Kirche nach; die

Salzburger Synode von 1274 verbot die Teilname nur den Geistlichen, gestattete sie aber den Knaben unter 16 Jaren; der Erzbischof Johann von Canterbury beschränkte 1279 die Dauer auf den Abend des Johannistages bis zum Morgen des festum innocentum. Ein ausfürliches, höchst merkwürdiges Ritual des Festes findet sich in dem 1369 geschriebenen Ceremonial des Bistums Viviers im südlichen Frankreich; es ist abgedruckt in Duranges Glossarium, Ausgabe von Henschel, Bd. 3, S. 959. In der Sitzung vom 9. Juni 1435 erließ die Kirchenversammlung von Basel ein neues Verbot. Einige Jare später, 1444, sprach sich auch die Pariser theologische Fakultät in einem Sendschreiben an die Bischöfe gegen die Narrenfeste aus. Nichtsdestoweniger dauerten sie überall fort. Da wo die Reformation eindrang, wurde die Unsitte alsobald abgeschafft; in den katholischen Gegenden erhielt sie sich länger; meist gelang es erst der weltlichen Obrigkeit, ihr ein Ende zu machen.

S. Ducange, Glossarium, die Artikel Kalendae, Abbas cornardorum, Mater fatua; Du Tilliet, Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous, Lausanne 1741, 4⁰. **C. Schmidt.**

Nasiräat, das wichtigste der unter dem israelitischen Volke üblichen Gelübde, *ἡ μεγάλη εὐχή*, wie es Philo de ebriet. § 1 bezeichnet. Der Name נָזִיר (von נָזַר, Niph. sich absondern, sich enthalten, Hiph. aussondern, ausscheiden) bezeichnet das Gelübde wesentlich als Ablobung oder Enthaltungsgelübde, wie auch die Rabbinen נְזִירוּת durch פרישה erklären (s. die Stellen bei Carpzov, Apparatus, S. 151 f.). Doch ist der Nasir der sich Aussondernde eben nur mit der positiven Bestimmung der Weihe für Jehova (להזיר ליי 4 Mos. 6, 2, vgl. 5). Unrichtig ist die noch von Saalschütz (Mos. Recht S. 158) festgehaltene Erklärung des Namens „der Gekrönte" nämlich durch das volle Har; auch die andere Bedeutung „Erlauchter" in der נזיר, 1 Mos. 49, 26; 5 Mos. 33, 16; Klagl. 4, 7 vorkommt, hängt mit נֵזֶר, Krone, eben nur insofern zusammen, als beide Wortbedeutungen von dem an die Grundbedeutung des נזר sich weiter anschließenden Begriff des sich Auszeichnens ausgehen. Das Nasiräat ist geregelt durch das Gesetz 4 Mos. 6, 1—21, dessen Inhalt, dem wir sogleich einige Erläuterungen aus der späteren Nasiräatsordnung beifügen, folgender ist. Wer, Mann oder Weib, das Nasiräatsgelübde geleistet, verpflichtet sich für die ganze Zeit desselben, 1) dem Genuss des Weines und jedes sonstigen berauschenden Getränkes (denn in dieser Allgemeinheit ist one Zweifel שֵׁכָר zu nehmen, vergl. Philo, De victimis § 13), ferner des von diesen Getränken bereiteten Essigs und jeder Auflösung von Traubensaft, ja dem Genusse alles dessen, was vom Weinstock kommt, bis auf die Kerne und Hülsen hinaus, zu entsagen. Er hat 2) wärend der ganzen Weihezeit sein Har frei wachsen zu lassen, so dass kein Scheermesser auf sein Haupt kommen soll. Endlich darf er 3) bei keiner Leiche, selbst der von Eltern und Geschwistern nicht, sich verunreinigen. Im übrigen ist ihm nicht geboten, dem menschlichen Verkehr sich zu entziehen. Wenn der Nasiräer wärend seiner Weihezeit durch einen unversehens in seiner Umgebung vorgekommenen Todesfall sich verunreinigt, soll er an dem gesetzlichen Tage der Reinigung, dem siebenten (vgl. 4 Mos. 19, 11 ff.), das Haupthar scheeren. (Dieses Har des unrein gewordenen Nasiräers war nach Mischna, Themura 6, 4, vgl. Maimonides z. d. St., nicht zu verbrennen, sondern zu vergraben.) Am achten Tage hat er sodann zwei Turtel- oder zwei junge Tauben, die eine als Sünd-, die andere als Brandopfer darzubringen und sich vom Priester sünen zu lassen. Hierauf muss er sein Haupt neu heiligen und, one dass ihm die früheren Tage gerechnet würden, unter Darbringung eines järigen Lammes als Schuldopfers, eine neue Weihezeit beginnen. Ist die ganze Zeit des Gelübdes abgelaufen, so hat der Nasiräer ein dreifaches Opfer, nämlich ein järiges männliches Lamm als Brand-, ein järiges weibliches Lamm als Sünd- und einen Widder als Heilsopfer, dazu einen Korb mit Ungesäuertem, Kuchen von Weißmehl in Öl geknetet und Fladen mit Öl bestrichen, samt einem Speis- und Trankopfer

darzubringen. Sodann wird sein Har vor der Türe des Heiligtums geschoren und in das Feuer des Heilsopfers geworfen. (Es ist one Zweifel nicht an ein Kalscheeren zu denken, was ja beschimpfend war, sondern nur an die Abnahme des außergewönlichen Harwuchses; in der Zeit des herodianischen Tempels geschah die Scheerung und das Kochen des Heilsopfers an einem besonderen Platze in der Südostecke des Weibervorhofs). Endlich nimmt der Priester den gekochten Bug vom Widder sammt einem Kuchen und Fladen aus dem Korbe, legt selbige auf die Hände des Nasiräers und webt es als Webe vor Jehova. Diese Opferteile fielen dem Priester zu neben der Webebrust und Hebeschulter, die ihm onehin (wie bei allen Heilsopfern) gehörten. Nachdem so das Gelübde gelöst, ist dem Nasiräer das Weintrinken wider gestattet. Hat er außerdem noch andere Leistungen gelobt, so muß er diese gleichzeitig vollziehen. — Dieses Gesetz handelt demnach nur von einem für bestimmte Zeit übernommenen Nasiräat. Die gewönliche und zugleich kürzeste Dauer desselben betrug nach der späteren Ordnung (**Mischna** Nasir 1, 3, vergl. Jos. b. jud. II, 15, 1) dreißig Tage, was die Rabbinen aus dem Zalwert des יִהְיֶה 4 Mos. 6, 5 begründeten. Daneben gab es aber, wie die Geschichte zeigt, auch lebenslänglich Enthaltsame, die gleichfalls Nasiräer heißen (Amos 2, 11 f.), im Talmud נְזִירֵי עוֹלָם, wogegen die anderen נְזִירֵי יָמִים oder נְזִירֵי זְמַן קָצוּב, und zwar konnten zu dem lebenslänglichen Nasiräat Kinder schon vor der Geburt bestimmt werden, wie Simson, Samuel, Johannes der Täufer. Hierbei ist bemerkenswert, daſs Simsons Mutter nach Richt. 13, 4 wärend der Schwangerschaft des Weins und berauschenden Getränks, sowie unreiner Speise sich enthalten muſs; beginnt doch auch bei Johannes dem Täufer nach Luk. 1, 15 die Weihe bereits im Mutterschoß. **Mischna** Sota 3, 8 spricht nur dem Vater, nicht aber der Mutter das Recht zu, den Son, ehe er das 13. Jar erreicht hat, zum Nasiräat zu geloben, one daſs ersichtlich ist, wie man dies mit 1 Sam. 1, 11 vereinigte. — Die spätere Satzung (**Mischna** Nasir 1, 2) unterscheidet von dem gewönlichen נְזִיר עוֹלָם noch den Simsons-Nasiräer. Jener darf sich das Har verkürzen, wenn es ihm zu lästig wird, nach dem Vorgang Absaloms (2 Sam. 14, 26), den man als Nasiräer betrachtete, dem Simsons-Nasiräer ist dieß nie gestattet; dagegen ist der letztere bei Verunreinigung nicht zu dem gesetzlichen Reinigungsopfer verpflichtet, weil Simson nach der Verunreinigung Richt. 14, 8 f. keines gebracht hat.

Das Nasiräat wird 4 Mos. Kap. 6 bereits als bekannt vorausgesetzt. [Dasselbe ist eine ältere, im Volke vorgefundene Übung, die in diesem Gesetze nur zum Teil kultisch geregelt wird. Die geschichtliche Erscheinung des Brauchs geht daher auch über den hier gegebenen Rahmen hinaus. Seinen Ursprung hat man nicht in Ägypten zu suchen (so Spencer, De leg. hebr. III, 6, 1; J. D. Michaelis, Entw. der typ. Gottesgelahrtheit, 2. Aufl. S. 52), sondern in den Anschauungen der nomadischen Semiten (vergl. die Enthaltung vom Wein bei den Rechabiten Jerem. 35, den Nabatäern Diod. 19, 94 und bei Muhammed und den Wachabiten). Die Bedeutung, welche das Nasiräat für die unter Jehovas Offenbarung stehenden Israeliten hatte, läſst sich nur aus dem A. Test. selbst erkennen.] Sie liegt nach 4 Mos. Kap. 6 in einer spezifischen Weihe, Hingabe der Person an Jehova. Das erste Nasiräatserfordernis, die Enhaltung vom Wein und sonstigem berauschenden Getränk, ja von Allem, was vom Weinstock kommt, bildet das eigentlich asketische Stück des Gelübdes. Der Nasiräer soll hiernach nicht bloß stets die volle Klarheit und Nüchternheit des Geistes bewaren, sondern es ist zugleich, wie Keil mit Recht geltend macht, jene Entsagung Sinnbild der Enthaltung von den die Heiligung gefärdenden deliciae carnis, wie z. B. Hos. 3, 1 die Traubenkuchen den Sinnenreiz des Götzendienstes bezeichnen. Wenn aber schon bei diesem Stück des Nasiräats eine Anspielung auf die Lebensordnung der Priester 3 Mos. 10, 9 ff. kaum verkannt werden kann, so tritt noch deutlicher in dem Verbot der Verunreinigung an der Leiche selbst eines der nächsten Angehörigen die Beziehung auf die dem Hohenpriester 3 Mos. 21, 11 gegebene Vorschrift hervor. Die Idee des priesterlichen Lebens, seine Reinheit und Unberürtheit von

Allem, woran Tod und Verwesung haftet, die selbst über die innigsten irdischen Bande sich hinwegsetzende Hingabe an Gott soll der Nasiräer in sich ausprägen. Diese Verwandtschaft des Nasiräats mit dem Priestertum ist auch von jeher anerkannt worden (vgl. Philo, de vict. § 13; Maimon. More Neb. 3, 48) *). Allerdings schließt das Nasiräat als solches keinen besonderen Dienst am Heiligtum in sich; in 1 Sam. 1, 11 sind die Worte „ich gebe ihn Jehova alle Tage seines Lebens“, die nach V. 22 u. s. w. auf einen bleibenden Dienst am Heiligtum gehen, warscheinlich als ein zum Nasiräat hinzukommendes, besonderes Gelübde zu fassen; dass die am Heiligtum dienenden Frauen (2 Mos. 38, 8; 1 Sam. 2, 22) Nasiräerinnen gewesen, lässt sich ebenfalls nicht nachweisen. Es handelt sich beim Nasiräat, wie gesagt, nur um die Verwirklichung der Idee des priesterlichen Lebens, um die freie Aneignung dessen, was dem Priester kraft des auf seiner Abstammung ruhenden Berufs auferlegt wurde, sich nämlich Gott verlobt zu tragen und darum Allem, was mit dieser Hingabe im Widerspruch stand, abzusagen. Dass aus einem solchen priesterlichen Charakter, einem solchen „die tiefsten Kräfte spannenden Glauben, Jehova besonders eigen zu sein“ (s. Ewald, Gesch. des Volkes Isr., II, 563), auch eine besondere Freudigkeit zum Gebet, namentlich zur Fürbitte, entspringen konnte, ist nicht zu bezweifeln; die besondere Gebetskraft Samuels aber dürfte doch wol weniger mit seinem lebenslänglichen Nasiräat (so Schröring, Samuel als Beter, Zeitschr. f. luth. Theologie, 1856) als mit seiner prophetischen Stellung und Begabung in Zusammenhang zu setzen sein. — Eine ausfürlichere Erörterung erfordert noch das dem Nasiräer auferlegte Wachsenlassen des Hares. Auch für dieses könnte man eine Analogie in der priesterlichen Lebensordnung zu finden geneigt sein, nämlich in dem Gebot 3 Mos. 21, 5, wornach der Priester keine Glatze auf dem Haupte scheeren und die Ecken des Bartes nicht abschneiden darf, was einen Gegensatz gegen die ägyptische Priestersitte bildete (Herod. II, 36: „Die Priester der Götter tragen sonst überall langes Har, in Ägypten aber scheeren sie sich“). Da aber anderseits, wenigstens nach Ezech. 44, 20, beim Priester auch zu langes Har — eben jenes פֶּרַע, welches 4 Mos. 6, 5 vom Nasiräer fordert — nicht stattfinden soll, so ist auf diese Analogie kein Gewicht zu legen. Das lange Har des Nasiräers hat vielmehr ein anderes Analogon beim Hohepriester. Nach 4 Mos. Kap. 6 nämlich bildet es augenscheinlich den Weiheschmuck des Nasiräers: es ist nach V. 7 das נֵזֶר seines Gottes auf seinem Haupte und fürt also denselben Namen, wie das Salböl auf dem Haupte des Hohenpriesters, 3 Mos. 21, 12 und das hohepriesterliche Diadem 2 Mos. 29, 6. Darauf, dass das נֵזֶר als Schmuck zu betrachten ist, weist auch Jer. 7, 29 hin. Da in dem freien Harwuchs die Weihe des Nasiräers kulminirt (daher der Ausdruck קִדֵּשׁ אֶת־רֹאשׁוֹ 4 Mos. 6, 11; vgl. V. 9), so wird in ihm auch die Bedeutung des Nasiräats am vollkommensten sich ausprägen. Das aber wäre nicht der Fall, wenn das Wachsenlassen des Hares, wie Hengstenberg, Die Bücher Mos. und Äg. S. 203, und G. Baur z. Am. 2, 11 annehmen, nur die negative Bedeutung hätte, dass der Nasiräer, indem er das vom gewönlichen Anstand geforderte Scheeren des Hares unterlasse, das tatsächliche Bekenntnis ablege, er wolle der Welt entsagen und darum jeden Schein eitler Selbstgefälligkeit meiden. (Verwandt ist die Ansicht des R. Bechai — s. Carpzov, App. p. 153 —, der in dem langen Har des Nasiräers ein Zeichen der Trauer sehen will; ebenso J. D. Michaelis a. a. O. S. 127.) Das Scheeren des Hars bei

*) Auch Mischna Nasir 7, 1 stellt 4 Mos. 6, 5 f. und 3 Mos. 21, 11 zusammen und erörtert hiebei die spitzfindige Kontroverse, wie es sich verhalte, wenn der Hohepriester und der Nasiräer auf der Reise auf einen מֵת מִצְוָה, d. h. auf einen Toten, der niemand hat, der ihn bestatte, stoßen. Es werden verschiedene Ansichten angegeben; die Entscheidung aber fällt dahin aus, dass in diesem Falle der Nasiräer sich verunreinigen dürfe, der Hohepriester aber nicht, weil die Heiligkeit des ersteren nicht, wie die des Hohepriesters, eine ewige sei.

dem gereinigten Aussätzigen, infolge dessen dieser dem menschlichen Verkehr widergegeben wird, ist nicht zur Erläuterung von 4 Mos. 6, 18 herbeizuziehen. Auf die richtige Deutung leitet vielmehr 3 Mos. 25, 5. 11, wo die Weinstöcke, die im Sabbat- und Jobeljar unbeschnitten frei wuchern und nicht abgeerntet werden sollen, Nasiräer heißen. Die Weihe des Weinstocks wird nämlich dadurch vollzogen, dass seine ganze Triebkraft sich unverkümmert entfalten und das durch sie Produzirte profaner Einwirkung und Verwendung entzogen werden soll. In änlicher Weise ist der freie Harwuchs des Nasiräers Symbol der Kraft und Lebensfülle; indem derselbe wärend der ganzen Weihezeit unantastbar ist, wird die Person des Nasiräers mit ihrer ganzen Kraftfülle als Gott angehörig und seinem Dienste geweiht bezeichnet, und eben darum bildet der Harwuchs einen heiligen Schmuck, änlich dem Diadem, das den Hohepriester als gottgeweihte Person zu erkennen gibt (2 Mos. 28, 36). Das Gebot des freien Harwuchses bildet so die positive Seite zu dem Verbot aller Berürung mit Toten (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, II, 433). Zur Rechtfertigung dieser Deutung darf wol auch an jene heidnischen Haropfer (z. B. der athenischen Jünglinge Plut. Thes. c. 5; vgl. die trözenische Sitte, Lucian. de Dea Syra c 60) erinnert werden, denen die Anschauung, dass das Har im allgemeinen Symbol der Lebenskraft, das Barthar Kennzeichen der Mannheit ist, zugrunde liegt. Vorzugsweise aber zeugt für die gegebene Erklärung das Beispiel Simsons, bei dem das Har nicht bloß als Symbol, sondern sogar als Vehikel der Kraftfülle erscheint, durch die er zum Befreier seines Volkes ausgerüstet wird. Die Siebenzal der Harflechten Richt. 16, 13 lässt den Harschmuck des Gottverlobten zugleich als Bundeszeichen erscheinen, was er wirklich im weiteren Sinne ist. Eben das Beispiel Simsons zeigt aber, dass dieses Symbol nicht bloß mit Bähr (S. 432) ethisch gewendet, als Bild der Heiligkeit als der Blüte des Lebens gefasst werden darf, wenn gleich die ethische Anwendung, die volle Hingabe der Lebenskraft zum Dienst des Herrn unmittelbar sich anschließt. [Man beachte übrigens den Gegensatz, in welchem diese alt-israelitische Askese zu der sonst gewönlichen steht, die im heidnischen Indien auf die Spitze getrieben wurde, aber auch auf christlichem Boden (nicht one Berechtigung nach den Sprüchen des Herrn vom Fasten und Stellen wie 1 Kor. 9, 27) die übliche ist. Hier hat die Enthaltsamkeit den Zweck, den sinnlichen Leib zu dämpfen, damit der Geist übermächtig sei, dort soll sie im Gegenteil dazu dienen, ihn bei ungeschwächter Vollkraft zu erhalten für den Dienst des Herrn.] — Eine andere Deutung hat Baumgarten (im Kommentar z. 4 Mos. Kap. 6 und zur Apostelgeschichte ꝛc. Bd. II, 1, S. 307) aufgestellt; unter Vergleichung von 1 Kor. 11, 3—16 sieht er in dem Harwuchs das Zeichen der Abhängigkeit, des Untergebenseins, bei welcher Auffassung sich keine natürliche Erklärung der obigen Data ergibt. Umgekehrt hat Vitringa (observ. sacr. ed. 1723, I, 70) unter Beiziehung von 5 Mos. 32, 42, Ps. 68, 22 das lange Har bei den Tyrannen als symbolum libertatis et naturae indomitae und so, das Symbol geistlich wendend, das Nasiräat als symbolum status perfectae libertatis filiorum Dei etc. gefasst (vgl. dessen Abhandl.: typus Simsonis mystice expositus im 6. Buch der observ. S. 507 f.). — Die Bedeutung des infolge eines Bruchs des Nasiräats stattfindenden Opferaktes erhellt aus dem, was über die betreffenden Opfer in dem Artikel „Opferkultus des A. T.'s“ zu sagen ist; dagegen ist hier noch die Ausweihung des Nasiräers näher zu erörtern. Von den drei dazu gehörigen Opfern, dem Brandopfer, das die Grundlage des ganzen Opferaktes bildete, dem zur Sünung etwa vorgekommener unwesentlicher Vergehungen bestimmten Sündopfer und dem Heilsopfer, ist natürlich das dritte das höchste, wie dies schon in der Forderung des höheren Opfertieres ausgedrückt ist. Über das, was diesem Heilsopfer mit anderen Gelübdeopfern gemeinsam ist, s. wider den Artikel „Opferkultus des A. Test.'s“. Eigentümlich ist ihm erstens dies, dass der Nasiräer das abgeschorene Har in das Opferfeuer (denn an dieses, nicht an das bloße Kochfeuer ist nach dem Sinne des Gesetzes one Zweifel zu denken) zu werfen hatte, zweitens die Webe eines weiteren Opferteils. Durch den ersteren Akt wurde der Weiheschmuck des Nasiräers aller Profanirung entzogen und Dem hingegeben, zu dessen Ehre

er getragen worden war, was, wie bei den Teilen der Opfertiere, die nicht genossen werden durften, durch die Verzehrung mittelst der Opferflamme bewirkt wurde. Durch das Zweite aber wurde angedeutet, dass die Tischgenossenschaft mit dem Herrn, welche durch das Heilsopfer vermittelt wird, hier in erhöhtem Maße stattfinde, wie dies das natürliche Ergebnis der priesterlich heiligenden Gemeinschaft war, in welche den Nasiräer sein Gelübde zu Gott gesetzt hatte.

Das Nasiräat scheint, wie aus dem Beispiel Simsons und Samuels und aus Am. 2, 11 geschlossen werden darf, besonders in der Richterzeit in Übung gewesen zu sein. Die Zerrüttung jener Zeit mag Einzelne um so stärker getrieben haben, im Nasiräat dem Volke das Bild seiner heiligen priesterlichen Bestimmung vorzuhalten. Dass Am. 2, 11 die Erweckung von Nasiräern neben den Propheten als eine besondere göttliche Gnadenerweisung bezeichnet, bedarf nach dem Bisherigen keiner besonderen Erklärung. Der Ausdruck an jener Stelle: „ich erweckte" u. s. w. weist, wie das in Vs. 12 Gesagte, auf einen Gegensatz hin, in den solche Gottverlobte zu der Masse des Volkes traten. Dagegen wissen wir von Nasiräervereinen und einem Zusammenhang derselben mit den Prophetencönobien (Vatke, Rel. des A. T.'s S. 285 ff.) lediglich nichts. — In den jüngeren Schriften des Alten Test.'s ist das Nasiräat nie erwänt; doch sind die Rechabiten, die nach Jer. 35, 8 ebenfalls den Weingenuss vermieden (s. den betr. Artikel), als eine verwandte Erscheinung zu betrachten. Die Gesetzlichkeit der nachexilischen Zeit fürte auch zur Erneuerung des Nasiräats. Zuerst werden 1 Makk. 3, 49 Nasiräer erwänt; unter Jannäus tritt einmal eine Schar von 300 Nasiräern auf (s. Lightfoot zu Luk. 1, 24). Das Nasiräatsgelübde wurde nun üblich bei Krankheiten und anderen Nothfällen (Jos. b. jud. II, 15), bei Reisen (Mischna Nasir 1, 6) u. dgl. Nach Mischna Nasir 5, 5 f. war es eine ganz gewönliche Beteuerungsformel geworden: „ich will Nasiräer sein, wenn" u. s. w. Welchen äußerlichen Charakter das Gelübde nun an sich trug, kann man an den Satzungen abnehmen, mit denen es in der Mischna ausgestattet ist; doch finden sich auch Urteile jüdischer Lehrer, wie Simeons des Gerechten, welche die Gelübdesucht missbilligten (vergl. Jost, Geschichte des Judenthums, 1857, I, S. 171 f.), und in Johannes dem Täufer und Jakobus dem Gerechten, bei welchem letzteren (s. Hegesipp. bei Eusebius K.-G. II, 23) das Nasiräat mit essenischer [?] Askese verbunden erscheint, trägt dasselbe ganz den seiner Bedeutung entsprechenden ernsten Charakter.

Zum Schluss ist noch über die Stellen der Apostelgeschichte zu handeln, die sich auf ein Nasiräatsgelübde des Apostels Paulus beziehen sollen, wobei sich die Gelegenheit ergeben wird, noch einige der späteren Bestimmungen über die Sache mitzuteilen. — Was zuerst 18, 18 betrifft, wo die Worte *κειράμενος τὴν κεφαλὴν* rc. nicht als Aussage über Akylas, sondern über Paulus zu fassen sind, so unterliegt allerdings die Beziehung derselben auf das Nasiräat bedeutenden Schwierigkeiten. Wol setzt Mischna Nasir 3, 6 voraus, dass man das Nasiräatsgelübde auch außerhalb des Landes Israel übernehmen konnte; aber bestimmt wird ebendaselbst gelehrt, dass man es auf fremdem Boden nicht absolviren (השלים) durfte, was auch ganz im Sinne des Gesetzes ist, welches ja das Erscheinen des Nasiräers am Heiligtum gebietet. Nur darüber war nach der angefürten Stelle Streit unter den Schulen Schammais und Hillels, wie lange einer, der im Auslande das Nasiräat gelobt hatte, nach seiner Ankunft im heiligen Lande seine Weihezeit aushalten musste. Schammai forderte hiefür nur dreißig Tage, wogegen Hillel der Ansicht war, dass die ganze Weihezeit wider von vorne begonnen werden müsse. Als Beispiel der letzteren Art wird die Königin Helene angefürt, welche, am Schluss eines 7järigen Nasiräats ins Land kommend, noch einmal einer 7järigen Weihezeit sich unterwarf. Übrigens hat auch die Bestimmung Schammais, welche eine zwar kurze, doch vollständige Weiheperiode fordert, die Voraussetzung, dass der Nasiräer als solcher eigentlich nicht auf dem unreinen Boden des Heidentums verweilen dürfe (s. Maimon. z. d. St. bei Surenhus). Daher wollten schon einige Ältere an der angef. Stelle der Apostelgeschichte die tonsura immunditiei verstehen; ein unrein gewordener Nasiräer durfte nämlich (s. die Stellen aus Maimon. bei

Carpzov, App. p. 159) sein Har am siebenten Tage auch außerhalb der Heiligtumsstätte abscheeren, aber eben במדינה, was nach bekanntem rabbinischen Sprachgebrauch auf das heil. Land außer Jerusalem geht; und am achten Tage musste dann doch der Nasiräer sein Reinigungsopfer am Tempel darbringen, was bei Paulus im vorliegenden Falle eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Dagegen könnte es keinem Bedenken unterliegen, in dem κειρ. κεφ. ein Harscheeren zum Beginn der Weihezeit zu finden; denn wenn auch hiefür schwerlich mit Neander Jos. b. jud. II, 15 angefürt werden darf, wo eben der Ausdruck ungenau scheint, so ist doch mit dem Gesetz 4 Mos. Kap. 6 wol vereinbar, dass, wie der verunreinigte Nasiräer seine neue Weihezeit mit geschorenem Haupte begann, ein solches Scheeren auch vor dem Antritt des Gelübdes überhaupt stattfinden konnte, damit der heil. Harschmuck ganz ein wärend der Weihezeit erzeugter wäre. Freilich fehlt jede Andeutung in der Apostelgeschichte, dass Paulus sein Gelübde damals erst begonnen und es dann in Jerusalem vollendet habe. Darum ist warscheinlich anzunehmen, dass nicht an ein eigentliches Nasiräatsgelübde zu denken ist, sondern an ein demselben verwandtes, wie es bei den Juden in der Diaspora als Surrogat für das ihnen schwer zugängliche Nasiräat aufgekommen sein mag, wobei auch die heidnische Sitte der Harschurgelübde eingewirkt haben könnte (vgl. Diod. Sic. 1, 18; Iliade 23, 141 ff.). — Was endlich das Apostelgesch. 21, 23 ff. Erzälte betrifft, so bezieht sich V. 24 auf eine auch sonst erwänte jüdische Sitte. Da die Ausweihung des Nasiräers, wie aus dem Obigen erhellt, mit bedeutendem Aufwand verknüpft war, so galt es als ein gutes Werk, wenn jemand die Kosten der Nasiräatsopfer übernahm und so auch Ärmeren die Vollziehung des Gelübdes ermöglichte. So erzält Jos. Ant. XIX, 6, 1 vom König Agrippa: *Ναζιραίων ξυρᾶσθαι διέταξε μάλα συχνούς*. Vgl. auch Mischna Nasir 2, 6. Eine Erweisung dieser Woltat konnte nicht auch den Woltäter zur Übernahme eines vollen Nasiräatsgelübdes für seine Person verpflichten; selbst wenn er sich an der Weihe der von ihm unterstützten Nasiräer persönlich beteiligte, konnte dies doch nur bis zum Ablauf der Weihezeit der letzteren dauern, sonst wäre ja diese ungebürlich verlängert worden. Das Schweigen der Mischna über diesen Punkt wird nicht als Gegenbeweis geltend gemacht werden dürfen. Von einer eigentlichen Nasiräatsperiode von sieben Tagen, die allerdings mit der jüdischen Ordnung in entschiedenem Widerspruch wäre, ist also V. 27 auf keinen Fall zu verstehen. Die sonst über die Erklärung der Stelle bestehenden Differenzen (s. Wieseler, Chronol. des apostol. Zeitalters, S. 107 f., und gegen ihn Baur in den theol. Jarbüchern 1849, S. 481 ff.) berüren die Nasiräatsordnung nicht.

[Litteratur: J. G. Carpzov, Apparatus hist. crit. Antiquitatum s. Codicis (1748), p. 151 sqq.; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (1777), III, 18 ff.; E. W. Hengstenberg, Bücher Moses und Ägypten (1841), S. 199 ff.; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Aufl.), II, 560 ff. und Alterthümer S. 113 ff.; de Wette; Hebr.-jüd. Archäologie (4 Aufl. 1864), S. 300 f.; J. L. Saalschütz, Archäol. der Hebräer (1855), I, 228 ff.; H. Vilmar, Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes, Studien und Krit. 1864, S. 438 ff.; Köhler, Bibl. Gesch. A. T.'s, I, 419 ff.; K. Fr. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie, 2. Aufl., 1876. Vergleiche ferner die Lehrbücher der alttest. Theologie von Öhler (I, 462 ff.), und H. Schultz (2. Aufl.) S. 253; sowie besonders die Artikel „Nasiräer" im Realwörterbuch von Winer, in Schenkels Bibellexikon von Dillmann, und in Riehms Handwörterbuch, auch Hamburger, Encyklopädie des Judenthums S. 785 f.]

Oehler † (v. Orelli).

Natalis (Noel) Alexander, wurde am 19. Januar 1639 in Rouen von Eltern aus dem Mittelstande geboren. Früh in die Schule der Dominikaner seiner Vaterstadt geschickt, trat er am 9. Mai 1655 selbst in diesen Orden. Seine großen Talente blieben nicht unbemerkt; der Orden sandte ihn nach Paris, wo er im Konvent zu St. Jakob Philosophie und Theologie zuerst hörte, dann selbst lehrte. Von dem Orden veranlasst, nahm er 1672 die Würde eines Licentiaten der Theologie an und wurde 1675 Doktor der Theologie. Seine Dissertation

handelte von der Simonie und richtete sich gegen Launoy. In den von Colbert zur Ausbildung seines Sones (des nachherigen Erzbischofs von Rouen) veranstalteten theologischen Konferenzen, zu denen er zugezogen wurde, behandelte er kirchenhistorische Themata mit solcher Auszeichnung, dass ihn Colbert zur Behandlung der ganzen Kirchengeschichte aufforderte. So entstand sein großes kirchenhistorisches Werk, von dem 1677 der erste Band in Oktav zu Paris unter dem Titel: „Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca eiusdem insignia dissertationes historicae, criticae, dogmaticae“ erschien. Natalis Alexander arbeitete daran mit großem Eifer und einer staunenswerten Arbeitskraft. Schon 1686 erschien der letzte 24. Band, der bis zum Ende des Tridentiner Konzils reicht. Später fügte er noch die Geschichte des Alten Testaments in sechs Bänden hinzu. Das Werk, das zu den ausgezeichnetsten der gallikanischen Schule gehört, ist weniger eine fortlaufende Geschichtserzälung, als eine Reihe von Einzelabhandlungen über die wichtigsten Punkte der Kirchengeschichte. Zuerst gibt der Verfasser von jedem Jarhundert eine Synopsis hist. eccl., dann folgen die Dissertationes, welche einen weit größeren Umfang einnehmen. Die Behandlung ist mehr dogmatisch-polemisch als historisch. Eine umfangreiche Panoplia adversus haereses, die dann auch auf die neueren Gegner Roms, namentlich die Calvinisten, Rücksicht nimmt, fehlt nicht. Die Haltung ist freisinnig, gallikanisch. In den ersten Bänden konnte das weniger hervortreten; deshalb gefielen diese, in denen die ersten Jarhunderte mit großer Gelehrsamkeit, aber kritiklos, im Interesse der römischen Kirche behandelt sind, in Rom, wohin Natalis Alexander sie sandte, sehr, und trugen dem Verfasser großes Lob ein. Ganz anders gestaltete sich das aber, als das Werk bis zum Mittelalter fortschritt und hier die antipäpstliche Tendenz hervortrat. Natalis Alexander nahm hier oft Partei gegen die Päpste, namentlich gegen Gregor VII. Deshalb verbot Innocenz XI. durch ein Dekret vom 13. Juli 1684 bei Strafe der Exkommunikation, die Schriften des P. Alexander zu lesen. Natalis Alexander gab dem Urteile jedoch nicht nach, sondern verteidigte sich in einer 1699 in Folio erschienenen Ausgabe in angehängten Scholien gegen die religiosi censores und wies in einzelnen Punkten die faktische Richtigkeit seiner Angaben nach, in andern, dass die Urteile, welche man verworfen hatte, nicht seine, sondern die angesehener Kirchenlehrer und Zeitgenossen seien, die er nur aufgenommen habe. So hatte N. A. z. B. Gregor VII. mit den Worten charakterisirt: „virum ingenii vehementis et severae sanctimoniae“. Diese waren beanstandet und N. A. antwortet darauf in den Scholien: „Hic Gregorii VII. character. Addidi: eruditionis exquisitae, studii in disciplinam ecclesiasticam incredibilis, animi intrepidi, quem sanctissimi et purissimi consilii virum B. Petrus Damiani ad Nicolaum II. scribens praedicat“. Alia ad eiusdem commendationem congessi, ne eius effigiem ex parte tantum delineasse viderer. Namentlich hatte das Kapitel de politia ecclesiastica XI. et XII. seculi großen Anstand gefunden. Hier werden z. B. Aussprüche, wie: „Numquid ideo malum esse desiit, quia papa concessit?“ verworfen, worauf N. A. einfach antwortet: „Ipsa S. Bernardi verba sunt, non mea“. Dagegen veröffentlichte Roncaglia 1734 in Lucca eine Ausgabe mit Berichtigungen und gegen N. A. selbst gerichteten Dissertationen, und nun wurde das Werk durch Benedikt XIII. dem Index wider entnommen. Außerdem existiren noch mehrere Ausgaben, Luccae 1749 sq. (durch den Erzbischof Mansi besorgt), Venet. 1778 sq. (durch einen Anonymus in zwei Bänden fortgefürt), Bingen 1784, 4°. Neben einzelnen kleineren historischen Schriften gibt es von N. A. auch Schriften dogmatischen (Hauptwerk: Theologia dogmatica et moralis, zuerst Paris 1693, dann 1703, 1743, 1768), und homiletischen (Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos) Inhalts. Endlich auch einen Kommentar über die vier Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments. N. A. wurde 1706 Provinzial seines Ordens. Schon durch die damit verbundenen Arbeiten seinen Studien entzogen, wurde er darin seit 1712 durch ein Augenleiden noch mehr gehindert. Er starb am 21. Aug. 1724, 86 Jare alt, im Jakobinerkloster zu Paris.

Dr. **Uhlhorn.**

Natalitia, s. Anniversarius Bd. I, S. 431.

Nathan, נָתָן (d. i. „gegeben“ von Gott) war ein in Israel ziemlich häufig vorkommender männlicher Eigenname. Von den fünf bis sechs im Alten Testament erwänten Männern dieses Namens — noch zu Esras Zeit finden wir zwei Esr. 8, 16; 10, 39, ein N. von Zoba wird als Vater eines der Helden Davids genannt 2 Sam. 23, 36 — füren wir nur zwei genauer an. 1) Wir kennen einen Son Davids, von Bathseba zu Jerusalem geboren, Namens Nathan, 2 Sam. 5, 14; 1 Chr. 3, 5; 14, 4. Bei dem hohen Ansehen, in welchem der Prophet Nathan bei David stand, scheint mir nicht unmöglich, dass der königliche Prinz eben von diesem den Namen erhalten habe. Derselbe ist vielleicht auch Sach. 12, 12 gemeint als Repräsentant des Stammes Juda außer dem königlichen Geschlechte (Hitzig), wenn nicht auch dort vielmehr (mit Hieronymus, Jarchi u. a.) an den Propheten N. zu denken ist; jedenfalls ist der Davidide N. in der Genealogie Jesu bei Luc. 6, 31 genannt. — 2) Bei weitem berühmter ist der Prophet Nathan (Sir. 47, 1), das erhabene Vorbild eines echten Oberhofpredigers! Von seiner Abstammung ist nichts bekannt; doch möchte die Vermutung gestattet sein, er sei der in 1 Chr. 2, 36 genannte N., der einen Son Sabad hatte, denn 1 Kön. 4, 5 wird dem Propheten N. ein Son Sabud zugeschrieben, die wol identisch sein möchten, zumal auch die genealogische Reihenfolge 1 Chr. 2 der Zeit nach so ziemlich zutrifft; in diesem Falle wäre N.'s Großvater ein ägyptischer Sklave gewesen, der eine Judäerin geheiratet hatte. Schon seiner Stellung zu David wegen scheint er dem Stamme Juda angehört zu haben. Er übte an Davids Hofe den größten und woltätigsten Einfluss. Nicht nur brachte er den König im Namen Gottes von dem bereits gefassten und anfangs von N. selbst gebilligten Plane des Tempelbaues ab und verkündete ihm die Ewigkeit seines Fürstentums durch Gottes Gnade 2 Sam. 7 — die Grundlage der „messianischen“ Weissagungen der späteren Propheten —, sondern schon früher, als David durch seine Leidenschaft zur schönen Bathseba tief gefallen war, war es Nathan gewesen, welcher es wagte, demselben seine Sünde kräftig vorzuhalten durch die schöne Parabel vom Lamme des Armen und zu ihm zu sprechen: Du bist der Mann! ihm Gottes Strafgerichte in seinem eigenen Hause, aber dann auch wider die Vergebung anzukündigen im Namen seines Gottes, 2 Sam. 12. Auch auf die Erziehung des geliebten Salomo scheint N. entscheidenden Einfluss geübt zu haben, wenn sich auch das durch 2 Sam. 12, 25 schwerlich beweisen lässt. Jedenfalls wurde Salomo hauptsächlich auf Nathans Betrieb noch bei Lebzeiten Davids auf dessen Anordnung durch den Hohenpriester Zadok zum Nachfolger gesalbt gegenüber den durch Nathans Wachsamkeit und Entschlossenheit zu nichte gemachten Ansprüchen des Adonia 1 Kön. 1. Wie dankbar Salomo dafür war, sieht man daraus, dass zwei Söne Nathans höhere Hofchargen bekleideten, indem Asarja über alle Amtleute gesetzt, Sabud aber der vertraute Hausminister („Freund des Königs“) Salomos war 1 Kön. 4, 5. Nach 1 Chr. 29, 29; 2 Chron. 9, 29 scheint N. auch Jarbücher der Regierung jener beiden großen Könige geschrieben zu haben, wenn nicht vielmehr nur die Abschnitte des großen Werkes „Bücher der Könige von Juda und Israel“ gemeint oder citirt sind, welche von Nathan handeln und von seinen Zeitgenossen, nicht aber eigene Schriften dieses Propheten, vgl. Bertheau, Komm. z. d. Chron. p. XXXIV sqq. — Vgl. im ganzen Ewald, Gesch. Isr., II, S. 592 ff., 633 ff.; III, S. 7 ff., 106 (erste Ausgabe); Dillmann in Schenkels Bibellex., IV, 292 ff. **Rüetschi.**

Nathanael, s. Bartholomäus, Apostel Bd. II, S. 111.

Naturgesetz. Zum Begriffe desselben gehören die drei Momente, dass 1) im Stoffe der Natur, an demselben oder durch denselben 2) bestimmte Kräfte stetig wirksam sind, welche 3) unter gegebenen Umständen immer dieselbe Wirkung üben. Dieser äußerlich sich immer gleichbleibende Zusammenhang wird durch den Induktionsschluss zur inneren Notwendigkeit gestempelt, das Resultat der Empirie als Postulat der Vernunft aufgestellt. Ebenso wird weiter die Ge-

samtheit aller bekannten Naturgesetze als Ein Ganzes zusammengefasst, als das Naturgesetz, unter welchem der mit Notwendigkeit wirkende Naturzusammenhang, die in sich verschlungene und in sich geschlossene Gesamtheit aller Naturkräfte und Naturwirkungen, die Gesamtheit aller Kausalitäten (als der wesentlich im Stoffe liegenden Kräfte) und aller Erscheinungen (als durch die Kräfte in Stand und an das Licht der Beobachtung herausgesetzter) verstanden ist. In diesem Sinne ist aber das Naturgesetz nur durch seinen Gegensatz ganz verständlich. Es gibt im Gebiete der Theologie zwei Orte für dasselbe, an welchen es Anspruch auf Behandlung zu machen, ja teilweise eine unrechtmäßige Präponderanz sich angeeignet hat. Es gehört einmal in die Apologetik und Dogmatik, wo das Naturgesetz im Verhältnisse zur Schöpferkraft des lebendigen Gottes, sowol bei der Entstehung als insbesondere bei der Erhaltung der Welt, seine Beleuchtung fordert; der andere Ort aber ist im Bereiche der Moral, wo die Kausalität der Naturkräfte im Unterschiede zur Kausalität des menschlichen Willens, die Naturnotwendigkeit im Verhältnisse zur menschlichen Freiheit, das Naturgesetz im Unterschiede vom Sittengesetz zu erörtern ist. In beiden Fällen steht dem Naturgesetz das Wirken der Freiheit gegenüber, an der dogmatischen Stelle aber die Freiheit des Schöpfers als Herrn der ganzen Kreatur, an der ethischen Stelle die des Menschen als des membrum praecipuum der irdischen Kreatürlichkeiten.

1) Näher handelt es sich in der Dogmatik um die Frage: ob das der Kreatur und der Welt immanente Naturgesetz ein Einwirken Gottes zulasse oder ausschließe, sei's, dass pantheistisch die Natur in ihrer Allheit selbst Gott wäre, oder dass Gott, an sich Herr der ganzen Natur, deistisch gedacht, mit dem Augenblicke der Schöpfung sich aller weiteren Einwirkung auf das durch ihn erstmals in Bewegung gesetzte Räderwerk der Natur begeben hätte. Von der Beantwortung dieser Frage hängt einfach die Entscheidung ab über die Möglichkeit der Wunder. Bekanntlich hat Schleiermacher und ihm nach, aber noch entschiedener, Strauß vom Standpunkt des Naturgesetzes aus das Wunder geleugnet. Denn (Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 46, I, S. 222) das fromme Selbstbewusstsein als schlechthiniges Abhängigkeitsgefül „fällt ganz zusammen mit der Einsicht, dass alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist“, und (§ 47) „aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde“. Jedes absolute Wunder zerstöre den ganzen Naturzusammenhang sowol negativ mit Beziehung auf die Vergangenheit, aus welcher alles, was zu einer bestimmten Wirkung angelegt war, im Wunder aufgehoben, also der Begriff der Natur ganz aufgehoben erscheine, als auch positiv mit Beziehung auf die Zukunft, „für welche nun mit einemmale alles anders wird, als wenn das einzelne Wunder nicht geschehen wäre, sodass jedes Wunder nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft aufhebt, sondern jedes spätere Wunder auch die früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind“. Es ist hier der Ort nicht, den Begriff des Wunders (s. d. Artik.) gegenüber dem Naturgesetze festzustellen. Es möge genügen, in dieser Beziehung auf R. Rothe hinzuweisen, welcher in seinem „Zweiten Artikel zur Dogmatik“ (Offenbarung, Studien und Kritiken 1858, I, S. 27—40) den oben angefürten Sätzen Schleiermachers erwidert: „Wenn der Weltverlauf ein Rechenexempel ist, dessen Faktoren, auch die freien Ursachen miteingeschlossen, in sich selbst schlechthin unveränderliche Größen sind, und die göttliche Weltregierung das Abdrehen des Walzwerkes einer Spieluhr, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgefürten Satze von einzelnen Stiften fest aufgehämmert ist; dann freilich gibt es keinen Raum in der Welt für das Wunder. Es hat zu seiner Voraussetzung eine wirklich relative Selbständigkeit der Welt gegenüber von Gott, ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm unbeschadet, ein wirkliches Unterschiedensein und Auseinandertreten der göttlichen Kausalität und der kreatürlichen und ebenso auch einen Spielraum für die Bewegung der Freiheit in der Welt . . . Ich ehre das Naturgesetz aufrichtig

und freue mich herzlich, wenn man ihm immer besser auf die Spur kommt; Gott selbst hat ihm ja die Naturkräfte unterworfen; aber sich selbst, seine Freiheit, seinen allmächtigen Willen hat er ihm nicht unterworfen und nicht untertänig gemacht; auch in der von ihm geschaffenen Welt hat er sich seine unbedingte Freiheit und Oberherrlichkeit unverkümmert vorbehalten . . . Das Wunder bezeugt, dass mit nichten das Naturgesetz die höchste Macht in der Welt ist, sondern dass über ihm der waltet, der es gemacht hat, der lebendige persönliche Gott" — dass das Naturgesetz gesetzt ist von dem ewigen Gesetzgeber und heilig liebevollen Regenten, der als „weiser Fürst im Regiment sitzet".

Handelt es sich also in der Dogmatik um das Verhältnis des Naturgesetzes zum göttlichen Oberherrn, so kommt 2) in der Ethik in Betracht das Verhältnis der lebens- und willenlosen und dagegen der persönlichen Kreatürlichkeiten, mit anderen Worten das Verhältnis von Natur- und Sittengesetz. Gewönlich wird der Unterschied damit bezeichnet, dass das Naturgesetz ein Sein in sich enthalte, das Sittengesetz ein Sollen; das erste gelte im Reiche der Notwendigkeit, das andere wende sich an das Gebiet des freien Willens. Schleiermacher hat zwar diesen, besonders durch Kant und Fichte bestimmten Gegensatz der phaenomena und noumena, der theoretischen und praktischen Vernunft, des Objekts und des Subjekts zu verwischen gesucht vom Standpunkte der Schellingschen Identitätsphilosophie, welche im Kontrast zu der schroffen Scheidung auf das Band der Einheit zwischen Natur und Geist, auf den aus der toten Natur sich allmählich heraus entwickelnden „Willen" hingewiesen hat. So sucht er in der interessanten Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Sämmtliche Werke III, 2, S. 397—417) die beiden gegen sich auszugleichen. Nach der gewönlichen Auffassung solle (S. 400) das Naturgesetz eine allgemeine Aussage enthalten von etwas, was in der Natur und durch sie wirklich erfolge, das Sittengesetz aber eine Aussage über etwas, was im Gebiete der Vernunft und durch sie erfolgen solle. Aber einerseits ruhe doch auch das Sollen des Sittengesetzes auf dem Sein der Gesinnung, der Achtung vor dem Gesetze, aus welchem dessen Erfüllung hervorgehe, und also auch hier bestimme das Gesetz ein Sein; andererseits (S. 409 f., 413) hänge auch dem Naturgesetze ein Sollen an, sofern ja nicht gedacht werde, dass alles rein und vollkommen nach dem Gesetze verlaufe. So verhalten sich Missgeburten und Krankheiten zum Naturgesetz, in dessen Gebiete sie vorkommen, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhalte zum Sittengesetze. Zu den elementaren Kräften und Prozessen treten im Gebiete der Natur die Vegetation und die Animalisation; Missgeburten und Krankheiten aber in diesem Gebiete seien nicht Wirkungen des neuen Prinzips, sondern beruhen nur in einem Mangel der Gewalt desselben. Gerade so trete, um der Steigerung die Krone aufzusetzen, zu diesen beiden der „intellektuelle" Prozess abermals als ein Neues, und „in diesem geistigen Lebensgebiete widerholen sich auf die seiner Natur gemäße Weise die Abweichungen, die innerhalb des Gebietes der Animalisation und Vegetation vorkommen; ja es entstünden zugleich neue, welche ihren Grund haben nicht in der Intelligenz an sich, sondern darin, dass der Geist, eintretend in das irdische Dasein, ein Centrum werden müsse und als solches in einem oscillirenden Leben im Einzelnen unzureichend erscheine gegen die untergeordneten Funktionen". So sei mit Vernunft und Vernunftgesetz zugleich eine Insufficienz gesetzt, und die Abweichungen, in welchen die Begeistung unzureichend erscheine gegen die Beseelung, seien eben nichts anderes, als was wir böse nennen und unsittlich. So seien die beiden Gesetze wesentlich gleichartig. Der Unterschied des Sollens sei nur der, „dass erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird und nur durch das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet". Es hängt diese Schleiermachersche Auffassung in vorteilhafter Weise zusammen mit seiner Ansicht der Ethik als Wissenschaft überhaupt, kraft welcher er der Übertreibung des Pflichtbegriffs in seiner Zeit entgegentrat und die Ethik hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, ihre Darstellung somit hauptsächlich als eine deskriptive gestaltet wissen wollte. Aber ebenso

klar ist in der gegebenen Ausfürung der nachteilige Zusammenhang, unter dessen Einflusse diese Bestimmung von Natur- und Sittengesetz bei Schleiermacher steht. Es ist die Verkennung der Freiheit und eben damit der positiven und intensiven Bedeutung des Bösen. Der „intellektuelle“ Prozess tritt als gleichartig dem vegetativen und animalen zur Seite; der Geist erscheint vornehmlich nur von der Erkenntnisseite; das Böse hat seinen Grund nur im quantitativen Oscilliren und in der relativen Schwäche des geistigen Prinzips. Das Leben des Geistes ist unter den Gesichtspunkt eines Naturprozesses gestellt, und so begegnen wir auf dem Gebiete der Ethik wider demselben Naturzusammenhange bei Schleiermacher, wie auf dem der Dogmatik.

Es ist das die bekannte pantheistisch-deterministische Seite des Schleiermacherschen Systems, deren Konsequenzen in atheistischen Materialismus die Männer von „Kraft und Stoff“ gezogen haben, welchen der Stoff selbst schon ewige Kraft und der Gedanke nur eine „Sekretion des Gehirns“ ist. Für die Theologie handelt es sich deswegen darum, den pantheistischen Sauerteig zu verwinden und die Omnipotenz des Naturgesetzes zu limitiren, sodass die Naturnotwendigkeit nicht Gottes Schöpferkraft und des Menschen Freiheit absorbire, sondern der Geist, vorab der unendliche, als der Herr erkannt werde, der die Freiheit ist 2 Kor. 3, 17, und nicht in ethnisirender Weise die Natur, Röm. 1, 25, sondern ein christlicher Gott sei Alles in Allem. Nur dass hiebei die Warheit des Schleiermacherschen und spekulativen Standpunktes, das Zusammenschauen beider Gebiete in ihrem immanenten Verhältnisse gewart, in gleicher Weise eine geistlos-materialistische Naturbetrachtung, wie eine naturlos-spiritualistische Geistesauffassung abgewehrt und kräftigem Idealismus, wie gesundem Realismus zum Recht verholfen werde. **C. Beck.**

Naudäus, Philippus, geboren zu Metz 1654, als Refugié seit 1687 in Berlin angestellt und als Mathematiker Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften, gestorben 1729, hat sich in der Theologie einen Namen gemacht durch unbedingte Verteidigung des kalvinistisch-orthodoxen Lehrsystems der reformirten Kirche. An der strengsten, supralapsarischen Prädestination, wie an der bloß imputativen Rechtfertigung hielt er fest und verfocht „das von Gott selbst geoffenbarte Lehrsystem“ mit beharrlicher Entschiedenheit wider die von allen Seiten her versuchten Milderungen, um welche seit Anfang des 18. Jarhunderts die ausgezeichnetsten Theologen sich bemüht haben. Naudé ist nicht nur wider Bayles reflektirende Skepsis und wider die Mystik eines Poiret aufgetreten; er hat seine Verteidigung des alten Systems auch gegen Le Blanc, La Placette, Osterwald, ja gegen die theologische Fakultät von Frankfurt richten müssen. Was sich wider die verschiedenen Erweichungen des harten Systems sagen läßt, hat Naudé geschickt und mit noch größerer Entschiedenheit als Jurieu geltend gemacht; seine Schrift: „la souveraine perfection de dieu dans les divins attributs et la parfaite integrité de l'écriture prise au sens des anciens reformez — —“ hebt in der Tat die alten Hauptinteressen des reformirten Lehrbegriffs hervor, „Gott sei ein so absolut vollkommenes Wesen, dass er alles nur sich selbst und seiner Herrlichkeit zu lieb mache; sodann dass ihm allein bekannt sei, was seiner Vollkommenheit und Verherrlichung diene, wir aber gar nicht darüber urteilen können“. Von hier aus wird der Supralapsarismus als alleinig folgerichtig, alle Abweichungen von demselben als inkonsequent und zu nichts fürend beleuchtet, sowol die arminianische und lutherische, als auch die in der reformirten Kirche selbst versuchten universalistischen Milderungen. Die infralapsarische Lehre widerspreche der supralapsarischen nur scheinbar. — Auch der Betonung der Moral bei Zurückstellung des Dogmatischen hat Naudäus sich widersetzt. Dennoch, obwol er persönlich sich große Hochachtung erworben, vermochten alle seine Anstrengungen den Umschwung in der Theologie nicht aufzuhalten; die Zeit der Orthodoxie war vorüber, edle und ausgezeichnete Theologen, getragen vom Bedürfnisse der Zeit, bauten die Umgestaltung an. Die Rechtgläubigkeit war unfruchtbar geworden, es musste auf Moral und wirkliche Frömmigkeit mit Preisgebung nicht mehr ein-

leuchtender dogmatischer Satzungen hingearbeitet werden. Wer jetzt wider im Dogma der Sonderkonfession Heil sucht, der wird für seine Zwecke in Naudäus' Schriften große Förderung finden. Über seine Theologie vergl. m. Geschichte der Centraldogmen in der reform. Kirche, II, S. 765 f. und S. 820 f.; das Biographische bei Hering, Beiträge z. Gesch. der evang.-reform. Kirche in den Preuß.-Brandenburg. Ländern, II, S. 1700, und besonders den Artikel Naudé Philippe (le père) in de Chauffepiés Dictionnaire. **A. Schweizer.**

Naumburger Fürstentag von 1561. — Naumburg an der Saale, die alte sächsische Bischofsstadt, seit 1028 die gewönliche Residenz der Bischöfe von Zeitz-Naumburg (der letzte katholische Bischof Julius von Pflug 1541—1564, s. Band XI, 490 d. ersten Aufl., residirte in Zeitz), war im Laufe des 15. und 16. Jarh.'s widerholt der Sitz deutscher Fürstenversammlungen und Konvente zur Besprechung politischer oder kirchlicher Angelegenheiten (vgl. Lepsius, Kleine Schriften, Bd. I, S. 155: Fürstenversammlungen in Naumburg). Von kirchengeschichtlicher Bedeutung ist namentlich derjenige unter diesen Fürstentagen, welcher den 20. Januar bis 8. Februar 1561 hier gehalten wurde zu dem doppelten Zweck einer neuen Unterschreibung der Augsburgischen Konfession und zur Beratung gemeinsamer Maßregeln gegenüber von der päpstlichen Einladung zum Tridentiner Konzil. Von dem Anlass und den Vorverhandlungen, von dem Verlauf, von den Resultaten und Nachverhandlungen desselben haben wir hier auf Grund des erst neuerdings in größerer Vollständigkeit publizirten Quellenmaterials zu handeln.

A. Die Vorverhandlungen. Die bisherigen Versuche zur Beilegung des auf dem Wormser Kolloquium im September 1557 offen zu Tage getretenen Zwiespalts unter den Theologen und Ständen Augsb. Konf. waren gescheitert: so besonders der Frankfurter Rezess vom 18. März 1558 (s. Bd. IV, 628 ff.), der nur zur Verschärfung der Gegensätze gefürt hatte; ebenso der von verschiedenen Seiten her gemachte Vorschlag einer Generalsynode, wogegen Brenz in Stuttgart 18. Mai 1559 ebenso wie Melanchthon in Wittenberg 18. Dezember 1559 ernste Bedenken ausgesprochen hatte; auch eine im März 1560 von Pfalzgraf Wolfgang, Herzog Christof und Landgraf Philipp an Kurf. August gerichtete Werbung, betr. eine gemeinsame Zusammenkunft der konfessionsverwandten Fürsten mit einigen wenigen schiedlichen Theologen war von Kurfürst August ablehnend beantwortet worden (Calinich S. 49 ff.). Unterdessen war Melanchthon 19. April 1560 gestorben; anderseits stand die Widereröffnung des Tridentiner Konzils durch Papst Pius IV. (seit 6. Januar 1560) in naher Aussicht, und drohende Gerüchte gingen durch die Welt, nach denen der Ausbruch eines neuen Religionskrieges zu gewaltsamer Unterdrückung des Protestantismus zu erwarten war. Immer lauter erhob sich der Vorwurf, da die Protestanten sich nicht mehr zur ursprünglichen Augsburgischen Konfession bekennen, sondern allerlei Neuerungen und Spaltungen unter sich dulden, so haben sie kein Recht mehr auf die Zugeständnisse des Augsburger Religionsfriedens. Eine Einigung erschien notwendiger als je. Da war es wider der trotz aller bisher gemachten Erfarungen in seinen Friedensversuchen unermüdliche Herzog Christof von Würtemberg, der auf einer persönlichen Zusammenkunft zu Hilsbach bei Sinsheim den 29. Juni 1560 mit Kurfürst Friedrich dem Frommen von der Pfalz und dessen Schwiegerson Herzog Johann Friedrich dem Mittlern von Sachsen sich dahin verständigte: man wolle die Augsburgische Konfession mit gebürlicher Präfation und Beschluss von neuem einhellig unterschreiben, auch die übrigen Fürsten und Stände ebendazu einladen; diese neu unterschriebene Konfession solle sodann von einigen Abgeordneten oder auf einem Reichstag dem Kaiser überreicht werden; sämtliche Stände A. K. aber sollen sich geloben, dabei standhaft zu bleiben, keine Rotten und Sekten in ihren Landen zu dulden, die Theologen nicht schmähen zu lassen. Herzog Johann Friedrich, der bisher durch seine Begünstigung des „Flacianismus" ein Haupthindernis der Einigung gewesen, war mit dem Vorschlag nicht bloß einverstanden, sondern erklärte auch ausdrücklich: „er begehre eine Fürstenzusammenkunft, Theologen seien dabei nicht nötig; auch wolle er seiner Theologen wol mächtig sein, dass sie nicht

mehr schreiben und schelten sollten" (vgl. über diese Hilsbacher Zusammenkunft den authentischen Bericht Christofs bei Kugler II, 188 ff.). Herzog Johann Friedrich übernahm es denn auch, in Gemeinschaft mit Pfalzgraf Wolfgang, dem Christof gleich unter dem 3. Juli von der Sache Mitteilung gemacht hatte, den Landgrafen Philipp von Hessen und den Kurfürsten August von Sachsen für das Projekt zu gewinnen. Im August machte Johann Friedrich dem letzteren zu Schwarzenberg persönliche Mitteilung von der getroffenen Verabredung und übergab ihm auf seinen Wunsch eine gleichlautende schriftliche Aufzeichnung seiner „Werbung" (29. Aug.). Der Kurfürst erklärt sich mit dem Plan einverstanden — mit dem Bemerken, die vorgeschlagene Zusammenkunft werde zugleich eine passende Gelegenheit sein, um über ein einhelliges Bekenntnis gegenüber von einem künftigen Konzil sich zu verständigen. Dabei setzt er voraus, daß keine andere Konfession zur Unterzeichnung kommen werde, als die 1530 dem Kaiser überreichte, bei der Visitation in diesen Landen gebrauchte, auf welche auch die vorigen Friedstände und der Religionsfriede gegründet sei. Doch knüpft er seine Beteiligung an die Bedingung, daß auf der betr. Konferenz 1) keine politischen Verhandlungen stattfinden, und daß 2) die Kondemnationen, darin ein Teil dem andern eingerissene Korruptelen und Sekten auflegen wolle, unterbleiben. Nach langen weitläufigen Korrespondenzen, bei denen es teils um Ort und Zeit der Zusammenkunft, teils um die Zal der Einzuladenden, teils aber besonders um die Traktanda, speziell um die von dem Kurfürsten verlangte Klausel wegen Ausschließung der Kondemnationen sich handelte, ergingen endlich auf Grund einer vom K. August unter dem 6. Dezember entworfenen „Notul" die Ausschreiben an die verschiedenen Fürsten teils durch Württemberg und Pfalz an die oberländischen, teils durch den Kurfürsten und Herzog von Sachsen an die norddeutschen Fürsten (s. Calinich S. 110). Als Malstatt wurde Naumburg, als Tag der Zusammenkunft der 20. Januar 1561 bestimmt.

B. Die Naumburger Verhandlungen. Ein Verzeichnis der zu Naumburg erschienenen Fürsten sowie der Vertreter der Abwesenden gibt ein von Salig III, 666 ff. aus der Wolfenb. Bibl. mitgeteiltes Aktenstück; vgl. Gelbke S. 8 f.; Neudecker 822; Heppe S. 379 f.; Calinich S. 133 ff. Persönlich waren anwesend Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz und sein Son Pfalzgraf Casimir, Kurfürst August von Sachsen, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken und sein Vetter Hans Georg, Herzog Johann Friedrich von Sachsen, Herzog Christof von Württemberg und sein Son Eberhard, Herzog Ulrich von Mecklenburg, Herzog Ernst und Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Markgraf Karl von Baden, Graf Georg Ernst von Henneberg, Landgraf Philipp von Hessen und sein Son Ludwig, Herzog Franz von Lauenburg Son. Außerdem nennt Salig a. a. O. noch eine ganze Reihe von Grafen und Herren, die sich, wie es scheint, one besondere Einladung in Naumburg eingefunden hatten. Durch Abgeordnete waren vertreten Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, Markgraf Hans und Georg Friedrich von Brandenburg, die Herzoge von Pommern, von Mecklenburg, Lauenburg, Holstein, die Fürsten von Anhalt ꝛc. Die Herzoge Heinrich und Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg hatten niemand geschickt, aber schriftlich erklärt, bei der Augsburgischen Konfession verharren und sich der Gebür nach verhalten zu wollen. (Weiteres Detail siehe bei Calinich a. a. O., einzelnes auch aus lokalen Quellen bei Lepsius I, 168 ff.). Noch nie sah Naumburg eine so erhabene und glänzende Versammlung in seinen Mauern; daß es dabei auch an allerlei Feierlichkeiten und Lustbarkeiten nach der Sitte der Zeit, insbesondere an Spiel und Trunk, nicht fehlte, läßt sich denken und wird ausdrücklich bezeugt (vgl. Heppe S. 405; Lepsius S. 172 ff.) Die Verhandlungen dauerten vom 21. Januar bis 8. Februar und füllten im Ganzen 21 Sitzungen. — Am 21. Januar traten zunächst die erschienenen Fürsten one die Räte zur Begrüßung zusammen: die Vollmachten wurden vorgelegt, die Tractanda festgestellt. Dabei ergab sich sogleich eine Differenz zwischen dem von dem Kurfürsten August und dem Herzog Johann Friedrich erlassenen Ausschreiben: der Kurfürst hielt dem Herzog seine Unredlichkeit vor, daß dieser gerade die von ihm als Vorbedingung seiner Teilnahme geforderte Klausel

— Fernhaltung der Kondemnationen und Profansachen — in seinem Ausschreiben weggelassen. Die Differenz wurde vorerst beigelegt, aber sie war von schlimmer Vorbedeutung für den weiteren Verlauf der Verhandlungen. — Am 22. Januar folgte nach Anhörung einer Predigt die zweite Sitzung: Kurfürst Friedrich wurde beauftragt, am folgenden Tag, in der ersten Plenarsitzung, die Proposition zu tun, in betreff der beiden im Ausschreiben genannten Punkte: Subskription der C. Aug. und Konzil; dies wurde den Gesandten der abwesenden Fürsten mitgeteilt, ihre Vollmachten und Instruktionen entgegengenommen. In diesen beiden Vorverhandlungen war es wol auch, wo der von Herzog Christof von Württemberg mitgebrachte „Memorialzettel" über etwaige weitere Beratungsgegenstände (z. B. über Herstellung einer einhelligen Norma doctrinae, über einheitliche Eheordnung, Vergleichung der Ceremonieen, Konkordie mit den externis ecclesiis, über ein vom Kaiser zu begehendes Nationalkonzil, über eine mit den Glaubensgenossen des In- und Auslandes einzurichtende christliche Korrespondenz 2c.) vorgelegt, aber von der Tagesordnung beseitigt wurde, weil man die im Ausschreiben so eng gezogenen Grenzen der zu verhandelnden Gegenstände nicht überschreiten wollte (vgl. über dieses merkwürdige Aktenstück Calinich S. 135 ff.). — In der dritten Sitzung, den 23. Januar, entledigte sich Kurfürst Friedrich des ihm gewordenen Auftrags durch Verlesung des Einladungsschreibens und stellte hierauf vier Anträge: 1) da die verschiedenen Editionen der Conf. Aug. viele Abweichungen enthalten, so möge man die verschiedenen Ausgaben in Gegenwart aller Fürsten vergleichen und dann entscheiden, welches Exemplar zu unterschreiben sei; 2) der also neu unterschriebenen Konfession wolle man eine Präfation vorsetzen, worin man sich über die Veranlassung deutlich erkläre; 3) man möge den Kaiser über den Zweck des Naumburger Tags aufklären durch ein Schreiben oder eine Gesandtschaft, endlich 4) sei zu erwägen, ob und wie die übrigen, bis jetzt nicht eingeladenen Grafen, Herren und Stände der C. A. ebenfalls zur Unterschrift zu bewegen seien. Hinsichtlich der zu unterschreibenden Edition der C. A. sprachen sich die beiden Kurfürsten von der Pfalz und von Sachsen für die Ausgabe von 1540 aus, da diese in der Substanz von der ersten nicht unterschieden, sondern nur mit mehr Deutlichkeit und Dexterität verfasst sei. Die andern Fürsten dagegen waren, unter Berufung auf den Wortlaut des Ausschreibens, für Subskription der 1530 dem Kaiser übergebenen Konfession, und auch der Kurfürst von Sachsen erklärte sich bereit, hierauf einzugehen, unter der Bedingung, dass in der Präfation die Übereinstimmung der späteren mit der ersten Ausgabe ausgesprochen würde. Kurfürst Friedrich blieb bei seiner Meinung; Herzog Johann Friedrich aber in Gemeinschaft mit Ulrich von Mecklenburg und Pfalzgraf Wolfgang warf eine neue Schwierigkeit herein durch das Verlangen, dass auch die schmalkaldischen Artikel mitunterschrieben würden; doch fand dieser Antrag bei den übrigen Fürsten keinen Anklang. Die Gesandten der abwesenden Fürsten wurden eingeladen, nach geschehener Beratung ihre Meinung über die proponirten Punkte gleichfalls zu eröffnen. — Die hier angeregte Frage über die zu unterschreibende Konfession beschäftigte auch die im Gefolge ihrer Fürsten zu Naumburg anwesenden Theologen lebhaft: von besonderem Einfluss war ein Bedenken des mit Herzog Ulrich gekommenen Rostocker Theologen David Chyträus (s. Salig III, 669 ff.; Planck III, 226; Calinich 141 ff.), sowie die Vorstellungen der im Gefolge Johann Friedrichs erschienenen beiden sächsischen Theologen Max Mörlin und Stößel, welche vor der Annahme der späteren Editionen und der Korruptelen Melanchthons entschieden warnten. Auch die Jenenser Lutheraner, die ihren Kollegen Matthäus Judex nach Naumburg entsendet hatten, entfalteten eine lebhafte Tätigkeit zur Abwehr der angeblichen Ketzereien Melanchthons, und überschickten den versammelten Fürsten ein von der Subskription abmanendes Bedenken (s. Calinich S. 152 ff.) und eine Widerholung ihrer früheren Supplikation um eine lutherische Generalsynode (repetitio supplicationis prius editae a theologis Jenensis academiae ad Naumb. conventum principum missa etc., s. Salig S. 674), jedoch one Erfolg. — In der vierten Sitzung, den 24. Januar, erklärten die Gesandten der abwesenden Stände, sie seien beauftragt, nur allein die erste Augs-

burgische Konfession in derselben Form der Worte, wie sie 1530 dem Kaiser übergeben, zu unterschreiben. Daher schritt man jetzt zu einer Vergleichung der verschiedenen vorliegenden Editionen, und zwar zunächst des lateinischen Textes; von den Fürsten beteiligten sich hiebei von früh bis Abend nur Kurfürst Friedrich und Herzog Christof, teilweise auch Herzog Johann Friedrich und Pfalzgraf Wolfgang, die übrigen ließen sich durch ihre Räte vertreten. Die Vergleichung geschah in der Weise, dass der kurpfälzische Kanzler von Minkwitz das Exemplar von 1531 vorlas, der kursächsische Rat Dr. Cracow die entsprechenden Artikel der Edition von 1542 widerholte. Dabei hatte Kurfürst Friedrich die Ausgabe von 1540 in der Hand, Herzog Christof ein von Brenz eigenhändig geschriebenes Exemplar, der sächsische Kanzler Brück eine angeblich aus Spalatins Besitz herstammende Originalkopie von 1530. Da sich gleich in den ersten Artikeln eine große Ungleichheit der Exemplare zeigte, so wurde — jedoch nicht one Widerspruch — beschlossen, für den Nachmittag einige der mitgebrachten Theologen mit zu Rate zu ziehen. — In der fünften Sitzung, den 25. Januar, wurde die Vergleichung der lateinischen Ausgaben beendigt; Nachmittags kollationirte man in gleicher Weise die deutschen Ausgaben. — In der sechsten Sitzung, den 26. Januar Abends, war man endlich mit der ganzen mühsamen Arbeit der Textvergleichung fertig, und es wurden nun zunächst 5 Fragen zur Diskussion gestellt: 1) Ob man an der Edition von 1531 oder an derjenigen von 1540 resp. 1542 festhalten wolle? 2) Ob nicht die Fassung des X. Artikels in der Ausgabe von 1531 (dass unter der Gestalt von Brot und Wein Leib und Blut Christi gegenwärtig sei) eine Bestätigung der päpstlichen Transsubstantiationslehre enthalte? 3) Wenn im art. XXIII de utraque specie die Unterlassung der Herumtragung der Hostie damit begründet wird, quia divisio sacramenti non convenit cum institutione Christi: so fragt es sich, ob etwa eine Herumtragung beider Gestalten des S. zulässig wäre? 4) Wenn im art. XXV de missa gesagt wird: retinetur missa apud nos etc., so erklärt Kurfürst Friedrich, dies nicht unterschreiben zu können, da in der Pfalz die Messe und alle papistischen Ceremonieen abgeschafft seien. 5) Ob man in der neuen Präfation statt der schmalkaldischen Artikel nicht lieber die sächsische Konfession (Repetitio A. C.), die im Corpus Doctrinae Sax. stehe, erwänen, die Artikel von Abendmal, Prozession und Messe aber kurz erklären wolle. Die Beratung dieser 5 Punkte wurde auf die folgende Sitzung festgesetzt. — In der siebenten Sitzung, den 27. Januar, kam zunächst die erste und Hauptfrage zur Diskussion: welches Exemplar der C. A. zu unterschreiben sei? Die Ansichten gingen stark auseinander: s. die einzelnen Vota, aus dem Nürnberger Archiv mitgeteilt in Kluckhohn, Briefe, I, 158 ff. Kurfürst Friedrich stimmt für Subskription des lateinischen und deutschen Textes von 1540, „weil dieser dem Verstand nach mit der überantworteten Konfession nicht bloß gleichförmig, sondern auch dieselbe weiter erkläre“; doch seien in der Präfation einige notwendige Bedenken anzumerken. Kurfürst August wäre principaliter gleichfalls für die Konfession von 1540 gewesen, da diese zu Lebzeiten des Kurfürsten Johann Friedrichs, Luthers und Melanthons verfasst sei, mit der von 1530 in vero sensu konkordire und bisher in Kirche, Schule und Haus one Zweifel gebraucht worden sei; da aber das Ausschreiben und die Instruktion der Gesandten nur auf die Konfession von 1530 laute und da der Religionsabschied und Religionsfriede auf die dem Kaiser übergebene Konfession sich gründe: so sei er für Subskription der mit dem Original am meisten gleichförmigen Ausgabe von 1531; in der Präfation aber solle die Konfession von 1540 als Erklärung der exhibirten Konfession allegirt werden. Ebenso stimmte der Gesandte des Kurfürsten von Brandenburg. Der Herzog Johann Friedrich von Sachsen hätte Unterschreibung des von ihm handschriftlich mitgebrachten, angeblich von Spalatin herrürenden lateinischen und deutschen Textes gewünscht; da aber die Fürsten und Gesandten demselben keine Autorität beilegen wollten, so war er zufrieden mit Unterschrift der gedruckten Exemplare des Jares 1531 „sammt Apologie und schmalkaldischen Artikeln und Erwähnung der locupletirten Konfessionen in der Präfation“. Für die Ausgaben von 1531 stimmten auch (mit kleinen Variationen, s. die einzelnen Vota bei Kluckhohn a. a. O.)

Pfalzgraf Wolfgang, Mecklenburg, Württemberg, Hessen, Baden ꝛc.; Pommern enthielt sich der Abstimmung, die Herzoge von Lüneburg hatten nur schriftlich sich ausgesprochen, dass sie bei der Augsburgischen Konfession beständig bleiben wollen. Die Diskussion kam nicht zu Ende. — Am 28. Januar, in der achten Sitzung, hielt man, troz eines vom Kurfürst Friedrich gemachten nochmaligen Versuchs, mit seiner Forderung durchzudringen, an der Konfession von 1531 fest; aber noch standen zwei Ansichten darüber einander gegenüber, ob in der Präfation, wie der Herzog in Sachsen wollte, neben den locupletirten Konfessionen auch der Apologie und der schmalkaldischen Artikel gedacht, oder ob auch noch die sächsische Konfession und der Frankfurter Rezess als christliche Erläuterungen herangezogen und weitere Erklärungen über Abendmal und Messe gegeben werden sollen. In der Nachmittagssitzung des 28. Januar kam endlich ein Kompromiss zustande: man verzichtete einerseits auf die schmalkaldischen Artikel, andrerseits auf Conf. Sax. und Frankfurter Rezess; nur die Anerkennung der Apologie und der Augsb. Konf. von 1540 sollte in der Vorrede ausgesprochen werden; die beiden Kurfürsten wurden mit dem Entwurf der Präfation, die Räte und Theologen der drei Kurfürsten mit nochmaliger genauer Vergleichung der zur Subskription bestimmten lateinischen und deutschen Exemplare beauftragt; gewält wurde für das deutsche Bekenntnis der Text der Quartausgabe von 1531, für das lateinische derjenige der Oktavausgabe von 1531 (s. Calinich S. 163 ff.). Am 25. Januar Vormittags wurde die Kollationirung beider Ausgaben erledigt; am 29. Nachmittags kam die neue Vorrede, mit welcher die neu subskribirte Konfession dem Kaiser überreicht werden sollte, zur Vorlage und Unterzeichnung (die deutsche Fassung abgedruckt bei Hönn S. 99, die lateinische und deutsche bei Gelbke S. 181 ff.; 232 ff.; Auszug und Interpretation bei Calinich S. 167 ff.; 171 ff.). Die Stände verwarten sich in der Vorrede gegen die Verunglimpfung, von der ursprünglichen Augsb. Konfession abgegangen oder in der Erklärung derselben nicht mehr einig zu sein; vielmehr haben sie auf dieses Bekenntnis wie auf die hl. Schrift sich stets auf den Reichstagen, zuletzt noch 1559 zu Augsburg, bezogen und auch jetzt wider sich verglichen. Wol sei die Konfession 1540 und 1542 etwas ausfürlicher gestellt und auf Grund der hl. Schrift erklärt worden; doch wollten sie bei der Konfession vom Jare 1530 verbleiben, um zu beweisen, dass sie weder neue, noch ungegründete Lehren verteidigten; zugleich wollten sie andere mit der hl. Schrift, Augsburgischen Konfession und Apologie zusammenstimmende, zur Abwendung falscher Lehren und Missbräuche übergebene Schriften ausdrücklich repetirt haben. Mit Beziehung auf den oben erwänten zweiten und vierten Punkt erklärte sich die Vorrede gegen die Transsubstantiation und Messe, mit dem Zusatze, dass „Nichts Sakrament sein könnte, außerhalb dem Brauch der Nießung, wie es von Christo selbst eingesetzt". Also lehren auch diejenigen unrecht, welche sagen, dass der Herr Christus nicht wesentlich in der Nießung des Nachtmals, sondern dass es allein ein äußerliches Zeichen sei, dabei die Christen ihr Bekenntnis tun und zu kennen sind. Die Stände baten schließlich, sie nach dem Passauer Vertrage und Religionsfrieden von Augsburg zu behandeln und nicht zu gestatten, dass unter dem Scheine eines angemaßten Konzils etwas Beschwerliches gegen sie und die Ihrigen vorgenommen würde; dagegen verpflichteten sie sich, in weltlichen Sachen und hinsichtlich des Religionsfriedens nach Gebür ihre Schuldigkeit zu tun. Die Unterzeichnung erfolgte vom Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, vom Kurfürsten August, dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken, dem Herzog Christof von Württemberg, dem Markgrafen Karl von Baden, dem Landgrafen Philipp von Hessen eigenhändig. Für den Kurfürsten von Brandenburg unterzeichnen Graf Wilhelm von Hohnstein, für den Pfalzgrafen Georg Otto von Seelen, für den Markgrafen Johann von Brandenburg Dr. Adrian Albinus, für den Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg Wolf von Köteritz, für Herzog Barnim von Pommern Graf Ludwig von Eberstein, für dessen Brüder Christian Kussow, für die anhaltischen Fürsten Johann Truckenbrot, für die Grafen von Henneberg Sebastian Glaser (Salig S. 684; vgl. Gelbke S. 230 ff.). Herzog Johann Friedrich von Sachsen und Ulrich von Mecklenburg unterzeichneten

nicht, baten sich aber Bedenkzeit aus. — In der am 31. Januar Nachmittags gehaltenen zwölften Sitzung erklärten die Fürsten und Gesandten, die nicht unterzeichnet hatten, dass sie sich nur dann zur Unterschrift verstehen könnten, wenn die von der lutherischen Kirche verworfenen Irrtümer, insbesondere die der Sakramentirer, ausdrücklich verdammt würden. Es kam zu einem heftigen Konflikt zwischen Schwiegervater und Schwiegerson — zwischen Kurfürst Friedrich und Herzog Johann Friedrich (s. hierüber die näheren Mitteilungen bei Kluckhohn S. 162 ff.); die übrigen Fürsten, besonders Herzog Christof, Pfalzgraf Wolfgang u. a. suchten zu vermitteln und einerseits den Kurfürsten zu einer befriedigenden Erklärung über die Abendmalslehre, andererseits den Herzog zur nachträglichen Unterzeichnung zu bestimmen. Es war vergeblich. — In der vierzehnten Sitzung, am 2. Februar, gab Joh. Friedrich schriftlich eine entschiedene Protestation gegen die zu unterschreibende Vorrede ab (Gelbke S. 99 ff.; Calinich S. 178), die von den Fürsten noch an demselben Tag durch eine Gegenerklärung beantwortet wurde, worin sie den Herzog nochmals dringend bitten, er wolle es doch bei den vom Kurfürsten gegebenen Erklärungen bewenden lassen und das hochwichtige Werk nicht weiter aufhalten (s. bei Calinich S. 182 ff.). Am folgenden Morgen zwischen 5 und 6 Uhr verließ Herzog Johann Friedrich Naumburg plötzlich und in aller Stille, one von den Mitfürsten sich zu verabschieden, und kehrte nach Weimar zurück (Montag den 3. Februar). Am Abend desselben Tages gab Kurfürst Friedrich in der fünfzehnten Sitzung nochmals sein (wesentlich melanchthonisches) Bekenntnis vom Abendmal ab, womit die übrigen Fürsten sich zufrieden erklärten. Auch ein letzter Versuch, das durch Joh. Friedrichs Protest und plötzliche Abreise entstandene Zerwürfnis zu beseitigen durch Absendung einer eigenen Deputation nach Weimar (6. Febr. s. Calinich S. 214 ff.) blieb one Erfolg: der Herzog beharrte auf seiner Forderung einer genügenden Deklaration in Betreff der Abendmalslehre, deutlicher Erklärung über den Unterschied der Augsb. Konfession von 1530 und 1540, Berücksichtigung der schmalkaldischen Artikel, wobei er sich bereit erklärte, die Beilegung der Korruptelen und Sekten auf eine später zu haltende Synode zu vertagen. Als diese Erklärungen eingingen, war der Naumburger Tag längst geschlossen.

Dieser hatte indessen seit Anfang Februar dem zweiten Hauptgegenstand seiner Verhandlungen sich zugewandt — der Frage über das Verhalten zum päpstlichen Konzil. Am 28. Januar waren päpstliche und kaiserliche Gesandte in Naumburg eingetroffen. Papst Pius IV. hatte bald nach seiner Stuhlbesteigung zur Fortsetzung des Tridentiner Konzils die ersten Einleitungen getroffen (s. 29. Nov. 1560). Auch die protestantischen Fürsten sollten durch eigene Breven zur Teilnahme an demselben eingeladen werden. Zwei päpstliche Legaten, Zacharias Delfino, Bischof von Faro, und Johann Franz Commendone, Bischof von Zante, denen Caspar Schöneichen als Dolmetscher beigegeben war, hatten zunächst (1. Jan. 1561 ff.) in Wien mit Kaiser Ferdinand verhandelt. Auf dessen Rat gingen sie nach Naumburg. Mit ihnen erschien eine kaiserliche Gesandtschaft, bestehend aus den kaiserlichen Räten Graf Otto von Eberstein, Felix Bogislaus von Hassenstein und Dr. Georg Meal, welche die Aufgabe hatte, teils des Papstes Absichten zu fördern, teils die Naumburger Versammlung zu überwachen und insbesondere ein von dem Kaiser befürchtetes neues politisches Bündnis der protestantischen Stände zu hintertreiben. Den 31. Januar, in der elften Sitzung, stellten die kaiserlichen Gesandten im Namen ihres Herrn das Ansinnen an die in Naumburg versammelten Fürsten und Stände, das nach Trient ausgeschriebene Konzil zu beschicken. Zuvor schon (in der zehnten Sitzung den 29. Jan.) hatte eine Kommission den Auftrag erhalten, alle Reichsabschiede und Rezesse von Anfang der Reformation an durchzusehen, um die bisher von den protestantischen Ständen wegen eines Konzils gepflogenen Verhandlungen zusammenzustellen und ein Gutachten zu erstatten. Am 1. Febr. wurde zur Verhandlung über die Konzilssache geschritten, jedoch noch kein Beschluss gefasst. Indessen waren auch die päpstlichen Gesandten möglichst tätig gewesen, ihre Werbung anzubringen. Sie wandten sich in erster Linie an die beiden Kurfürsten von Sachsen und der Pfalz,

wurden aber von diesen an den Fürstentag gewiesen, der sie zu seiner sechzehnten Sitzung, auf 3. Februar, einladen ließ. Sie fanden den höflichsten Empfang und entledigten sich ihres Auftrages, indem sie die Veranstaltung des Konzils als das trefflichste Mittel priesen zur Beilegung der strittigen Religionssache (Salig 691 f.; Gelbke 18. 119, bes. aber Reimann a. a. O.). Die Fürsten erklärten, man werde die Sache in Beratung nehmen und das Resultat ihnen mitteilen. Kaum aber hatten die Legaten die Konferenz verlassen, so bemerkten die Fürsten auf den Adressen der ihnen überreichten päpstlichen Breven die künstlich versteckte Anrede dilecto filio (die gewönliche päpstliche Kanzleiformel). Sofort wurden die Breven uneröffnet durch drei Edelleute an die Legaten zurückgeschickt mit der Erklärung, daſs der Papst nicht ihr Vater sei und keiner von ihnen des Papstes geliebter Son sein wolle (vgl. Reimann S. 279, Stälin S. 580). Commendone erwiderte: quia principes nolunt, nos non possumus eos velle, und schnitt weitere Erörterungen ab mit den Worten: ego non disputo, me recommendo. — Die siebzehnte Sitzung (4. Febr.) beschäftigte sich mit der den kaiserlichen Gesandten zu gebenden Antwort. Sie stimmte im wesentlichen überein mit der Erklärung, die man dem Kaiser schon auf dem Augsburger Reichstag 1559 gegeben hatte: man habe bisher immer auf ein freies, christliches, allgemeines, in Deutschland zu haltendes Konzil sich berufen, wo Gottes Wort allein Richter wäre, wo die Stände der Augsb. Konf. nicht bloß gehört würden, sondern auch Stimmrecht hätten. Diesen Bedingungen entspreche das jetzt ausgeschriebene Konzil nicht, da es nur eine Fortsetzung des früheren sein solle, das den protestantischen Glauben verdammt habe. In der achtzehnten Sitzung (den 6. Febr.) wurde diese Antwort den kaiserlichen Gesandten durch den kurpfälzischen Kanzler von Minkwitz vorgelesen (Calinich S. 200 ff.) und an demselben Tage noch ein besonderes Schreiben direkt an den Kaiser gerichtet, um diesen über den Zweck der Naumburger Zusammenkunft zu beruhigen und ihn in allen weltlichen und Profansachen treuen Gehorsams und friedlicher Gesinnung zu versichern (s. dasselbe bei Gelbke S. 126). Am folgenden Tag (7. Febr. in der neunzehnten Sitzung) wurde dann auch der Entwurf der den päpstlichen Gesandten zu erteilenden Antwort vorgelegt und festgestellt; noch an demselben Tag wurde sie in feierlichster Weise durch eine aus 10 Räten bestehende Deputation den Legaten überbracht. Sie ging im wesentlichen dahin (Salig 697; Gelbke 121 ff.; Heppe 399; Calinich 204 ff.): da der Papst kein Recht habe, Konzilien auszuschreiben, so seien auch die Fürsten nicht gesonnen, seiner Einladung zu folgen; sie erkennen Niemanden als ihr Haupt und Schiedsrichter an, dem die Berufung eines Konzils zukomme, als den Kaiser; mit dem Papst wollen sie nichts weiter zu tun haben 2c." Vergebens stellte der Legat Commendone in seiner Erwiderung nochmals vor: des Papstes Absicht sei heilsam und christlich; Konzilien seien von jeher für das beste Mittel gehalten worden, die Wunden der Kirche zu heilen; dem Kaiser falle es nicht ein, das Recht der Konzilsberufung sich anzumaßen; die römische Kirche sei unter allen die reinste; die Uneinigkeit der Protestanten sei der beste Beweis für die Unwarheit ihrer Lehren, denn von Irrtümern komme Uneinigkeit her 2c. Nach der Erzälung des katholischen Berichterstatters Graziani (s. Gratianus, De vita J. Fr. Commendoni II, 2) hätten die Protestanten diese Erklärungen des päpstlichen Legaten halb mit Seufzen, halb mit unwilligem Murren angehört; einen weiteren Erfolg hatten sie nicht. Die Verhandlungen mit den päpstlichen Legaten waren damit zu Ende. Unter den anwesenden Fürsten war es Herzog Christoph, der sich am schärfsten gegen die päpstlichen Anträge ausgesprochen hatte (vgl. Stälin S. 589); er war von seinem Freunde, dem Erzherzog Maximilian, zum Voraus vor den Legaten, denen nicht zu trauen, gewarnt worden. — Da indessen auch die verfolgten Hugenotten in Frankreich ein Gesuch um Verwendung bei König Karl IX. (1560 ff.) an den Fürstentag gerichtet hatten, so beschäftigte sich dieser in seiner zwanzigsten Sitzung d. 7. Februar auch noch mit diesem Gegenstand und richtete entsprechende Schreiben teils an König Karl, bei dem man um Gewärung von Religionsfreiheit bis zur Entscheidung eines rechtmäßigen Konzils sich verwandte, teils an König Anton von

Navarra, der zu standhaftem Beharren im evangelischen Glauben ermant wurde; beiden Königen übersandte man zugleich ein Exemplar der neuunterzeichneten Augsb. Konfession, und auch nach England, Schottland, Schweden, Dänemark ging eine gleiche Sendung ab (über die Werbung der Königin Elisabeth von England, die einen eigenen Gesandten, Christoph Munck, nach Naumburg geschickt hatte, vgl. bes. Heppe S. 401 und Beil. 37. 38; Calinich S. 208 ff.; über die Schreiben nach Frankreich, Dänemark 2c. Calinich S. 211). Die letzte Handlung des Naumb. Fürstentags bildete endlich in der 21. Sitzung, den 7. Februar, die Unterzeichnung des Abschieds, der noch einmal eine kurze Zusammenstellung der Hauptresultate gibt und Vereinbarungen trifft über Gewinnung weiterer Subskriptionen, über Maßregeln zur Erhaltung gleichförmiger Lehre, Beaufsichtigung der Presse und Verbot von Schmähschriften in Religions- wie in Profansachen, sowie über eine am 22. April in Erfurt zu veranstaltende neue Konferenz von Theologen und Räten zu Beratung gemeinsamer Schritte gegenüber vom Konzil. Endlich wird der Frankfurter Rezess von 1558 bestätigt und denjenigen, die mit demselben nicht einverstanden, neue Verhandlungen und Deklarationen angeboten. Unterzeichnet ist der Abschied von den zwei Kurfürsten in ihrem und zugleich in Kurfürst Joachims von Brandenburg Namen, von Pfalzgraf Wolfgang, Herzog Christof, Markgraf Georg Friedrich „für uns und von wegen der anderen Fürsten"; auch Herzog Ulrich von Mecklenburg war schließlich noch beigetreten (s. Calinich S. 724 ff.; Gelbke S. 139; Hönn S. 84 ff.)

C. Nachverhandlungen und Resultate. Die Beschlüsse wurden den übrigen protestantischen Ständen, Grafen, Herren und Städten zu nachträglicher Unterschrift mitgeteilt. In Oberdeutschland besorgte Herzog Christoph, in Niederdeutschland der Kurfürst von Sachsen die Sammlung der Unterschriften und Beitrittserklärungen. Über den verschiedenen Erfolg s. Heppe S. 406 ff.; Calinich S. 229 ff. Über die neuen Verhandlungen in Erfurt im April 1561 und in Fulda im Sept. 1562 s. Heppe S. 421 ff.; Calinich S. 340 ff. Über die Bedeutung des Naumburger Fürstentages vgl. die Äußerung der Praefatio des Konkordienbuchs von 1580 S. 6 ff.; ferner Salig, Planck, Heppe, Calinich. Das Urteil lautet nach den verschiedenen konfessionellen und theologischen Standpunkten sehr verschieden. In der entschiedenen Ablehnung der Teilnahme am tridentinischen Konzil war das protestantische Bewusstsein noch einmal in voller Kraft und Einmütigkeit hervorgetreten; aber die Herstellung der Einhelligkeit im Glauben, des Friedens in der Kirche war keineswegs erreicht, vielmehr die Entzweiung nur noch offener als bisher hervorgetreten, insbesondere der Riss zwischen Sachsen und Pfalz, zwischen den beiden Linien des sächsischen Hauses nur noch erweitert worden. Auch das Bewusstsein des Gegensatzes gegen den gemeinsamen Feind war nicht im Stande, das Gefül der Zusammengehörigkeit der Augsburgischen Konfessionsverwandten unter einander zu stärken und die bestehenden Differenzen auszugleichen. Auch die so entschieden gehaltene Recusation des Konzils verlor dadurch an Gewicht und Wirkung, dass der andere Hauptzweck des Naumburger Tages, die einhellige Subskription der C. Aug., nicht zu stande gekommen, vielmehr der innere Zwiespalt auffälliger als je bloßgelegt war. Diejenigen aber, welche die Hauptschuld trugen am Scheitern der Einigung, traf auch zuerst die Strafe: die flacianischen Theologen in Jena, welche durch ihren Einfluss auf Johann Friedrich diesen in seiner Renitenz bestärkt, fielen noch in demselben Jare in Ungnade wegen ihrer eigenen Renitenz gegen die herzoglichen Befehle, besonders gegen die neue sächsische Konsistorialordnung, und wurden enturlaubt. Der Herzog Johann Friedrich selbst, der durch die Zusammenkunft in Hilsbach den Hauptanlass zum Naumburger Fürstentag gegeben und der nachher durch seinen Protest am meisten dazu beigetragen, dessen Aussichten und Absichten zu vereiteln, — trotzig, hartnäckig, launisch, bösem Rat und leidenschaftlichen Einflüsterungen nur allzusehr zugänglich — ging seinem unvermeidlichen Schicksale blindlings entgegen. Der Naumburger Fürstentag mit seiner Unterscheidung, aber auch Gleichstellung der beiden Editionen der Confessio Augustana bildet in der konfessionellen und statsrechtlichen Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus einen

wichtigen Abschnitt, ein Mittelglied einerseits zwischen Augsburger Konfession und Konkordienbuch, andererseits zwischen dem augsburgischen Religionsfrieden und dem westfälischen Frieden; denn durch denselben wird zwar die Invariata von 1530 als das authentische Grundbekenntnis der lutherischen Kirche anerkannt, und dadurch die Grundlage gewonnen für die lutherische Kirche der Konkordienformel, andererseits aber auch die statsrechtliche Gleichstellung der Bekenner der Variata mit denen der Invariata, und somit die Ausdehnung des Religionsfriedens auf die deutsch-reformirte Kirche vorbereitet. Insofern ist der Naumburger Fürstentag keineswegs so erfolglos geblieben, wie er von seinem neuesten Historiker (Calinich S. 391) dargestellt wird. Wir besitzen über denselben aus älterer und neuerer Zeit drei Monographieen: Hoenn, Historie des zu Naumburg gehaltenen Convents, Frankfurt 1704; Gelbke, Der Naumb. Fürstentag, Leipzig 1793; Calinich, Der Naumb. Fürstentag, ein Beitrag zur Geschichte des Lutherthums und Melanchthonismus rc., Gotha 1870. Außerdem sind besonders zu vergleichen Salig, Historie der Augsb. Konfession, Band III; Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffes, Bd III; Neudecker, Neue Beiträge II, S. 24 ff.; Neue Mittheilungen XII, 501 ff.; Heppe, Gesch. des d. Protestantismus I, 364 ff.; Beck, Johann Friedrich der Mittl. I, 356 ff.; Stälin, Würtemb. Geschichte IV, 505 ff.; Kugler, H. Christoph II, 194; Kluckhohn, Briefe Friedrich des Frommen I, S. 154 ff.; Reimann, in den Forschungen z. deutschen Geschichte VII, 235 ff.; Preger, Flacius II, 94; Schmid, Kampf der lutherischen Kirche um L.'s Lehre vom Abendmahl, S. 315 ff.

Wagenmann.

Nazaräer, s. Ebioniten, Bd. IV, S. 13.

Nazareth (in den besseren Hdschr., besonders des Lukas-Ev.'s, gewönlich mit *ϑ*, weniger korrekt mit *τ* geschrieben) hieß erst infolge der Gräzisirung, bei der man die nomina pr., auch die gut hebräisch auf ath und eth endigenden, gern auf a auslauten ließ, *Ναζαρά*, vgl. z. B. Knath, 1 Chron. 2, 23, = *Κανά* in Jos. Arch. 15, 5, 1, und Dabrath, Jos. 19, 12, = *Δαβειρά* im Onom. (*Δαβαριττά* in Jos. B. J. 2, 21, 3 und Vit. 62). Nach Tischend. ed. 8 ist *Ναζαρά* nur Matth. 4, 13 nach ℵ^b B*Z und Or. und Luk. 4, 16 nach ℵ B* und Or. vorzuziehen. Naturgemäß aber wurde diese gräcisirte Form bei der Bildung der griech. nom. gent. *Ναζωραῖος* (dessen *ω* auf einer dumpferen Aussprache des gedehnten a-lautes beruht) und *Ναζαρηνός* zugrunde gelegt, und im Anschluss daran sagten dann auch die späteren Juden (David de Pomis bei de Dieu, crit. s. zu Matth. 2, 23) hannozri. Die Form *Ναζαράϑ* (und *Ναζαράτ*) findet sich nur an einigen Stellen und nur in wenigen Hdschr., am öftesten noch in A und in dem St. Gallener Kod. *Δ* aus dem 9. Jarh. — Abzuleiten ist der Name nicht von נצר, hüten, wachen, wogegen schon die Lage der Stadt im Tale spricht, sondern von נצר, laete viruit; Nazareth ist entweder das Gesprosse, welche Bezeichnung von der reichen Vegetation der Gegend leicht auf den Ort selbst übergehen konnte, oder geradezu die fröhlich aufsprossende. An diesen Sinn scheint auch der Evangelist Matth. 2, 23 gedacht zu haben. Onedem hätte er schwerlich *Ναζωραῖος* mit נֵצֶר und dem synonymen צֶמַח zusammengebracht. Jedenfalls stand ihm mit dem hebr. נצר zugleich auch die Ableitung des Namens Nazareth vor der Seele; auch ist es nur warscheinlich, dass ihm *ὁ Ναζωραῖος* als „der aus dem Gesprosse" wesentlich ebensoviel als „der Spross" selbst galt und dass ihm beide Namen dieselbe gute Vorherandeutung des gedeihlichen Aufsprossens (vielleicht trotz unscheinbaren Anfangs, was aber weniger sicher) enthielten.

Nazareth liegt in ziemlich gleicher Breite mit dem Südende des galiläischen Sees, 7—8 Stunden von Tiberias entfernt, inmitten der Berge, welche die große Ebene Esdrelom im Gebiete Isaschars südlich und die Ebene Sebulons (el-Buttauf) nördlich scheiden. Es hat seine Stelle in einem schmalen, länglichen Becken, das etwa 20 Minuten lang und 10 Minuten breit ist und südöstlich zur großen Ebene ausmündet, letztere aber um mehr als 300 F. überragt. Ein Saumpfad

fürt von Süden her im Zickzack hinauf, und die vielen Herden, denen man in den höheren Regionen begegnet, erhöhen das alpine Aussehen der Gegend (Orelli, Durchs hl. Land, S. 231). Der Wanderer wird aufs angenehmste überrascht, wenn er, oben angekommen, plötzlich das stille grüne Tal wolgeborgen vor sich liegen sieht. Es ist, als ob die ewige Liebe, die von hier ausgegangen, ihre sanften Harmonieen über diese Gegend noch immer nachklingen ließe. Terrassenförmig an den nordwestlichen Dschebel es-Sîch gelagert, der sich über das 1144 F. hohe Tal noch weitere 350 F. erhebt (1602 F. hoch nach der Map of Western Palestine by Conder etc.), macht die Stadt mit ihren blendend weißen Mauern und ihren stattlichen Gebäuden, unter denen besonders das schlanke Minaret der Moschee hervorragt, einen freundlichen Eindruck. Westlich reichen die Kreideberge bis in ihre Höfe hinein. Aber nördlich und südlich wechseln schattige Baumpflanzungen mit fruchtbaren Satfeldern. Ölbäume, Feigen und Cypressen, auch einzelne Palmen wachsen hier und da noch innerhalb der Stadt. Die Gärten sind besonders reich mit Kaktusgewächsen und -Hecken versehen. Das Klima ist kül und gesund. Die Gegend schien dem Antoninus Martyr im 6. Jarhundert ein Paradies. Besonders schön aber ist die Aussicht, welche die Höhe des nordwestlichen Berges, eine stattlich breite Felsenkuppe mit dem Weli Ismail (Grabmal eines muhamm. Heiligen) nordwärts über die immer neu aufsteigenden Berggipfel Obergaliläas bis zu dem mächtigen Hermon, östlich nach dem nur $1^1/_2$ Stunde entfernten, mit Eichen und Pistazien dicht bewachsenen Thabor und den Bergen des galiläischen Sees, südlich über die große Ebene bis zu den Gefilden und waldigen Anhöhen des Karmel, westlich bis nach dem großen, weiten Meere gewärt. Nazareths Gegend durfte den Vorzug Palästinas, von der übrigen Welt abzuschließen und die Gedanken doch auch wider auf sie hinauszurichten, zumal bei der Nähe der Phönizier und Syrer, in besonders hohem Grade den ihrigen nennen. Am Fuße des Thabor fürte die Straße nach Damascus entlang; nach Nazareth selbst kam die von Acca herauf, welche in die nach Damascus einmündete. Nur drei Stunden entfernt lag in der Ebene el-Buttauf das belebte Sephoris, das heutige Sefurijeh, welches durch Herodes Antipas die größte und festeste Stadt Galiläas, durch Judas d. H. 180 n. Chr. eine zeitlang der Sitz des großen Sanhedrin wurde. Weiterhin folgte Kana Galiläas, das heutige Kanet el-Dschelil.

Im Alten Testament und bei Josephus nirgends erwänt, war Nazareth noch in neutestamentl. Zeit ein unbedeutendes Örtchen, obwol keineswegs übelberüchtigt, was aus Joh. 1, 47 nicht folgt. Aber als der Wonort der Eltern Jesu, Matth. 2, 23; Luk. 1, 26; 2, 4. 39. 51, als seine Vaterstadt, Matth. 13, 54; Mark. 6, 1; Luk. 4, 23, in der er seine Jugend verlebte, in der er auch bald zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, Luk. 4 16 ff. und später von neuem auftrat, Mark. 6, 1 ff.; Matth. 13, 54 ff., gab es ihm den Beinamen des Nazareners, der dann auch zunächst zur Bezeichnung seiner Anhänger, Apg. 6, 14 (quasi opprobrio nach Euseb. im Onom.), besonders der ebionitisch gerichteten, diente und noch heute als Name der Christen im Orient (nasâra, Singul. nasrâni) gebräuchlich ist. Bis zu Konstantins Zeit nach Epiphanius (adv. haer. I, 136) nur von Juden bewont, sodass an eine ununterbrochene christliche Tradition hier nicht wol zu denken ist, hatte es doch nach Antonin im 6. Jarh. nicht bloß eine alte Synagoge, sondern auch eine große Basilika, 100 Jare später nach Arculf schon zwei Kirchen, eine über der Quelle des Tales und eine andere über dem Hause der Maria, und später (1103) troß der Eroberung und Zerstörung durch die Muslemin nach Säwulf auch ein bekanntes Kloster, das zur Bezeichnung des Ortes der Verkündigung diente. Als Tancred 1109 Galiläa als Lehn erhalten hatte, wurde es bei den neuen kirchlichen Einrichtungen Sitz des Bischofs, der bis dahin in Scythopolis residirt hatte, was es bis jetzt geblieben ist (seit mehr als 20 Jaren mit einem Metropoliten). Schwer zu leiden hatte es nach dem entscheidenden Siege Saladins über die Franken bei Hattin 1187, und besonders nach der Eroberung durch die Türken 1517, infolge deren es von den Christen verlassen werden musste. Erst 1620 zogen die Franziskaner mit Hilfe des großen

Drusenhäuptlings Fachreddin ein, und erst der arabische Schech Zahir el-'Omâr um 1750 brachte es wider mehr empor.

Jetzt hat en-Nasira, das one Frage an wesentlich derselben Stelle, wie das alte Nazareth liegt und den Eindruck eines kräftig emporblühenden, von christlicher Sitte beherrschten Städtchens macht, etwa 5—6000 Einwoner, die sich nach der Beobachtung verschiedener Reisenden durch einen eigenartigen Gesichtstypus, besonders aber durch Biederkeit auszeichnen, etwa 2000 Muhammedaner, 2500 Griechen, 800 Lateiner, 80 Maroniten und 100 Protestanten. Die Lateiner wonen im westlichen, die Muhammedaner im schmaleren östlichen und die Griechen im nördlichen, nach Osten etwas vorgreifenden Viertel (Haret). Die Griechen haben ihre Kirche im nordöstlichen Ende der Stadt mit dem Hause und Garten des Bischofs, und einer Schule. Vier Minuten östlich hinaus liegt ihre Gabriels- oder Verkündigungskirche, die gegen Ende des vorigen Jarhunderts erbaut, halb in der Erde steckt, aber nicht unschön ist und die Stelle bezeichnet, wo nach griechischer Tradition der Engel Gabriel der Maria erschien. Nördlich davon entspringt die Quelle, die in einem kleinen Kanal am Altar vorbeirinnt und dann zum Marienbrunnen südwärts läuft. Besonders des Abends kommen die schon von Antonin wegen ihrer Schönheit gerühmten Nazarenerinnen von den teilweise steilen Klippen des Städtchens herunter, um das reichliche und gute Wasser aus dem alten Marmortroge zu holen und damit ihre Gärten zu bewässern. Da die Quelle die einzige des Ortes ist, so ist vor andern Stätten sicher diese eine solche, an der auch Maria und Jesus oft geweilt haben. — Die Lateiner haben ihre Verkündigungskirche mitten im Franziskaner-Kloster gleich vorn am südöstlichen Eingange der Stadt. Unter dem Hochaltar derselben befindet sich eine Krypte, auf deren Felsboden die casa santa gestanden haben soll, die nach der Legende am 10. Mai 1291 von den Engeln zuerst nach Tersato bei Fiume in Dalmatien, dann nach Loretto bei Ancona getragen wurde. Antonin gedenkt ihrer noch nicht. Ebenfalls an der östlichen Seite der Stadt, etwas nördlicher, besitzen die Franziskaner noch die bottega di Giuseppe, eine Kapelle mit einem ummauerten Hof, welche nach einer aus dem Anfang des 17. Jarhunderts stammenden Legende den Ort der Werkstatt Josefs bezeichnet. Mitten in der Stadt am Marktplatz steht die Synagoge, die man schon im 6. Jarhundert als die Schule Jesu ansah. Sie gehört jetzt den unirten Griechen. Am Westende liegt die Kirche der Maroniten und ein Gebäude der Lateiner, in welchem der Tisch Christi, ein großer Kreidesteinblock, gezeigt wird. Der Fels dahinter steigt ziemlich schroff, etwa 50 F. auf und lässt sich am ehesten für den Ort halten, von welchem die Nazarener Jesum hinabstürzen wollten, Luk. 4, 28 ff. Der von der Tradition als der Ort des Herabsturzes bezeichnete Felsen liegt eine Stunde südlich von der Stadt am Nordende der Ebene Esdrelom, ist aber viel zu weit entfernt, als dass man ihn als den richtigen vorziehen könnte. Mitten im lateinischen Viertel steht die protestantische Kirche (mit einem hübschen Turme) und Schule der Church Mission, und im Norden auf dem Bergabhange hat die Female Education Society in London ein schönes Mädchenwaisenhaus erbaut, das von drei Lehrerinnen geleitet wird. Außerdem haben die Protestanten hier auch ein Missionshaus und Hospital und ihre Gemeinde gedeiht trotz des ihr ungünstigen französischen und russischen Einflusses. — Vgl. außer den biblischen Handwörterbüchern Robinson III, S. 419 ff.; besonders Tobler, Nazareth in Paläst., Berlin 1868; Bädeker-Socin, Palästina S. 373 ff., auch Keim, Geschichte Jesu, I, S. 318 ff. **Fr. W. Schulz.**

Neander (Dr. Johann August Wilhelm) stammte aus israelitischem Geschlechte und fürte vor seinem Übertritt zum Christentum den Namen David Mendel. Er wurde am 17. (nicht 16.) Januar 1789 in Göttingen geboren, wo sein Vater Emanuel Mendel als Handelsmann lebte. Seine Mutter, Esther Mendel, geb. Gottschalk, war aus Hannover gebürtig. Sie war verwandt mit dem Philosophen Moses Mendelssohn und dem Ober-Medizinalrate Stieglitz in Hannover und muss eine fromme Frau, eine liebevolle Mutter gewesen sein. Bald nach der Geburt dieses ihres jüngsten Kindes zog die Mutter, getrennt von ihrem Manne,

nach Hamburg, welches Neander deshalb auch als seine eigentliche Vaterstadt anzusehen gewont war. Die Familienverhältnisse, in denen er aufwuchs, waren in mancher Beziehung drückend, und nur die Unterstützung Fremder, namentlich Stieglitz's, machte eine gelehrte Ausbildung möglich. Er erhielt diese zuerst in einer Privatschule, dann seit 1803 auf dem Johanneum in Hamburg, dessen damaliger trefflicher Direktor Johannes Gurlitt frühe die bedeutenden Anlagen des jungen Mendel erkannte und unter dessen Leitung er den Grund zu einer tüchtigen klassischen Bildung legte. Am 4. April 1805 bestand er das Maturitätsexamen und ging nun, nachdem er eine Abschiedsrede über das Thema: „De Iudaeis optima conditione in civitatem recipiendis“ gehalten (gedruckt im Michaelisprogramm des Johanneums von 1805) als Studiosus juris auf das akademische Gymnasium Hamburgs über. Es war hier besonders das Studium des Plato, das ihn beschäftigte und ihm zu einer Vorschule für das Christentum wurde. Nach seinen eigenen Geständnissen ist es außerdem besonders eine Stelle in Plutarchs Pädagogen gewesen, die ihm zum Wegweiser wurde; vor allem aber schlossen ihm Schleiermachers Reden über die Religion die Erkenntnis des Christentums auf (vgl. Strauß in der Rede im Sterbehause S. 14). Im Umgange mit Sieveking, Neumann, Noodt, Varnhagen, die mit ihm das Gymnasium besuchten und ihn wider mit Adalbert von Chamisso in Verbindung brachten, mannigfach angeregt, kam der Gedanke des Übertritts zur Reife. Am 15. Februar 1806 wurde David Mendel durch den Pastor Bossau an St. Katharinen in Hamburg getauft und nahm nun den Namen Johann August Wilhelm Neander an (vgl. Krabbe S. 18, Anm.).

Neanders damaliger Standpunkt erhellt besonders aus einem Aufsatz, den er dem Pastor Bossau vor der Taufe übergab, und den Kling (Stud. u. Krit. 1851, II, S. 524) hat abdrucken lassen. Es ist ein Versuch, die Religion in ihren Entwicklungsstadien zu konstruiren. Verschiedenartige Elemente, Böhmesche, besonders Schleiermachersche neben romantischen, sind hier mit einander verschmolzen und zeigen, dass Neander, wenn auch noch mehr in symbolisch-idealistischer Weise, das Christentum als die absolute Warheit erkannt hatte. Änlich zeigen ihn die höchst interessanten Briefe an Chamisso (Chamissos Werke, herausg. von Hitzig, V. Bd., zweite Beilage, S. 365 ff.), dem er sein ganzes Herz aufschloss, voll jugendlichen Schwunges, voll hoher Begeisterung für Freundschaft, Freiheit, Wissenschaft, voll tiefer aufflammender Frömmigkeit, wenn auch oft übersprudelnd und mehr romantisch als spezifisch christlich. Dass ihm aber die Taufe ein Bad der Widergeburt, eine Erneuerung des ganzen Menschen, wie er das in seinem neuen Namen ausdrückte, geworden war, zeigt auch der nun gefasste Entschluss, Theologie zu studiren, um seinem Herrn ganz zu dienen. Um Ostern 1806 hatte Neander Hamburg verlassen, noch mit der Absicht, Jurisprudenz zu studiren. Er nahm seinen Weg über Hannover; hier veranlasste ihn Stieglitz, seine Gründe, weshalb er Jurist zu werden beabsichtige, schriftlich aufzusetzen. Schon wärend des Schreibens kamen Neander Zweifel, und als er den Aufsatz Stieglitz vorlegte, erklärte ihm dieser aufs Bestimmteste, er sei nicht zur Jurisprudenz bestimmt, er müsse Theologie und Philosophie studiren. Mit begeisterten Worten teilt er Chamisso den Entschluss mit. Er könne nicht dem gemeinen Verstande huldigen, der sich entfernt habe und immer mehr entferne von dem Centrum aller Wesen, die Göttliches atmen. „Ja ihm und Allem, was ihm heilig ist, seinem Götzen und seinem Tempel, ewiger Krieg! Jeder füre den Krieg mit den Waffen, die ihm Gott verliehen, bis das Ungeheuer erliegt“. Dann kündigt er seinen Entschluss an und fårt fort: „Gott schenke mir Kraft, wie ich es wünsche und strebe, ihn den Einen in Einem Sinn, wie es der gemeine Verstand nie zu begreifen vermag, zu erkennen und den Profanen zu verkünden. Heiliger Heiland, du allein kannst uns ja mit diesem profanen Geschlecht versönen, für das du von inniger Liebe entbrannt, one dass es solches verdiente, lebtest, littest und starbst. Du liebtest die Profanen und wir können sie nur hassen, vernichten“.

Um Theologie zu studiren, bezog Neander die Universität Halle, wo besonders Schleiermacher auf ihn einwirkte. Die Kriegsereignisse im Herbst 1806 nö-

tigten ihn jedoch, Halle mit Göttingen zu vertauschen. Hier war er nur ungern, er vermisste das frische Leben (einen Brief von Göttingen datirt er Philistropolis 3. Januar; vgl. a. a. O. 384), welches sich in Halle durch Schleiermachers Einfluss entfaltete. Am meisten gewann Planck, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand, Einfluss auf ihn. Er weckte nicht nur in Neander zuerst den Gedanken, sich der akademischen Laufban zu widmen, sondern regte ihn auch zu den monographischen Arbeiten an, durch welche Neander später so bedeutend eingewirkt hat (vgl. Lücke, Dr. Gottlieb Jakob Planck, Ein biographischer Versuch, S. 69). Von großer Bedeutung für Neanders inneres Leben muss die Reise gewesen sein, die er im Jare 1807 über Hannover nach Hamburg unternahm, obwol wir das nur mehr aus Andeutungen schließen können. In Hannover traf er bei seinem Onkel, dem Ober-Medizinalrat Stieglitz, mit einem Professor Frick zusammen, mit dem er viel disputirte und der dem begeisterten Schüler Schleiermachers entgegenhielt, dass des Lehrers Auffassung des Christentums doch nicht eine unfehlbare sei, und ihn ermante, die Quellen zu studiren und den einigen Herrn und Meister aufzusuchen, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen seien. In Hamburg verkehrte er viel mit Matthias Claudius, der gewiss in änlicher Weise auf ihn einwirkte. In Wandsbeck hielt er seine erste Predigt über Joh. 1, 1 ff. Als er zurückkehrte, bemerkten seine Freunde eine große Veränderung an ihm. Schleiermacher, Schelling, Fichte wurden beiseite gelegt, das Neue Testament nahm ihren Platz ein, und die Kirchenväter füllten seine Stube. Nach einigen Monaten legte er seinen Freunden ein Glaubensbekenntnis vor, an dessen Schlusse er das Studium der Kirchengeschichte als das Ziel seines theologischen Studiums hinstellte und den Herrn inbrünstig anrief, dass er ihn darin leiten und vor allen Verirrungen bewaren wolle.

Nach Beendigung seines akademischen Studiums kehrte Neander Ostern 1809 nach Hamburg zurück. Nachdem er im Jare 1809 sein Kandidatenexamen bestanden hatte, blieb er hier $1^1/_2$ Jare, gab Unterricht, predigte auch bisweilen und setzte inzwischen seine Studien, namentlich kirchenhistorische, mit großem Eifer fort, schon jetzt mit dem Gedanken an den akademischen Beruf beschäftigt. Marheinekes und de Wettes Berufung von Heidelberg nach Berlin lenkte seine Gedanken auf die erstere Universität, wo er sich 1811 mit der Dissertation: „De fidei gnoseosque christianae idea et ea, qua ad se invicem atque ad philosophiam referantur, ratione secundum mentem Clementis Alexandrini (Heidelbergae 1811)“ habilitirte.

Schon im folgenden Jare 1812 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt, noch ehe er die erste seiner Monographieen herausgegeben hatte. Diese erschien in demselben Jare 1812: „Über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter; ein historisches Gemälde (Leipzig 1812)“. Zwar dachte man jetzt in Heidelberg daran, Neander durch Übertragung einer ordentlichen Professur dort zu halten, aber ein auf Schleiermachers Anregung an ihn ergangener Ruf nach Berlin sollte ihn in einen größeren Wirkungskreis hineinstellen. Wie die Gründung der Universität Berlin mit der Regeneration Preußens in der Zeit tiefsten äußerlichen Druckes zusammenhängt, so ist es die theologische Fakultät Berlins vor allen gewesen, von der die Regeneration der Theologie wie die Widererweckung des christlichen Glaubens ausgegangen ist, die mit der Erhebung Deutschlands in den Freiheitskriegen Hand in Hand ging. Schleiermacher, de Wette, Marheineke wirkten schon dort, zu ihnen kam nun Neander, der nicht das Wenigste zur Erfüllung jener Aufgabe beigetragen hat.

Neander begann seine Wirksamkeit in Berlin im Jare 1813, eine Wirksamkeit, die zwar anfangs durch die Zeitverhältnisse eingeengt, bald und rasch sich in immer größeren Kreisen entfaltete. Außer Kirchengeschichte las er auch Exegese des Neuen Testaments, beides mit großem Beifall. Daneben ruhten seine litterarischen Arbeiten nicht. Noch im Jare 1813 folgte die zweite Monographie: „Der hl. Bernhard und sein Zeitalter“, dann im Jare 1818 die „genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme“; im Jare 1822 „der hl. Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter“ und die

„Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens"; endlich im Jare 1825 der „Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften".

Alle diese Monographieen waren nur Vorbereitungen auf das Hauptwerk seines Lebens, seine „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche". Schon längere Zeit hatte sich Neander mit dem Gedanken einer solchen getragen, one zu einem bestimmten Entschlusse kommen zu können aus Scheu vor der Größe des Werks. Eine Aufforderung seines Verlegers Friedrich Perthes zu einer neuen Auflage des Julian brachte ihn zum Entschluss, indem er, jenes Werk in der bisherigen Gestalt wider ausgehen zu lassen, Bedenken trug und nun den Plan zu dem größeren Werke, dessen Grundzüge übrigens in dem Erstlingswerke über Julian so klar wie in keinem der späteren schon vorgezeichnet stehen, fasste. Im Jare 1826 erschien der erste Band, dann successive bis zum Jare 1845 fünf Bände in zehn Abteilungen, welche bis auf Bonifacius VIII. reichen. Eine neue Auflage der ersten Bände erschien seit 1842 vielfach umgearbeitet; einen elften Teil, der die Kirchengeschichte bis zum Baseler Konzil enthält, hat Schneider 1852 aus den nachgelassenen Papieren Neanders hinzugefügt. Endlich erschien eine dritte Gesamtausgabe des ganzen Werkes in zwei Bänden (4 Abteilungen) 1856 mit einem inhaltreichen Vorworte von Ullmann. Neben der allgemeinen Geschichte der Kirche bearbeitete Neander die „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (2 Bände, Hamburg 1832) und angeregt durch den Kampf gegen Strauß, das „Leben Jesu" (ebendas. 1837). Außerdem haben wir von ihm eine große Zal kleinerer Schriften, Programme, Vorträge in der Akademie der Wissenschaften, Aufsätze in der von ihm mitbegründeten „deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" u. s. w.

Wir haben die kirchenhistorischen Arbeiten Neanders zuerst nur zusammengestellt, um einen mehr äußerlichen Überblick über dieselben zu geben; versuchen wir nun eine Würdigung derselben. Um Neanders Bedeutung in der Entwicklung der Kirchengeschichte zu verstehen, muss man sich vor allem erinnern, wie es mit derselben stand. Der bedeutendste Kirchenhistoriker jener Zeit war unzweifelhaft Neanders Lehrer, Planck. Planck gehört der sog. pragmatischen Geschichtschreibung an, und diese darf als die Stufe angesehen werden, auf welcher Neander die Kirchengeschichte vorfand, obwol in Schellings und Marheinekes Konstruktionen der Kirchengeschichte wie in dem neu erwachenden gründlicheren Quellenstudium Gieselers u. a. Elemente einer höheren Auffassung teils schon gegeben waren, teils gleichzeitig gegeben wurden. Die pragmatische Geschichtschreibung ist die des Rationalismus wie des Supranaturalismus; erst eine Theologie, welche sich überhaupt über diesen Gegensatz erhob, konnte auch eine höhere Geschichtsanschauung hervorrufen, und wie es vor allem Schleiermachers Tat ist, den Fortschritt über jenen Dualismus hinaus bewirkt zu haben, so bietet Neanders Kirchengeschichtschreibung dazu die Parallele in der einzelnen Disziplin. Rationalismus wie Supranaturalismus wissen das Christentum nur als eine Lehre aufzufassen, mag nun diese Lehre als eine aus der Vernunft stammende oder als eine von oben übernatürlich geoffenbarte aufgefasst werden; beide wurzeln in derselben nur nach verschiedenen Seiten gewendeten mechanischen Weltanschauung; beiden fehlt daher das Verständnis einer geschichtlichen Entwickelung; beiden treten die objektiven Mächte ganz vor den Individuen zurück. Deren Denken und Wollen, deren Pläne und Absichten, gute und böse, sind die einzigen Motive aller Veränderungen. Von höheren über die einzelnen Individuen hinausliegenden Kausalitäten weiß man nichts, oder wo solche auftreten — Vorsehung, Plan Gottes — da sind sie tot, schweben in unnahbarer Ferne über den Individuen. Diese zu belauschen in ihren Plänen, darin besteht die historische Kunst des Pragmatismus, auf psychologischem Wege soll das Material gewonnen werden, wärend das Quellenstudium zurücktritt. An die Stelle des reichen Inhalts der lebendigen Entwickelung tritt der eigene arme, entleerte Begriff vom Christentum, in dem man sich doch so hoch

und reich dünkt und mit dem als Maßstab man zuletzt zu Gerichte sitzt. Statt Hingabe, statt liebevolles, selbstverleugnendes Eingehen in die Erscheinungen, statt Treue im Auffassen und Widergeben kennzeichnet diese Geschichtschreibung stolzes Aburteilen über alles, was nicht den eigenen Ansichten entspricht; statt einer Entfaltung der Fülle des Lebens Christi wird die Kirchengeschichte zu einer Gallerie menschlicher Torheit, wo nicht gar Bosheit, über die man spottend oder strafend richtet, wie z. B. Spittler zum Eingang seiner Geschichte des Papsttums sein Erstaunen darüber ausspricht, daſs der Hauptpastor von Rom, ein Mann, dessen Bestimmung es eigentlich nur wäre, zu katechisiren, zu predigen, zu taufen und Abendmal auszuteilen, im ganzen Occident Despot Aller seines gleichen, Despot aller Könige wurde, und Henke von Bernhard von Clairvaux, der übrigens in seinen Augen noch besondere Gnade findet, urteilt, er sei ein mit der Weltsitte unversönlicher, mürrisch und hart strafender Prediger gewesen, zeige dabei aber so guten Verstand, daſs man wol erkenne, wie er die scholastische Weisheit für sich als unnötig und ungenießbar halten konnte.

Bereits die erste Arbeit Neanders, sein Julian, hat die pragmatische Geschichtschreibung im wesentlichen nach allen Seiten durchbrochen. Wenn er gleich im Eingange darauf hinweist, „wie wenig es in der Macht des Einzelnen steht, etwas zu schaffen, wie wenig der Einzelne vermag im Kampfe mit der Vorsehung, die nach ihrem ewigen Ratschlusse den Geist der Zeiten leitet und bildet", so ist damit der bisher herrschende Pragmatismus aufgehoben und eine höhere teleologische Geschichtsbetrachtung an die Stelle getreten. Daſs Neander gerade den Julian zum Gegenstand erwält, wie die Art, in der er ihn auffaſst, daſs er selbst in diese seinem innersten Leben fremde und widerstrebende Persönlichkeit (denn wenn man beide, Neander und Julian, als Romantiker einander verwandt gefunden hat, so ist das mehr Schein als Warheit) mit solcher Liebe und Hingabe eingeht, zeigt sogleich Neanders glänzendste Eigentümlichkeit. An die Stelle der psychologischen Künste tritt ein reiches Quellenstudium, und man braucht nur zu lesen, wie Neander sogleich im Eingange die Bestrebungen Julians in den Entwickelungsgang der Kirche einfügt, um zu erkennen, daſs hier eine höhere Geschichtsauffassung waltet, als jene äußerliche, die einen Julian nicht zu verstehen im Stande war, ihn entweder als Abtrünnigen nur zu verabscheuen wuſste oder ihn gar eben wegen dieses Gegensatzes gegen die Kirche mit einer gewissen Glorie umgab. In noch höherem Maße tritt das alles in Neanders zweiter Monographie, in dem Leben des hl. Bernhard, hervor. Hier hatte er eine ihm selbst im Innersten verwandte Persönlichkeit vor sich. Hier erst sieht man recht, wie er es versteht, eine Persönlichkeit in ihrem innersten Kern aufzufassen und von da aus ihr Tun und Wirken darzustellen, sodaſs es vor den Augen der Leser aus jenem Kerne von innen heraus wächst, und man von da aus auch die Einseitigkeiten und Schroffheiten begreifen lernt. Mit der „genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme" wendet er sich dann der Dogmengeschichte zu, und auch hier ist seine Arbeit unzweifelhaft epochemachend. Zwar hatten Beausobre, Mosheim u. a. schon die Überwindung der alten Auffassung, nach welcher die gnostischen Systeme nichts als Ausgeburten einer kranken Phantasie oder kirchenfeindlicher Bosheit waren, vorbereitet, aber auch ihnen waren jene wunderbaren Systeme doch nur vereinzelte Meinungen, die sie weder ihrem Ursprunge nach zu begreifen, noch in ihrer Bedeutung zu würdigen wuſsten. Neander hat zuerst die Verwirrung auf diesem Gebiete zu lichten angefangen, er hat die gnostischen Systeme mit verwandten Erscheinungen kombinirt, hat gezeigt, aus welchen Bedürfnissen sie hervorgingen, und sie in den Entwicklungsgang der Kirche eingereiht; und wenn allerdings dieses Werk jetzt neben den neueren Darstellungen und nach den großen Entdeckungen auf diesem Gebiete als antiquirt gelten muſs, so gebürt doch Neander das Verdienst, hier viele Forschungen angeregt (wir erinnern nur an die Clementinen) und den Weg gebrochen zu haben. Dann folgt der Chrysostomus, die ausfürlichste der Biographieen Neanders, oft breit, zerfließend, der Form nach mangelhaft, wie das überhaupt Neanders schwächste Seite ist, die mehr fast

noch in den Monographieen als in der allgemeinen Kirchengeschichte hervortritt, aber reich an Inhalt.

Gehen wir nun zu dem Hauptwerke Neanders über. „Das Christentum erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen, wie in ihrem Ursprunge erhaben über Alles, was die menschliche Natur aus ihren eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte". In diesem Bekenntnisse, welches er im Eingange zur allgemeinen Kirchengeschichte ablegt, liegen die Wurzeln der ganzen kirchengeschichtlichen Anschauung Neanders. Das Christentum ist ihm eine Kraft, ein Leben, nicht bloß eine Lehre; und zwar nicht ein bloß menschliches, aus der Menschheit ausgeborenes, sondern ein von oben hineingesenktes, ein göttliches Leben, ein göttliches das aber warhaft in das menschliche eingeht, es von innen heraus umzubilden. „Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menschheit eintrat, so sollte es doch nicht bloß durch Wunder sich fortpflanzen, sondern ist denselben Entwickelungsgesetzen wie alles Übrige unterworfen". Dieses Eingehen ist aber möglich, weil die menschliche Natur nach ihrer Schöpfungsanlage zur Aufnahme dieses höheren Prinzips bestimmt, für dasselbe empfänglich ist. „Wenngleich das Christentum nur als etwas über die Natur und Vernunft Erhabenes, aus einer höheren Quelle ihr Mitgeteiltes verstanden werden kann, so steht es doch mit dem Wesen und Entwicklungsgange derselben in einem notwendigen Zusammenhange, one welchen es ja auch nicht dazu bestimmt sein könnte, zu einer höheren Stufe sie zu erheben, one welchen es überhaupt nicht auf sie einwirken könnte".

Die Geschichte der Kirche ist also für Neander die Geschichte des Durchdringungsprozesses des von oben hineingesenkten göttlichen Lebens mit dem menschlichen. Sie ist ihm die Geschichte des Lebens Christi in der Menschheit, die Geschichte des von ihm ausgehenden, die Menschheit durchdringenden, gottmenschlichen Lebens. Es ist das Gleichnis vom Sauerteig, auf das Neander immer wider hinweist. „Die Geschichte wird uns erkennen lehren, wie ein wenig Sauerteig, in die Masse der Menschheit geworfen, sie allmählich durchsäuert hat" (K.G. I, 1). „Wie das Wenige des Sauerteigs, in die große Masse des Mehls geworfen, einen Gährungsprozeſs in derselben hervorbringt, und, durch die inwonende Kraft darauf einwirkend, das Ganze sich veränlicht; so rief das Christentum, als das himmlische Ferment, durch die Macht eines göttlichen Lebens einen Gährungsprozeſs in der menschlichen Natur hervor, der seine Wirkungen mitten aus den verborgenen Tiefen derselben, von ihrem innersten Grunde aus, auf das Denken wie auf das äußere Leben verbreitete, Alles sich zu veränlichen, Alles umzubilden und sich anzubilden; etwas, das nur in allmählichem Entwickelungsgange erfolgen konnte und mannigfaltige Kämpfe mit den zu überwältigenden fremden Elementen voraussetzte". (Vgl. außerdem „Kleine Gelegenheitsschriften" S. 123.)

Sehen wir noch genauer zu, wie sich Neander diese Entwickelung vorstellig macht. Das neue göttliche Leben hat sich zunächst in Christo dargestellt. In ihm als dem Urbilde, dem anderen Adam, ist es in seiner ganzen Fülle, deshalb über alle Gegensätze erhaben, die Grundelemente aller menschlichen Eigentümlichkeiten in sich zusammenschließend. Was aber in ihm eins war, das muſs nun in der von ihm ausgehenden Entwickelung sich individualisiren. Das eine Leben gestaltet sich mannigfaltig, eingehend in die Mannigfaltigkeit des Menschenlebens. Da die natürlichen Eigentümlichkeiten der Individuen nicht aufgehoben, sondern verklärt werden sollen, so stellt jedes Christenleben das eine Leben Christi in eigentümlicher Gestalt dar. In keinem ist es ganz und völlig; jeder bringt nur eine Seite desselben zur Offenbarung, Einer muſs daher den Andern ergänzen und bedarf wider des Andern zu seiner Ergänzung, und erst in Allen zusammen, erst im Lauf der ganzen Geschichte kommt der ganze und volle Christus zur Darstellung. So sieht Neander das eine Leben in verschiedene Richtungen auseinander gehen, die unter Einwirkung der stets noch eingreifenden Sünde zu Gegensätzen

werden, die statt einander zu ergänzen sich ausschließen und befehden, und dann doch wider auf Grund der höheren Leitung sich ergänzen müssen. Immer aufs neue stellt Neander solche Gegensätze einander gegenüber: äußeres und inneres Christentum, Weltaneignung und Weltbekämpfung, rationalistische und supranaturalistische, scholastische und mystische, spekulative und praktische Richtung. Diese stete Aktion und Reaktion, dieses sich gegenseitige Hervorrufen, Anziehen und Abstoßen, Anfeinden und Zusammenschließen, Fordern und Ergänzen und in dem Allen die immer völligere, allseitigere Offenbarung des göttlichen Lebens bis zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus in der Geschichte — das ist die Bewegung der Kirchengeschichte, das darzustellen die Aufgabe des Kirchenhistorikers.

Von hier aus versteht man die Eigentümlichkeiten der Neander'schen Kirchengeschichte. Hier wurzelt zunächst ihr erbaulicher Charakter. Neander hat selbst darauf aufmerksam gemacht, dass hier „ein notwendiger Zirkel für das Erkennen ist". „Das Verständnis der Geschichte setzt das Verständnis dessen, was das wirksame Prinzip in ihr ist, voraus, die Geschichte gibt aber auch wider dafür, dass uns dies gelungen ist, die rechte Probe" (K.G. I, 1). Ist die Kirchengeschichte die Darstellung des Lebens Christi in der Menschheit, so kann sie auch nur von dem verstanden werden, der dieses Leben aus eigener Erfarung kennt, so ist sie selbst widerum ein Zeugnis von diesem Leben, das auch wider Leben weckt und fördert. Für Neander ist die Geschichte der Kirche das Bewusstsein der Kirche von ihrem eigenen Leben, ihm ist seine Arbeit als Geschichtschreiber der Kirche eine Betätigung seines eigenen frommen Lebens; es gilt hier sein oft gebrauchter Walspruch: „Pectus est quod facit theologum". Bei Neander wird daher die Kirchengeschichte ganz von selbst erbaulich; es ist das nichts von Außen Hinzugetanes, sondern der notwendige Zielpunkt dieser Bewegung. Deshalb erklärt er, dass er einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte nie anerkennen werde, deshalb spricht er es aus: „Die Geschichte der Kirche Christi darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christentums, als eine Schule christlicher Erfarung, eine durch alle Jarhunderte hintönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, die hören wollen — dies war von früh an ein Hauptziel meines Lebens und meiner Studien".

In den dargelegten Grundanschauungen Neanders wurzelt dann ferner auch die Eigentümlichkeit, welche an allen seinen Werken zunächst ins Auge fällt, die zu den leuchtendsten Zügen seiner Erscheinung gehört, seine Achtung vor dem individuellen Leben, seine Hingabe an das Individuelle, seine Fähigkeit, dieses zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, kurz die Objektivität seiner Darstellung. Neander hat in einem Maße wie kein anderer Kirchenhistoriker vor ihm Achtung, ja Ehrfurcht vor dem Individuellen; es ist ihm wie ein Heiliges, das anzutasten, durch Einmischung seiner Subjektivität zu verdunkeln, ihm Sünde ist. Aber diese Achtung vor dem Individuellen ruht auf tiefem Grunde; es ist nicht Achtung vor dem Individuum an sich, sondern vor dem Individuum als Träger des christlichen Lebens. Weil er weiß, dass sich das christliche Leben so individualisirt darstellen muss, weil er Christum überall sucht und „die Gabe hat, ihn überall zu finden", darum beugt er sich vor dem Individuellen. Daher denn diese Hingabe an den Gegenstand seiner Geschichtschreibung. Er sucht Christi Fußtapfen in der Geschichte und lässt sich keine Mühe verdrießen, sie zu entdecken. Mit aller Treue, mit der größten Selbstverleugnung strebt er die Bilder des individualisirten christlichen Lebens zu erfassen und das Kleinod, das er gefunden, auch ungetrübt wider zu geben. Aus dieser Hingabe entspringt dann die Fähigkeit, die wir schon oben an seinen Monographieen aufgewiesen haben, sich hineinzuleben in andere Individualitäten, das christliche Leben in jeder Umhüllung, in jeder auch noch so fremden Form zu finden und aufzudecken; selbst den leisen Schimmer des Lichtes, der sonst von Nacht umhüllt ist, noch zu erfassen und auch Andere erblicken zu lassen. Daher diese Weitherzigkeit, diese Milde des Urteils neben unbedingter Warheitsliebe. Daher mit einem Worte diese Objektivität

der Geschichtschreibung, bei der die verschiedenartigsten Gestalten in ihrem eigenen Lichte, in ihrer eigenen Umgebung vor uns hintreten, wie Baur schön gesagt hat (Epochen der Kirchengeschichtschreibung S. 206): „frei vor dem sich ihrer Freiheit freuenden Geschichtschreiber dastehen!“

Doch damit stehen wir auch an dem schwächsten Punkte der Neander'schen Geschichtsauffassung. Das Individuelle überwiegt bei weitem das Gemeinsame, das Objective tritt ganz hinter das Subjektive zurück. Die Gemeinschaft besteht für Neander, genauer angesehen, eigentlich nur in dem Nebeneinander von einzelnen Individuen, die dasselbe eine Leben in Mannigfaltigkeit darstellend, sich gegenseitig ergänzen und im Gleichgewicht halten. Dieses Aggregat von Individuen ist nicht stark genug gegenüber dem Einzelnen, deshalb macht sich doch immer wider der Einzelne, die Person vor der Gemeinschaft, das Individuelle vor dem Gemeinsamen, geltend. Es ist mit einem Worte der Mangel des Kirchenbegriffs, die Schwäche des Kirchlichen der Grundfehler der Neanderschen Kirchengeschichte. Statt einer Kirche haben wir nur eine Sammlung einzelner, vom christlichen Leben erfüllter Individuen, wie denn auch die Grenze der Kirche fast verschwindet, indem alle Individuen, in denen nur noch die leisesten Spuren des christlichen Lebens sich finden, mit in den erweiterten Kreis gezogen werden, zwischen Kirchlichem und Häretischem nur ein völlig relativer, im Grunde nur konventioneller Unterschied belassen wird.

Damit hängt es aufs engste zusammen, dass das biographische Element bedeutend vorwaltet. Die Geschichte droht, sich in eine Reihe von Biographieen zu zersplittern. Die Beziehungen des Christentums zu den Gesamtheiten, zu den Völkern, noch mehr zu der Menschheit als Ganzem, treten zurück. Noch weniger als das kirchliche ist das katholische Element bei Neander zu seinem Rechte gekommen. Mit Vorliebe wendet er sich überall dem inneren Leben, dem Gemütsleben des Einzelnen zu, hier sucht er die Wurzeln aller Gestaltungen und Bewegungen in der Kirchengeschichte, wärend er die objektiven Mächte nicht genug zu würdigen weiß, ja diese oft misstrauisch ansieht als Beschränkungen der Freiheit des Individuums. Das innere, stille, verborgene Leben des Christentums hat er mit Meisterhand ausgefürt, aber seine weltüberwindende Kraft, seine nach außen hin gestaltende Macht hat er nicht in ihrer ganzen Fülle zu erfassen vermocht. Das Gebiet des inneren Lebens durchschaut er und stellt es unübertrefflich dar, das Gebiet des äußeren Lebens, das Leben der Kirche als Volkskirche, wie es sich offenbart in der Bildung des Dogmas wie des Rechts, in den Gestaltungen der Sitte, wie in den Schöpfungen der Kunst, im Bau der Sprache, wie im Bau himmelanstrebender Dome — das ist zu kurz gekommen. Deshalb mangelt bei aller lebendigen Bewegung, bei aller reichen Mannigfaltigkeit der Charaktere dennoch eine eigentliche Entwickelung. Immer neue Individualitäten werden uns vorgefürt, aber da dieselben Eigentümlichkeiten immer wider da sind, wenn auch anders verteilt, da sie auch nach dem Neanderschen Gesetze einander immer wider das Gleichgewicht halten müssen, so ist es eigentlich immer wider derselbe Anblick, den man vor sich hat, dieselben Elemente, nur anders geschoben und komponirt, keine Entwickelung. Die Aktion ruft immer aufs neue Reaktion hervor, Rationalismus hält dem Supernaturalismus die Wage, Scholastik steht der Mystik gegenüber. Immer sind es dieselben Kategorieen, unter die Neander die Erscheinungen bringt, wie er denn auch so gern Erscheinungen verschiedener Zeiten vergleicht. Es werden immer neue christliche Persönlichkeiten, immer neu brechen sich die Stralen der Sonne; man folgt Neander so gern, wenn er uns hindurchfürt, uns das Leben in seiner Mannigfaltigkeit aufschließt, aber man ist doch nicht befriedigt, weil man doch am Ende objektiv nichts werden sieht. Es ist eine Bildergallerie one Ende, in der die Gestalten einander immer wider änlich sehen, in der man zuletzt jeden Überblick verliert. Auch äußerlich prägt sich das in der Form ab, in dem Mangel großartiger Gruppirung und in dem oft zerfließenden Stil. Fassen wir's zusammen, so möchten wir sagen: Neander hat allerdings die Geschichte des Christentums geschrieben als Kommentar zu dem Gleichnis vom Sauerteig, welches das innere Durchdrungenwerden der Menschheit

von dem göttlichen Leben darstellt, aber das Gleichnis, welches ergänzend daneben steht, welches ergänzend das Wachstum des Reiches Gottes nach außen darstellt, sein Wachsen und Werden als Organismus allerdings von innen heraus, aber nach außen hin, das Gleichnis vom Senfkorn ist nicht zu seinem Rechte gekommen.

Vergegenwärtigen wir uns, um dieses Urteil zu bestätigen und um zugleich die letzten Gründe der beregten Mängel aufzudecken, einmal die Konstruktion der Kirchengeschichte bei Neander. Es ist ein ungemein einfaches Schema der Entwickelung. Diese vollzieht sich in drei Perioden, wobei wir natürlich nicht an die äußere Periodenabteilung, sondern an den inneren Entwickelungsgang denken. Die Grenzscheide der ersten und zweiten Periode bildet für Neander die Bildung einer Priesterschaft, auf die er nicht genug Gewicht legen kann, ein Umstand, der aufhört, befremdend zu sein, wenn man sich erinnert, welches Gewicht Neander im Zusammenhange mit dem Hervorheben des Subjektiven auf das allgemeine Priestertum aller Christen legt, sodass man wol sagen mag, seine Kirchengeschichte ist zugleich eine Geschichte des allgemeinen Priestertums. Diese Bildung einer Pristerkaste hatte einen doppelten Grund. Einmal wurzelt sie in dem Gesetze der normalen Entwickelung. „Auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, einer solchen Ausgießung des Geistes, welche die Unterschiede der Bildung in den Gemeinden mehr zurücktreten ließ, folgte eine andere Zeit, in welcher das Menschliche in dem Entwickelungsgange der Kirche sich mehr geltend machte. Die Verschiedenheiten in den Stufen der Bildung und der christlichen Erkenntnis traten mehr hervor, und daher konnte es geschehen, dass die Leitung der Gemeindeangelegenheiten immer mehr dem Kirchensenate, die Erbauung der Gemeinden durch das Wort immer mehr jenen, welche als Lehrer an der Spitze standen, zugeeignet wurde". Dazu kam aber nun noch ein abnormer Faktor der Entwickelung, und in dem liegt eigentlich die Ursache, weshalb es zur Bildung einer Priesterkaste kam. „Zu dem, was von selbst aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange folgte, kam unverkennbar noch eine dem christlichen Standpunkte fremde Idee hinzu, eine Idee, welche einen für Jarhunderte nachhaltigen und sich aus dem einmal gegebenen Keime immer weiter entwickelnden Umschwung der Denkweise erzeugen muste", Das ist das Widereindringen des überwundenen jüdischen Standpunktes. „Die Menschheit konnte sich auf der Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der überwundene jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christentums zu erziehenden, erst vom Heidentum entwönten Masse ein näherer; aus dem zur Selbständigkeit gelangten Christentum heraus bildet sich wider ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, eine neue Zucht des Gesetzes, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, bis derselbe zur Reife des Mannesalters in Christo gekommen wäre. Diese Widerverhüllung des christlichen Geistes in einer dem alttestamentlichen Standpunkte verwandten Form muste sich, nachdem einmal das fruchtbare Prinzip hervorgetreten war, immer weiter entwickeln, die darin liegenden Folgen immer mehr aus sich herausbilden; es begann nun auch eine Reaktion des nach Freiheit strebenden christlichen Bewusstseins, welche in mannigfaltigen Erscheinungen immer von Neuem wider hervordrang, bis sie in der Reformation zu ihrem Siege gelangte" (Kirch.-Gesch. I, 106). Da haben wir das einfache Schema der Entwickelung, auf das Neander immer wider zurückkommt (vgl. z. B. II, 1. 26 ff.). In der ersten Periode die Höhe der reinen Geistesreligion, dann in der zweiten eine „Widerverhüllung des christlichen Geistes" durch eine Rückkehr des alttestamentlichen Standpunktes, daneben beständige Reaktionen des nach Freiheit strebenden christlichen Bewusstseins, endlich in der dritten der Sieg dieser Reaktion, also die Widerenthüllung des christlichen Geistes. Fragen wir nun aber weiter, woher denn diese Widerverhüllung? so kann die Hinweisung auf den Plan Gottes, nach dem der dem alttestamentlichen verwandte Standpunkt den rohen Völkern zur Erziehung dienen sollte, nach keiner Seite hin ausreichen, denn abgesehen von der Richtigkeit des Satzes, wäre

damit nur gesagt, wie Gott diese abnorme Entwickelung dennoch zum Dienste des Evangeliums verwandt habe, nicht diese in ihrem Ursprunge nachgewiesen. Wir sehen uns also auf den Satz verwiesen, dass „die Menschheit sich auf der Höhe der reinen Geistesreligion nicht halten konnte“, dass nach der Zeit der ersten christlichen Begeisterung, wo das Menschliche vor dem Göttlichen zurücktrat, eine Zeit folgen musste, wo umgekehrt das Menschliche vor dem Göttlichen hervortrat. Es ruht also die Entwickelung auf einem Schwanken zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die einander widerstrebend gegenüberstehen, wechselsweise einander überwältigend und verdrängend. Wir sehen uns im wesentlichen auf den Standpunkt der Centurien oder richtiger Arnolds, dem Neander am meisten verwandt ist, zurückgeworfen. Nicht dass wir damit Neanders Arbeit als eine misslungene darstellen wollten, nur das muss gesagt werden, dass Neander am Anfange einer Epoche der Kirchengeschichtschreibung steht, noch nicht deren Vollendung bietet. Sein in ganzer Jugendfrische gegebener Versuch, die große Aufgabe zu lösen, ist noch nicht deren wirkliche Lösung. Wie das Leben des Christentums überall zuerst innerliches Leben ist, zuerst in Persönlichkeiten als individuelles Leben sich darstellt, so musste von da aus auch zuerst die Geschichte des Christentums angeschaut werden, und wie in der ganzen Theologie seit ihrer Widerbelebung immer mehr die objektiven Faktoren zum Rechte kommen, so wird es auch in der Kirchengeschichte sein müssen. Der Weg dahin geht durch neue Einzelarbeit, auch durch neue Einseitigkeiten. Die Elemente, die in Neander zusammenliegen, one vollkommen geeint zu sein, müssen aufs neue auseinandertreten, schärfer und weiter als früher, um dann einer höheren Einigung zuzustreben. Aber an der Spitze dieser Entwickelung als der, welcher zuerst die neue Epoche der Theologie in einer neuen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte vertreten hat, steht Neander. Mit Recht gilt er darum als der Vater der neueren Kirchengeschichte.

Der litterarischen Tätigkeit Neanders ging eine nicht minder bedeutsame persönliche Wirksamkeit zur Seite, ja man kann zweifelhaft sein, durch welche er mehr gewirkt hat zur Widerbelebung des Glaubens, jedenfalls hätte seine litterarische Tätigkeit one diese persönliche nicht den großen Einfluss üben können. Achtunddreißig Jare hat Neander in Berlin gewirkt. Schon bei Lebzeiten Schleiermachers las er neben seinen kirchenhistorischen und neutestamentlich exegetischen Vorträgen auch Dogmatik. Die Exegese trug einen praktischen Charakter, wie die zu einzelnen Episteln auf Grund der Vorlesungen erschienenen Kommentare dartun. Nach Schleiermachers Tode übernahm Neander auch Vorlesungen über Ethik. Reiches biblisch-theologisches Material zeichnen seine Vorträge aus, doch war Neanders dogmatische Bildung zu wenig selbständig, zu sehr von Schleiermacher abhängig, über den er jedoch auch in wesentlichen Punkten, namentlich in der Christologie, hinausging. Von seinen Vorlesungen sind nach seinem Tode mehrere herausgegeben, namentlich die Dogmengeschichte, Katholizismus und Protestantismus, Geschichte der Ethik. Zusammengefasst sind seine Werke in 14 Bänden erschienen.

Ungemein bedeutend war auch Neanders persönlicher Einfluss im Verkehr mit den Studirenden. In weiteren und engeren Kreisen ist er Unzäligen zum reichen Segen geworden, wie denn überhaupt die Macht seiner großartigen Einwirkung auf seine Zeit in der Macht seiner Persönlichkeit liegt. Eine durch und durch einfache und kindliche Natur, unbeholfen nach außen, fast unmündig im äußeren Lebensverkehr, treu im Beruf, streng gegen sich selbst, voll Milde und Liebe gegen andere, ein ganz und rückhaltlos dem Herrn hingegebenes Leben, so steht seine Persönlichkeit vor uns. Seine ganze Theologie trägt einen persönlichen Charakter. Pectus est quod facit theologum, das ist sein Walspruch, der seine Theologie charakterisirt. So mild und weitherzig sein Urteil sonst ist, so tritt er mit einer gewissen Heftigkeit auf, sobald er etwas als ein die Entwickelung des christlichen Lebens Verderbendes erkennt. Da wirft er das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale, und je weniger der Gegensatz auf festen dogmatischen Prinzipien beruht, desto mehr trägt er einen durchaus persönlichen

Charakter. So hat er gegen die evangelische Kirchenzeitung protestirt und von ihr sich losgesagt, als sie Schleiermacher angriff, so hat er sich pantheistischen und spiritualistischen Spekulationen mit großer Bestimmtheit nicht one Schärfe und Reizbarkeit entgegengesetzt, aber auch der kirchlich strengen Richtung, die auf Fixirung des Dogmas drang, wobei er denn leicht Beschränkung der individuellen Freiheit fürchtete und sehr geneigt war, von Menschenknechtschaft zu reden. Sein ganzes Leben und Arbeiten, seine schriftstellerische wie seine akademische Tätigkeit und sein persönliches Leben sind ein großes, lautes und lebendiges Zeugnis von Christo dem Herrn, und auf diesem Zeugnis hat ein großer Segen geruht für Tausende. Unter den Persönlichkeiten, an welche sich die Widerbelebung des Glaubens und der Theologie in den ersten Jarzehnten dieses Jarhunderts knüpft, nimmt er unzweifelhaft einen der ersten Plätze ein, sieht man auf den praktischen Erfolg, vielleicht den ersten.

Neander hatte schon wärend seines ganzen Lebens mit mancherlei Leibesschwachheit, die oft zu Besorgnissen Anlass gab, zu kämpfen gehabt. Seit dem Jare 1847 befiel ihn ein Augenleiden, das ihn an der Fortsetzung seiner Kirchengeschichte hinderte. Von der Brechrur ergriffen, wurde er nach einer Krankheit von wenigen Tagen am 14. Juli 1850 heimgerufen. Schon erkrankt, hatte er noch seine Vorlesungen fortgesetzt; in den Phantasieen der Krankheit beschäftigten ihn noch die Gedanken an die Fortsetzung seiner Kirchengeschichte, von der er sogar eine Schilderung der Gottesfreunde diktirte. Als er zu Ende war, fragte er nach der Zeit und antwortete dann: „Ich bin müde, ich will nun schlafen gehen. Gute Nacht!“ Sein Kampf war zu Ende, sanft schlummerte er hinüber. Am 17. Juli ward er bestattet. Im Sterbehause hat ihm Strauß die Leichenrede gehalten über den Text Joh. 21, 7: „Da sprach der Jünger, welchen der Herr lieb hatte: Es ist der Herr!“ und besser läßt sich sein Leben und Wirken nicht zusammenfassen, als in dieses *eine* Wort.

Vgl. Dr. Otto Krabbe, August Neander, ein Beitrag zu dessen Charakteristik, Hamb. 1852; Dr. C. F. Kling, D. August Neander, ein Beitrag zu dessen Lebensbilde (mit einem Nachtrag: Neanders Familienverhältnisse, frühere Jugendzeit, Übertritt zum Christentum, Universitäts- und Kandidatenleben), Stud. und Krit. 1851, II.; Zum Gedächtniß August Neanders, Berlin 1850; Neuer Nekrolog der Deutschen, 1850, S. 425; Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte in den Stud. u. Krit. 1851, III; Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung; Uhlhorn, Die ältere Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen, Jahrbb. für deutsche Theologie, II. Bd., 3. Heft, S. 648 ff.).

Dr. **G. Uhlhorn.**

Neander, Joachim, verdient nicht nur als reformirter Liederdichter, sondern auch als eifriger Teilnehmer an der Labadistischen Bewegung (s. den Art. „Labadie“ Bd. VIII, S. 357) unsere Beachtung. Wenngleich er in ersterer Beziehung größerer Beachtung wert ist, so ist doch nicht zu verkennen, dass sein christliches Leben, die Quelle seiner geistlichen Lieder, uns auf die durch Labadie hervorgerufene Bewegung zurückfürt.

Neander ist zu Bremen warscheinlich im Jare 1650 geboren. Die Angaben von 1610 und 1640 sind falsch, wie Göbel a. a. O. und Kohlemann a. a. O. neuerdings Iken bewiesen haben. Er gehörte einer Pfarrer- und Lehrerfamilie an, wovon das älteste bekannte Glied, Joachim Neumann (Niemann), aus Wismar gebürtig, im Jare 1555 durch Melanchthons Empfehlung Pastor an der St. Pankratiikirche in Stade und erster Superintendent wurde. Der Vater unseres Neander wurde 1636 bei der latein. Schule in Bremen als dritter Lehrer angestellt; seine erste 6järige Ehe war kinderlos und die Frau starb 1648; im Jare 1649 (18. Sept.) verehelichte er sich zum zweiten Male; aus dieser Ehe entsprangen vier Kinder, wovon unser Neander das älteste ist; Geburtsjar und Geburtstag sind sonderbarerweise nicht angegeben. Auf keinen Fall kann er vor 1650 geboren sein. In Bremen (über dessen kirchliche Geschichte s. den Artikel „Hardenberg“ Bd. V, S. 591) war der Labadismus, d. h. der reformirte Pietismus, vertreten durch Untereyk (s. Göbel a. a. O. S. 301), auf selbständige

Weise, one Separation von der Kirche (1670—1693). Untereyk fand vielen Widerstand und Spott, und ein solcher Spötter war Neander, damals 20 Jare alt, Studirender der Theologie auf dem dortigen akademischen Gymnasium. Er gehörte zur orthodoxen Partei und wandelte, stolz auf seine Gelehrsamkeit und leichtfertig in Beziehung auf die Lüste der Jugend, in sorgloser Sicherheit seinen Weg. Einstmals ging er in die Kirche Untereyks, um bei dem neu angekommenen, als Quäker und Labadist verschrieenen Prediger Anlass zum Spott zu finden. Allein da verging ihm die Lust zum Spotten: Untereyks Worte trafen sein Herz; es erfolgte eine gründliche Erweckung. Neander entdeckte sein Inneres seinem geistlichen Vater und empfing nun von ihm fortwärende Belehrung und Stärkung. Bald darauf wurde er Begleiter von fünf vornehmen reformirten Frankfurtern und Kölnern auf der Hochschule in Heidelberg, wo er selber noch fleißig fortstudirte. In dieser Zeit knüpfte er den Freundschaftsbund mit Ezechiel Spanheim, der von Labadie angeregt worden war. In Frankfurt, wo er auch einige Zeit verweilte, schloss er sich an Spener an; in dieser Stadt erhielt er vom Presbyterium der reformirten Gemeinde in Düsseldorf einen Ruf als Rektor der lateinischen Schule. Diese Gemeinde war damals eine der bedeutendsten des Landes und die lateinische Schule in gutem Zustande. Neander stand seinem Schulamte mit Eifer, Treue und schönem Erfolge vor, schuf sich aber neben seinem Schulamte noch einen besonderen freien Wirkungskreis, indem er nicht nur stets predigte und wärend der Pest dem Pfarrer in Besorgung der ansteckenden Kranken aushalf, sondern auch nach dem Vorbilde Untereyks und Speners besondere Erbauungsstunden hielt. Leider ließ er sich, nach der Art Labadies und Lodensteins, durch seinen Eifer für gründliche Bekehrung zu weit reißen; weil alle Gemeindeglieder one Unterschied zum Abendmal zugelassen wurden, mante er diejenigen, die sich besonders an ihn anschlossen, bis zur Abstellung jenes Ärgernisses von der Teilnahme am Abendmal ab. — Er versäumte selbst die Kirche an manchen Feier- und Sonntagen; es wurde ihm auch vorgeworfen, dass er one Vorwissen des Presbyteriums das Examen in seiner Schule angestellt und darauf für etliche Tage one Urlaub Ferien genommen habe. So kam es dahin, dass er als Rektor suspendirt*) und ihm das Predigen so lange untersagt wurde, bis er sich gefügt haben werde (1676)**). In der Muße, die ihm so zu teil wurde, dichtete er manche seiner Lieder, in einsamen Gegenden Trost und Erheiterung suchend (von ihm hat eine Kalksteinhöhle bei Düsseldorf den Namen Neandershöhle und ein benachbartes Thal den Namen Neanderthal erhalten, und die dichtende Volkssage hat hinzugefügt, Neander, von den Katholiken verfolgt, habe sich dorthin begeben und dort seine Lieder gesungen). Im folgenden Jare (1677, 3. Febr.) beschloss das Presbyterium, „dass dem Rektor Neander von zwei Ältesten samt den Herren Scholarchen sollen ernstlich vorgehalten werden die heimlichen Zusammenkünfte, welche er angestellt hat oder mit hat anstellen helfen. Und weil solches dem Schluss letztgehaltener Synodi gen. zuwider, soll ihm Namens des Consistorii angezeigt werden, dass, im Fall solches wider von ihm geschehen sollte, er seines Dienstes solle entlassen werden“. Die gedachte Synode ist die clevische vom Jare 1674, welche in Bezug auf separatistische Bewegungen mehrere sehr weise Verordnungen getroffen hatte. Neander, ein Mann feurigen Temperamentes, hatte doch zu vielen christlichen Ernst, als dass er hartnäckig die aus Übereilung eingeschlagene Ban hätte verfolgen wollen. Am 17. Febr. 1677 unterschrieb er ein (von Göbel a. a. O. mitgeteiltes) Protokoll, in welchem er sein Unrecht anerkannte, die labadistische Trennung missbilligte und alle besonderen Zusammenkünfte, welche one Beisein und Aufsicht des Predigers und der Ältesten gehalten werden, zu unterlassen versprach. Im Jare 1679 kam er nach Bremen zurück als dritter Prediger an St. Martini und gab alsbald seine Bundeslieder und

*) Doch nur für 14 Tage.

**) Diese Suspension dauerte viel länger als die vom Schulamt. Von Gehaltsentziehung ist aber in den betreffenden Aktenstücken nicht die Rede.

Dankpsalmen heraus. Schon im Jare 1680 wurde er abgerufen in eine bessere Heimat. Auf seinem Krankenbette sprach er: „Es ist nicht so leicht, sich seine Gemeinschaft mit Gott in Christo zu versichern, wenn man auf seinem Krank- oder Todbette liegt, als wenn man noch frisch und gesund ist. Doch ich will mich lieber zu Tode hoffen, als durch Unglauben verloren gehen“. Unter sein Bildnis hat er die Worte gesetzt: *ἀκίνητος ἐν Χριστῷ*. Verheiratet war er nicht gewesen.

Die labadistische Bewegung war es, welche die alte Fessel des ausschließlichen Psalmgesanges bei den Reformirten durchbrach, indem sie das neue christliche Leben in Liedern (von Labadie, Lodenstein u. a.) aussprach, welche zu großem Ärgernisse der strengen Reformirten wenigstens in den Häusern und in den besonderen Versammlungen gesungen wurden. Damit ist auch Neanders Verdienst auf deutschem Boden gezeichnet. Er ist der Vater des deutsch-reformirten Kirchenliedes, der erste in der Reihe kirchlicher Dichter, die nach einer langen Pause seit Zwick und den Straßburgern in der deutsch-reformirten Kirche aufgetreten sind. An ihn schloss sich eine zalreiche niederrheinische Dichterschule an, welche in Lampe und Tersteegen (s. d. Art.) ihre höchste Blüte erreichte.

Neanders Lieder, deren er 71 gedichtet hat, erschienen im Jare 1679 zum erstenmal; ihr Titel ist: „*A* und *Ω*, Joachim Neandri Glaub- und Liebesübung, aufgemuntert durch einfältige Bundeslieder und Dankpsalmen, neu gesetzet nach bekannt und unbekannten Sangweisen, gegründet auf den zwischen Gott und dem Sünder im Blut Jesu befestigten Friedensschluss, zu lesen und zu singen auf Reisen, zu Haus, oder Christenergötzungen im Grünen durch ein geheiligtes Herzens-Alleluja“. So sehr diese „Bundeslieder“ von Spener und seinen Freunden mit Beifall aufgenommen und in den Privatversammlungen gern gesungen wurden, so fand doch erst 1698 eine Anzal derselben den Weg in ein kirchliches Gesangbuch — das Darmstädter vom genannten Jare; von da an aber fehlt sein Name in keiner bedeutenderen kirchlichen Liedersammlung mehr; doch erst 1731 nahm die Synode von Jülich-Cleve-Berg und die von Mark 1734 eine Anzal von Liedern Neanders in eine neue Ausgabe der üblichen Psalmen auf. — Lieder wie „Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren“ ꝛc., „Sieh', hier bin ich, Ehrenkönig“, „Himmel, Erde, Luft und Meer“, „Komm', o komm', du Geist des Lebens“, „Wunderbarer König“, brauchen nur genannt zu werden, um darzutun, welch hohe Ehrenstelle in der evangelischen Hymnologie dem Manne nicht nur von der Gemeinde faktisch zuerkannt ist, sondern auch von rechtswegen gebürt. Neander, wie vor ihm Luise Henriette von Brandenburg, wie nach ihm Lampe und namentlich Tersteegen, liefern den Beweis, dass auch die reformirte Kirche, obwol weniger poetisch ausgestattet als die lutherische, dennoch Besseres als Lobwassersche Psalmen aufzuweisen, sowie dass auch auf diesem Gebiete der Pietismus eine Union des Geistes zwischen beiden Konfessionen hergestellt hat. Die Subjektivität in der poetischen Darstellung allgemein christlicher Gedanken und Erfarungen hat Neander mit der ganzen Gerhardschen Periode gemein; aber es ist auch bei ihm nur eben die Form, wärend der Inhalt sich durchaus noch nicht, wie bei den späteren Dichtern der Halleschen Schule, ins Private und Aparte verliert; es ist eine edle Einfalt und Warheit in seinen Liedern, eine Natürlichkeit der Empfindung und des Ausdrucks, der die Sprachgewandtheit des Schulmannes trefflich zu statten kommt. Wenn Lange in seiner Hymnologie bemerkt, dass seine Lieder sehr ungleich seien, so ist das ein Vorwurf, den noch viele Andere auf diesem Gebiete mit ihm teilen; so manchen halten wir wegen einiger wenigen Lieder in hohen Ehren, wärend wir eine große Menge anderer Dichtungen, die derselbe Mann gefertigt, vergessen dürfen, one undankbar zu sein. — Als bedeutendes musikalisches Talent hat sich Neander durch verschiedene Melodien ausgewiesen, die er zu seinen Liedern geschaffen; die Melodien „Wunderbarer König“ (diese zumal in der ursprünglichen ariosen Form), „Unser Herrscher, unser König“, „Meine Hoffnung stehet feste“ sind klassisch. Zu anderen seiner Lieder sind teils ältere Weisen, teils die trefflichen Tonsätze, die G. C.

Strattner dazu lieferte („der Tag ist hin, mein Jesu“ 2c., „Himmel, Erde, Luft und Meer“ 2c., „Lobe den Herrn“ 2c. u. a. m.) im Gebrauch.

Die Quellen für diese Darstellung, was das Biographische betrifft, sind: 1) Max Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche, 2. Bd., S. 322—358, welcher das Biographische genügend erörtert. 2) Kohlmann, Pastor zu Horn bei Bremen, „Joachim Neander, sein Herkommen und sein Geburtsjar“, in der reformirten Kirchenzeitung 1856, S. 173—181. — Schon Reitz, Historie der Widergeborenen, 5. Aufl., Thl. 4, S. 42—55, gibt eine wenn auch ungenügende Biographie. — Vgl. außerdem Winterfeld, Evangel. Kirchengesang II, S. 516—522 und Koch, Gesch. des KL., 2. Aufl. I, S. 382, II, S. 476; Iken, Pastor in Bremen, Joachim Neander, sein Leben und seine Lieder, Bremen 1880. **Herzog.**

Nebo (נְבוֹ), Gottheit, wird Jes. 46, 1 an zweiter Stelle neben Bel als von den Babyloniern verehrt genannt (LXX, A und S haben statt Nebo *Δαγών*).

1) Nebo bei den Assyrern und Babyloniern. In den Keilinschriften lautet dieser Gottesname Nabu oder Nabiuv. Er kommt in babylonischen wie auch in assyrischen menschlichen Eigennamen vielfach vor (s. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften 1872, S. 124 ff.), so Nabu-kudurri-usur (Nebukadrezar) „Nebo schirme die Krone“, Nabu-habal-usur (Nabopolassar) „N. beschütze den Son“, Nabu-nâsir (Nabonassar) „N. schirmt“, Nabu-zir-iddina (Nebusaradan) „N. schenkte Nachkommenschaft“, Nabu-sizibanni (Nebuschasban) „N. errettet mich“, Nabu-nâhid (Nabonit) „N. ist erhaben“ u. s. w. Eben dieser Gottesname ist enthalten in dem inschriftlich nicht belegbaren chaldäischen Eigennamen des Alten Test.'s Samgarnebu (Jer. 39, 3) = Sumgur-Nabu „Sei gnädig N.“ (hier wie in anderen alttestamentlichen Fällen im Eigennamen geschrieben Nebu, nicht Nebo, vgl. Nebukadrezar, Nebuschasban, Nebusaradan). Vielleicht ist ferner der Name Abednego (Dan. 1, 7 u. s. w.) verdorben aus Abed-Nebo (Gesenius). — Es ergibt sich aus der Bedeutung der sehr vielen Eigennamen, welche den Gottesnamen Nebo enthalten, dass Nebo als eine woltätige, schützende Gottheit verehrt wurde, wie aus der großen Zal dieser Namen, dass seine Verehrung weit verbreitet war, namentlich im späteren babylonischen Reiche, dessen Könige sich mit wenigen Ausnahmen nach ihm benannten, wärend unter etwa fünfzig bekannten assyrischen Königsnamen höchstens zwei den Gottesnamen Nebo als Bestandteil aufweisen (s. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878, S. 485).

Außer in diesen Eigennamen wird das Wesen des Gottes charakterisirt in ihm beigelegten Epithetis, von welchen einige nach Schraders Deutung (Jahrbb. a. u. a. O., S. 340 f.) Folgendes besagen: „Der da waltet über die Scharen des Himmels und der Erde“, „der Oberherr“, „Ordner der Welt“, „Gott des Wissens“, „Schöpfer der Schrift der beschriebenen Täfelchen“, „Gott-Freundschaftsstifter“.

Bezüglich des Namens ist dessen von vornherein nahe liegende Zusammenstellung mit dem hebräischen nabî' „Prophet“, eigentl. „Verkünder“, um so warscheinlicher, als die Abendländer in Nebo ihren Hermes-Mercur wider erkannt haben, den Vermittler zwischen Götter- und Menschenwelt. Nabu bedeutet nach Schrader (a. a. O. 339 f.) im Assyrischen „sprechen, verkünden“, und eine Reihe von Derivaten füren auf die gleiche Bedeutung. Jedesfalls wird nicht mehr die Rede sein können von einer Erklärung des Namens aus dem Arischen (Chwolsohn II, 162 ff.); allerneuestens aber wird von assyriologischer Seite behauptet, der Name sei „jetzt monumental als nichtsemitisch“ [nämlich als „akkadisch“ (?)] erwiesen (Friedr. Delitzsch, „Wo lag das Paradies?“ 1881, S. 139). — Unabhängig von der Etymologie ist Nebo zu denken als eine Gottheit nicht des höchsten Ranges, sondern als Interpret des Willens der höchsten Gottheit. Dem entsprechend erscheint er als eine jüngere Gottheit, indem er als „Son des Merodach“ (vgl. Art. „Merodach“ Bd. IX, S. 610 f.) bezeichnet wird (Schrader a. a. O. 341). In einer assyrischen Liste der zwölf Hauptgottheiten erscheint Nabu an letzter Stelle (Schrader, Theol. Stud. u. Kritiken 1874, S. 337), ebenso

als letzte der männlichen Gottheiten in einer babylonischen Götterliste (a. a. O. 338 f.). Aus der Aufgabe des Nebo als Vermittler erklärt sich die Häufigkeit seiner Verehrung. In der Nebukadnezar-Inschrift von Birs Nimrud wird allein er neben Merodach von den Göttern genannt und angerufen als Inhaber und Verwalter des Schicksalsbuches.

In dem ausgebildeten assyrisch-babylonischen Sterndienste war der dem Nebo geweihte Planet der Merkur. Es geht dies namentlich daraus hervor, dass bei den Ssabiern in Harran der vierte Wochentag dem Merkur oder Nabû (nicht Nabûq, s. Movers bei Chwolsohn II, 809) geweiht war (Fihrist des En-Nedim vom J. 987 n. Chr., bei Chwolsohn II, 22). Damit stimmt, dass bei den Assyrern sieben Gottheiten, offenbar die Planetengottheiten, in der Weise aufgezält werden, dass Sonne und Mond die erste und zweite, Nebo die vierte, Istar die sechste Stelle einnehmen: 1) Samas, 2) Sin, 3) Nergal, 4) Nebo, 5) Merodach, 6) Istar, 7) Adar (Schrader, Stud. und Krit. 348). Vergleichen wir damit die Reihenfolge der Planeten in den von den Römern aus dem Orient herübergenommenen Tagnamen: 1) Sonne, 2) Mond, 3) Mars, 4) Merkur, 5) Jupiter, 6) Venus, 7) Saturn — so kann es bei der unverkennbaren Identität von Samas (1) mit Sonne (1), Sin (2) mit Mond (2), Istar (6) mit Venus (6 [vgl. Art. „Astarte" Bd. I, S. 721 f.]) kaum zweifelhaft sein, dass in jener assyrischen Aufzälung die der römischen entsprechende Reihenfolge vorliegt, dass also auch Nebo (4) mit Merkur (4) gleichzusetzen ist, wie ferner Nergal mit Mars, Merodach mit Jupiter (vgl. Art. „Merodach" Bd. IX, S. 610) und Adar mit Saturn. — Die Abendländer, welche die Sternkunde von den Babyloniern überkamen, bezeichneten demnach den bei den Assyrern und Babyloniern dem Nebo geweihten Planeten als Hermes-Merkur, natürlich deshalb, weil unter ihren Göttern dieser dem Nebo am meisten entsprach, so — wie es scheint — zuerst Plato im Timäus: *τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον* (Brandis, „Sieben Thore Thebens" im Hermes II, 1867, S. 270). Wenn im Liber Adami der Mendäer Nebu als das dritte Gestirn erscheint (nach Sonne und Venus), so liegt die Reihenfolge nach der Erdferne (mit verschobenem Anfangspunkte) und auch hier die Schätzung als Merkur zugrunde (Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 235). Dagegen weiß der syrische Lexikograph Bar-Bahlul (Mitte des 10. Jarh. n. Chr.) von Zweifeln an der Identität des Nabok und des Merkur (Chwolsohn II, 164; vgl. die Stelle aus Bar-Ali, ebend. 810). — Das von Hesychius (s. v.) als babylonischer Name des Hermes angegebene *Σεχές* ist vielleicht eine von der vorsemitischen Bevölkerung Babyloniens herrürende Bezeichnung (Baudissin a. a. O. 22, Anm. 2).

Eine nach Schrader den Nebo darstellende Statue mit Inschrift, aber one eigentümliche Attribute ist zu Ninive aufgefunden worden; sie soll aus dem Ende des 9. oder Anfang des 8. Jarhunderts stammen.

2) Nebo bei den Westsemiten und den späteren Mesopotamiern. Assyrer und Babylonier waren nicht die einzigen Verehrer des Nebo. Eben diesen Gottesnamen finden wir in geographischen Bezeichnungen Kanaans, die zum teil wenigstens offenbar sehr alt sind. Es ist demnach wol anzunehmen, dass die Westsemiten (Kanaaniter) bereits bei ihrer Trennung von den in Mesopotamien zurückbleibenden Stammverwandten den Kultus dieses Gottes mitbrachten. Alt ist one Frage der Name Nebo für den Berg auf moabitischem Gebiete, von dessen Gipfel Mose ins heilige Land hinüberschauen durfte (Deut. 32, 49; 34, 1), da die unverkennbar alte Erzälung von Anfang an auf eine bestimmte Lokalität wird bezogen worden sein. Denselben Namen fürte eine in der Nähe des Berges gelegene moabitische Stadt, welche dem Stamme Ruben verliehen, aber vielleicht niemals von diesem wirklich in Besitz genommen wurde (Num. 32, 3. 38; 33, 47; Jes. 15, 2; Jer. 48, 1. 22) und eine judäische Stadt (Esr. 2, 29; 10, 43; Neh. 7, 33). Es wäre indessen nicht unmöglich, dass in diesen geographischen Namen Nebo die „Höhe" bezeichnete (so Merx, zweifelnd Gesenius im Thesaurus) von arab. naba' „hoch sein", vgl. den Ortsnamen Nob. Da aber bei den Semiten Berge vorzugsweise den Göttern geweiht waren (s. Art. „Höhen-

dienst“ Bd. VI, S. 181 ff.) und auch, wie der Sinai (von dem Mondgott Sin), vielleicht ferner der Kasios, von Gottheiten den Namen fürten, so liegt die Vermutung nahe, dass der Berg Nebo und dann one Zweifel auch jene beiden Städte nach dem gleichnamigen Gott benannt waren. Dazu kommt, dass sich noch spät eine Erinnerung an ein in dem moabitischen Orte Nebo verehrtes Idol desselben Namens erhalten zu haben scheint; es könnte freilich bloße Kombination sein, wenn der Epitomator des Jakut, Abd-el-Chakk von einem Orte Kafr Nabû' aussagt: „eine Ortschaft, deren der Pentateuch erwänt, und zwar ist Nabo der Name des dortigen Idols. Es liegt unsern [?] Haleb und hat Ruinen eines großen Tempels, welches der Tempel jenes Idols sein soll“ (bei Gesenius zu Jes. 15, 2) — womit etwa zu vergleichen ist die jedesfalls konfuse Aussage des Hieronymus (zu Jes. 15, 2): In Nabo erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine vocatur Beelphegor (woraus gewiss nicht mit Selden und Chwolsohn II, 165 zu schließen ist, dass Nebo, Kemosch und Baal-Peor alle drei identisch gewesen seien). — Gegen die Deutung des kanaanitischen Berg- und Stadtnamens von dem Gotte Nebo lässt sich indessen einwenden, dass Nebo auf assyrisch-babylonischem Boden als eine jüngere Gottheit charakterisirt wird, deren Kultus vielleicht bei der Trennung der Kanaaniter und Assyro-Babylonier noch nicht geübt wurde.

War Nebo wirklich eine auch in Kanaan verehrte Gottheit, so ist doch die Annahme durchaus nicht notwendig, dass er auch hier in dem Planeten Merkur verehrt wurde; denn alle planetarischen Gottheiten der Babylonier, mit Ausnahme von Samas und Sin, hatten die planetarische Bedeutung wol nicht von Hause aus (darüber, dass Istar nicht von Anfang an den Venusplaneten repräsentirte, s. Art. „Astarte“ Bd. I, S. 721 f.). Von altphönizischem Planetendienste (im engeren Sinne) haben sich überhaupt sichere Spuren nicht erhalten. Es mag sein, dass die Phönizier sich von ihren Stammverwandten in Mesopotamien trennten, noch ehe bei diesen der Kultus der fünf Planeten neben Sonne und Mond aufgekommen war.

Nebo in palmyrenischen Inschriften als Bestandteil von Personnamen verweist nicht notwendig auf alte Verehrung dieses Gottes bei den Aramäern; denn diese Inschriften sind aus so später nachchristlicher Zeit, dass hier eine Vermengung des aramäischen mit dem babylonischen Pantheon von vornherein warscheinlich ist. Es kommen vor (s. de Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, 1868) die Namen נבוזבד Palm. LXXIII, 2. 3 (a. 114 n. Chr.), ברנבו (ebend., Z. 2), נבובל XXIV, 3 (a. 262 n. Chr.), נבוקוא LXVII, 4 (a. 234 n. Chr.). Nebo wurde nach der syrischen Apologie des Melito zu Hierapolis oder Mabog in Syrien in einer Statue verehrt (bei Renan in den Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Bd. XXIII, 2, 1858, S. 321. 324); auch hier mag Synkretismus vorliegen. — In phönizischen Eigennamen kommt, wie es scheint, ebenfalls der Gottesname Nebo vor, kann aber auch hier auf späterem Synkretismus beruhen. Der Name נבברך in der ersten Inschrift vom Sulcis auf Sardinien mit neuphönizischem Schrifttypus (Sard. VII, s. M. A. Levy, Phöniz. Studien II, 1857, S. 98 f.) mag zu deuten sein „Nebo segnet“ und נבעלץ einer Inschrift aus dem ägyptischen Abydos (Abyd. VIII, d, s. Levy, Phöniz. Studien IV, 1870, S. 82) etwa „Nebo verleiht Freude“.

Von Babylonien aus wird der Kultus des Nebo auch in die angrenzenden armenischen Landschaften gelangt sein, wo nach Moses Chorenensis der König Abgar ein Verehrer des Nabok (= Nebo) war und seinen Kultus nach Edessa verpflanzte (Chwolsohn II, 161 f.). Den Dienst des Nebo zu Edessa bezeugt auch Jakob von Serug in seiner Rede vom Falle der Idole um 500 (bei Chwolsohn I, 450). Welche Bewandnis es mit einem anderen Gottesnamen der Edessener, angeblich für den Merkur, *Μόνιμος* hat, ist dunkel (Julianus Imper., Oratio IV, 150 ed. Spanh.). Auch die späteren Harranier behielten den Namen des Planeten Nabu = Merkur bei (s. oben En-Nedim); von spezieller Verehrung dieses Gottes bei ihnen ist indessen nicht die Rede (Chwolsohn II, 165). — Bei den Arabern ist eine Gottheit Nebo nicht nachweisbar; die arabische Vorstellung

aber von dem Planeten Merkur entsprach der des „Schreibers“ Nebo: man opferte dem Merkur am vierten Wochentag einen des Schreibens kundigen Jüngling (Gesenius, Comment. üb. Jes. II, 342). — Ein Zusammenhang zwischen dem Namen des ägyptischen Gottes Anubis und dem des Nebo (Movers) ist gewiss nicht anzunehmen, um so weniger, als unter den ägyptischen Göttern nicht Anubis, sondern Thoth der Bedeutung nach etwa dem Nebo entspricht.

Litteratur: Selden, De dis Syris (1. Ausg. 1617) II, 12 mit den Additamenta Andr. Beyers in den späteren Ausgaben; Gesenius, Commentar über den Jesaia 1821, Bd. II, S. 342 f., 366; vgl. zu Jes. 15, 2; Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 14 f.; Movers, Religion der Phönizier, 1841, S. 655—657; Winer, RW. Artikel „Nebo“ 1848; Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg 1856, Bd. II, S. 161—165 (das. S. 165 ältere Litteratur); J. G. Müller, Artikel „Nebo“ in Herzogs R.-E., 1. Aufl., Bd. X, 1858; Merx, Artikel „Nebo“ in Schenkels B.-L. IV, 1872; Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 272 f.; Derselbe, Assyrisch-Biblisches II, 4: „Der Gott Nebo und sein Name“, in: Jahrbücher für protestantische Theologie, I, 1875, S. 338—341; Derselbe, Artikel „Nebo“ in Riehms HW., 12. Liefer., 1879 (mit Abbildung); Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 387—391. **Wolf Baudissin.**

Nebajoth, s. Arabien, Bd. I, S. 594.

Nebucadnezar war einer der größten Helden des orientalischen Altertums, der größte Feldherr und Eroberer seiner Zeit. Sein Name wird in der Bibel am häufigsten נְבוּכַדְנֶצַּר oder נְבוּכַדְנֶאצַּר geschrieben, bei Ezech. aber (26, 7; 29, 18 f.; 30, 10) und oft auch bei Jer. נְבוּכַדְרֶאצַּר oder נְבוּכַדְרֶאצוֹר (Chet. Jer. 49, 28 vgl. Esr. 2, 1) die ältere hebräisch-babylonische Form lautete wol Nebukhodr'eṣōr, aus welcher durch falsche Verdoppelung des צ und Einfürung des A- statt O-Lautes jene anderen entstanden. Die heimisch-babylonische Aussprache war nach den Denkmälern: Nabû-kudurri-uṣur = Nebo, „schirme die Krone“, und dieser entspricht die griechische Form *Ναβουκοδρόσορος* (Euseb. chron. arm. I, p. 44 sqq.; Georg. Synkell. I, p. 416 ed. Bonn.), s. Schrader in d. Jahrbb. f. protest. Theol., 1881, S. 618 ff. Was wir vornehmlich aus der Bibel und zu deren Erläuterung und Bestätigung aus den von Josephus und den Chronographen uns überlieferten Bruchstücken des Berosus, Alexander Polyhistor, Abydenus, Megasthenes und anderer Historiker, sowie aus den ziemlich zalreichen babylonischen Inschriften über N. wissen, ist in der, dem Zwecke einer theologischen Real-Encyklopädie entsprechenden Kürze Folgendes.

Nabukodrossor war der Son des Nabupolassar, welcher, anfangs Vizekönig in Babylon (625 v. Chr.) unter assyrischer Oberhoheit zum Schutze wider die einbrechenden Scythen, später in Verbindung mit dem Meder Kyaxares Ninive erobert (606 v. Chr.) und ein selbständiges chaldäisch-babylonisches Weltreich gestiftet hatte (s. oben R.-Enc. II, S. 50 und den Art. „Ninive“), welchem von den assyrischen Gebieten sofort die Länder diesseits des Tigris (cf. Herod. 1, 106), namentlich Mesopotamien, zufielen. Noch bei seines Vaters Lebzeiten fürte Nabukodrossor, der nach Tob. 14, 15 auch schon gegen Ninive die chaldäischen Hilfstruppen kommandirt hatte, als Kronprinz, indem das neuchaldäische Reich nach Westen hin auf das ganze Erbe der einstigen assyrischen Monarchie Anspruch machte *), chaldäische Scharen gegen die in der Zeit des assyrischen Verfalls bis

*) Mehr als dies besagt die Notiz des Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1, an der noch Winer, RWB. II, S. 143, Not. 5 Anstoß nahm, nicht, wenn er von einem abgefallenen „Satrapen“ von Ägypten, Cölesyrien und Phönikien redet, den N. im Auftrage des Vaters habe unterwerfen sollen; man kann auch mit Niebuhr S. 367 annehmen, der assyrische Satrap von Syrien habe sich mit Necho verbündet und sei so als Rebell von dem neuen Oberherrn angesehen worden.

an den Euphrat vorgedrungenen Ägypter und schlug sie unter ihrem Könige Necho (s. d. Art.) in der entscheidenden Schlacht bei Karkemisch (s. d. Art. Bd. VII, S. 523) 605 v. Chr. dergestalt aufs Haupt, dass sie sofort ganz Syrien räumen und bald bis hinter den „Bach Ägyptens" sich zurückziehen mussten, fortan jeden entscheidenden Einfluss in Vorder-Asien verlierend, vgl. Jer. 46, 1—12; Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1 (wo aber offenbar Alles sehr zusammengezogen erzält ist); 10, 6, 1. Schon damals fürchtete man in Jerusalem nicht one Grund den Einbruch der Chaldäer und schrieb daher einen Fasttag aus, Jerem. Kap. 36; indessen für den Augenblick ging die Gefar teilweise wenigstens noch ziemlich glimpflich vorüber; der jugendliche Held, den Jeremias einem Alles unwiderstehlich niederwerfenden Löwen oder einem im raschen Fluge seine Beute unentfliehbar erhaschenden Adler vergleicht (49, 19; 48, 40; 25, 38 u. a.), konnte seinen Sieg nicht gleich energisch bis ans Ende verfolgen, die ihn in Syrien erreichende Nachricht von der mittlerweile erfolgten Erkrankung und dem Tode seines Vaters rief ihn nach Babel zurück, wohin er durch die Wüste seinem Heere voraneilte und wo er den ihm durch die Chaldäer gesicherten Thron bestieg im Jare 604 v. Chr., welches als das erste volle Regierungsjar des Nabukodrossor zu zälen ist und mit dem 4. Jare Jojakims zusammentrifft, Jer. 25 ff, wogegen Jer. 46, 2 „das 4. Jar Joj." die Zeit der Abfassung des Liedes und nicht der Schlacht angibt (Niebuhr a. a. O. S. 86) oder ein Irrtum des Sammlers ist änlich wie in Kap. 52, wo Alles um ein Jar zurückgesetzt werden muss, vgl. Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1; c. Apion. 1, 19. Doch blieb Juda damals kaum ganz verschont von den Chaldäern, wenn schon Necho noch die wichtige Grenzfeste Gaza besetzt hielt, s. Jer. Kap. 47, vgl. Herod. 2, 159 (*Κάδυτις*). Nach Daniel 1, 1 f. musste Jerusalem kapituliren und wurde tributär an Babylon (vgl. 2 Kön. 24, 1 und Seder Olam. Rabb. c. 24). Erst nach einigen Jaren konnte sich Nabukodrossor, mittlerweile wol im Osten seines Reiches beschäftigt, wider nach Vorderasien wenden, nach dieser Seite hin die Macht des alten Reiches von Babylon zu erneuern und den Sieg über die Ägypter durch vollständige Verdrängung derselben aus Asien zu vervollständigen. Ein Stamm nach dem andern wurde unterworfen, eine Stadt nach der anderen erobert (Jer. Kap. 49); bei diesem Falle der Nachbarvölker zitterte nicht one Grund auch Jerusalem (cf. Habak.), denn eben am Besitze Judas, das durch seine Lage an der Heerstraße aus dem inneren Asien nach Ägypten von so eminenter Wichtigkeit für die um die Weltherrschaft streitenden Parteien war, musste den Chaldäern Alles liegen. In Jerusalem regierte seit 608 v. Chr. der durch Pharao Necho eingesetzte Jojakim (s. d. Art. Bd. VII, S. 82); dieser hatte sich, wie gesagt, gleich nach der Schlacht bei Karkemisch, nicht wie Josephus Antt. 10, 6, 1 *) behauptet, erst „im 8. Jare seiner Regierung", als Nabukodrossor zum erstenmale die Grenzen von Juda überschritten hatte, den über Alles gefürchteten Chaldäern unterwerfen müssen (2 Kön. 24, 1; so Thenius, Hitzig zu Jerem. S. X u. 298 f., zu Daniel S. 4, Winer RWB. I, S. 596 A. 4 der 3. Ausg,. Bertheau z. Chron. S. 427 f., Niebuhr a. a.O. S. 373). Nach drei Jaren aber (601 v. Chr.) fiel er, aufs neue von Ägypten aus ermutigt, ab; Nabukodrossor sandte zuerst die Syrer (vgl. schon Jerem. 35, 11), Moabiter und Ammoniter, welche Judäa verheerten (2 Kön. 24, 2), dann zog ein chaldäisches Heer vor Jerusalem; Jojakim wurde hinterlistig ins feindliche Lager gelockt und, wie es scheint, dort niedergemacht (vgl. Jerem. 22, 18 f. 36, 30 mit 2 Chr. 36, 6), allein sein 18järiger Son Jechonja oder Jojachin setzte den Widerstand noch einige Zeit fort, bis endlich der königliche Held der Chaldäer, der mittlerweile die Ägypter völlig aus Asien herausgeworfen hatte (2 Kön. 24, 7), selber vor der nun erst enger eingeschlossenen jüdischen Hauptstadt erschien, worauf sich der junge König nach bloß 100tägiger Regierung auf Gnade und Ungnade er-

*) Wenn nach Josephus eigener Aussage N. gleich im Jare 605 ganz Syrien bis nach Pelusium unterworfen hat, so kann Juda unmöglich one Anerkennung seiner Oberherrlichkeit schon damals davon gekommen sein!

geben musste, von dem Sieger aber, der zugleich schon jetzt die besten Schätze des Tempels und des königlichen Palastes mitnahm, nebst den mächtigsten Beamten und Optimaten, den einflussreichsten Grundbesitzern und Handwerkern, also der kriegsfähigen Mannschaft, im ganzen an 10,000 Mann (auch der Prophet Ezechiel befand sich unter ihnen, s. d. Artikel Bd. IV, S. 462), nach Babylon abgefürt wurde, 2 Kön. 24, 11 ff.; Jer. 22, 24 ff. 27, 16 ff. 28, 3—6. Dies geschah „im 8. Jare Nebukadnezars", d. h. 597 v. Chr. (Jer. 37, 1). Der nun als chaldäischer Vasall (vgl. Ezech. 17, 13) in Jerusalem zum König eingesetzte Zedekia, Oheim seines Vorgängers, blieb aber seinem mächtigen Oberherrn nur so lange treu, als er ihn fürchtete; noch im Jare 593 v. Chr. zwar hatte er der Aufforderung der Phönizier und deren Nachbarvölker zum Abfalle von Babel kein Gehör geschenkt, er überließ sie ihrem Schicksal und reiste selbst nach Babylon, warscheinlich um sich von etwaigen Verdächtigungen zu reinigen; Phönizien scheint schon damals bis auf Insel-Tyrus von den Chaldäern unterworfen worden zu sein, vgl. Jer. Kap. 27. 51, 59; Ezech. 32, 30. Allein sobald man in Jerusalem einige Jare später erfur, dass Pharao Hophra gegen Nabukodrossor rüstete, verweigerte Zedekia, auf ägyptische Hilfe bauend (Jer. 37, 5 ff.; Ezech. 17, 15; Jos. Antt. 10, 7, 3), den Chaldäern den Tribut, 2 Kön. 24, 20, worauf Nabukodrossor im 9. Jare der Regierung Zedekias (vgl. Jer. 32, 1) den Ägyptern zuvorkommend in Juda erschien, die festen Städte bis auf Lachis und Azeka eroberte (Jer. 34, 7) und die Belagerung Jerusalems anordnete im Jare 588 v. Chr., 2 Kön. 25, 1; Jer. 34, 1 ff.; 39, 1; 52, 4; Ezech. 24, 1; 21, 24 ff. Sie zog sich 1½ Jar in die Länge; im Jare 587 nämlich versuchten die Ägypter wirklich eine Diversion und nötigten zu momentaner Aufhebung der Belagerung oder doch Umwandlung derselben in bloße Blokade, jedoch wurden sie zurückgeworfen und Jerusalem hierauf ärger bedrängt als zuvor, Jer. 37, 5 ff.; Ezech. 17, 17 ff.; Kap. 30 f. Im J. 586 v. Chr. wurde vorerst die Unterstadt erobert, der König selbst auf einem nächtlichen Versuche, sich durchzuschlagen, bei Jericho eingeholt und gefangen nach Ribla ins Hauptquartier gefürt, wo auf Befehl Nabukodrossors vorerst seine Kinder vor seinen Augen getötet, dann er selber geblendet und in Ketten nach Babel deportirt wurde, Ez. Kap. 12, 19, 9. Fast etwa einen Monat später eroberten die Chaldäer unter Nebusaradan (s. folgenden Art.) die feste Davidsstadt und Königsburg und zerstörten Tempel und Paläste völlig, 2 Kön. 25, 2 ff.; Jer. 39, 2 ff.; 52, 5 ff. So im Rücken gedeckt, unternahm nun Nabukodrossor die Belagerung von Insel-Tyrus (Jos. c. Ap. 1, 21; Ezech. 28, 1 ff.), dem letzten Punkte, der in Syrien seiner Herrschaft nicht unterworfen war; vor dem Falle von Jerusalem war an eine solche Belagerung nicht zu denken. Jos. c. Ap. 1, 21 sagt freilich, dieselbe habe „im 7. Regierungsjare des Nebuk." begonnen; dies ist aber handgreiflich falsch und widerspricht seinen eigenen, genaueren Angaben, es ist „καὶ δεκάτῳ" ausgefallen (Ewald, M. v. Niebuhr und Gesenius z. Jes. I, S. 711 hätten ihm darin nicht folgen sollen, s. dagegen Winer, Real-Wörterbuch Bd. II, S. 144, Anm. 2 und 638; Hitzig zu Jes. S. 274; Movers Phönik. II, 1, S. 427 f.). Die Belagerung von Tyrus dauerte 13 Jare, von 585—572 v. Chr., und endete one Eroberung oder gar Zerstörung der Stadt, wie sie noch Hengstenberg, Hävernick und andere theologische Historiker postuliren (s. dagegen Winer, RWB. II, S. 638 f. und sein Pfingstprogramm von 1848 „de Neb. expugnatione Tyri", Hitzig zu Jes. S. 273 ff., zu Ezech. S. 227 ff. und schon Gesenius a. a. O.), mit einem Abkommen und Vergleich, laut welchem die Tyrer zwar die babylonische Oberhoheit anerkannten und die Bestätigung ihrer Oberhäupter durch den chaldäischen Großkönig einräumten, one ihm aber die Tore zu öffnen, vgl. Ezech. Kap. 26 ff. 29, 17 ff. 30 und 2 Kön. 25, 21 (man begreift, warum N. sein Hauptquartier in Ribla hatte, um nämlich sofort nach Besiegung Jerusalems gegen Tyrus operiren zu können). Wärend jener langen Belagerung züchtigt und unterwirft N. auch die Stämme im Ostjordanlande, Ammoniter, Moabiter, Edomiter und die Philister, Ezech. Kap. 25; Jos. Antt. 10, 9, 7. Ob er aber, wie Jos. a. a. O. behauptet, im 25. Jare seiner Regierung, 5 Jare nach Jerusalems Fall, wirklich gegen Ägypten gezogen und selbst, den Herakles über-

treffend, bis zu den Säulen gelangend, einen großen Teil von Lybien und Iberien verheert habe und bis Thracien und den Pontus im Norden und Nordwesten vorgerückt sei, wie Megasth. bei Jos. Antt. 10, 11, 1; c. Ap. 1, 19; Euseb. Chr. arm. I, p. 59; Strabo 15, 1, 5 behaupten, ist etwas zweifelhaft. Qualifizirt sich nämlich die letztere Angabe sofort als eine unhistorische Übertreibung, als deren historischer Kern nur das anzusehen ist, daſs nach der Unterwerfung von Tyrus auch phönikische Kolonieen (vgl. Jer. 25, 22) in Afrika und Spanien Nabukodrossors Oberherrlichkeit anerkannt haben (Movers Phön. II, 1, 454; Niebuhr S. 221 f.), so könnte man geneigt sein, auch die erstere nach Allem, was wir sonst von der ägyptischen Geschichte aus den übrigen Nachrichten wissen, als eine bloß aus den Drohungen der Propheten erschlossene und ihretwegen postulirte Annahme anzusehen, wie schon Volney bemerkt hat; sehr natürlich wurde schon gleich nach der Schlacht bei Karkemisch (Jer. 46, 13 ff.), dann wider nach Jerusalems Untergang (Jer. 44, 26 ff.; Ezech. Kap. 32 f.) und noch einmal nach dem Vergleich mit Tyrus (Ezech. 29, 17 ff.; 30, 1 ff. 10, — aus dem Jare 34 des Nabuk. = 571 v. Chr.) eine Expedition des Nabuk. gegen Ägypten erwartet; wirklich scheint Ägypten aber nach einer ägyptischen und nach einer babylonischen Inschrift (letztere im brit. Museum) widerholt durch N. bekriegt und am warscheinlichsten in der von Josephus angegebenen Zeit von den Babyloniern siegreich betreten worden zu sein und zwar in den Jaren 572 (571) und 568 v. Chr. Gleich nach Jerusalems Fall war Ägypten tief gedemütigt, daher einige Zeit ruhig; die flüchtigen Juden hielten sich daher in Ägypten vor dem Kriege sicher (Jer. 42, 14, vgl. 40, 7 ff.; 41, 18; 43, 6). Als aber später Hophra sich aufs neue erhob, traf ihn eine Züchtigung (Jer. 43, 10 ff.; 44, 13), jedenfalls errangen aber die Chaldäer keine Erfolge, welche ihre Herrschaft über die alten und natürlichen Grenzen Ägyptens hinaus erweitert hätten, wenn auch Ägypten seit der Schlacht von Karkemisch 40 Jare lang (Ezech. 29, 1 ff., besonders V. 11) sich in einem Zustande großer Schwäche befunden hat infolge der beständigen Angriffe der Babylonier; jene prophetische Weissagung, deren göttlicher Inhalt keinen bestimmten Feind als Vollstrecker des Gottesgerichts über das treulose Ägypten nannte, was vielmehr nur Sache des Propheten war, der nach seiner Zeitlage auf den damals allgewaltigen Chaldäerfürsten schloſs (Ezech. 30, 10), ging, wenn auch damals noch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung, desto vollständiger dann durch Kambyses in Erfüllung. Wol „fiel Jerusalem vor Memphis, aber der dort ausgestreute Same göttlichen Lebens ging auf und sein Gewächs erhob sich über den Trümmern des ersten und zweiten Tempels, Ägypten aber fiel, um nie wider aufzustehen" (Bunsen); vgl. auch Hitzigs Ezech. S. 231 f.

Mit dem Besitze von Syrien (im weiteren Sinne des Wortes) zufrieden, zog es N. vor, sich der in langen Kämpfen errungenen Herrschaft von nun an in Frieden zu freuen; er zog sich nach solchen Heldentaten nach Babylon zurück; er schmückte und erweiterte seine Hauptstadt mit den großartigsten Bauten zu ihrer Verschönerung und Befestigung, wie er auch zur Sicherung des Landes gegen Norden die sogenannte Medische Mauer und zum Schutze vor Überschwemmungen die staunenswertesten Wasserbauten, Bassins, Kanäle u. dgl. ausfüren ließ und den Handel und Anbau seines Reiches, in welchem er mehrere Städte erbaute, z. B. Teredon in der Nähe der Euphratmündung (Arrian. Indic. c. 41, vergl. Rawlinson im journ. of the roy. asiat. Soc. XII, p. 476 sq.), auf alle Weise zu heben bemüht war, vgl. Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1; Abyden. ap. Euseb. chr. arm. I, 55, praep. ev. 9, 41; Ptolem. 5, 17. 19; Herod. 1, 178 sqq.; Diod. 2, 8; und das Ausfürlichere über seine Bauten im 2. Bande dieser Real-Encykl. S. 38 ff. 43. Verschwägert mit den medischen Königen durch seine Gemalin, des Kyaxares Tochter, Amytis oder Amuhea (Alexand. Polyhist. ap. Georg. Synkell. p. 396 ed. Bonn.), der zu Ehren er die sogenannten schwebenden Gärten erbauen ließ, starb Nabukodrossor nach einer glorreichen 43järigen Regierung im Jare 562 bis 561 v. Chr. und hinterließ das neuchaldäische Reich, dem er Mesopotamien und Syrien hinzugefügt und welches er rasch auf den höchsten Gipfel seiner Macht und welthistorischen Bedeutung gehoben hatte, seinem

Sone Evilmerodach (s. d. Art. Bd. V, S. 439). Aber wie schon der Prophet Habakuk Kap. 2 es ausgesprochen hatte, dass das Chaldäerreich bereits in seinen Anfängen den Keim unausbleiblichen Todes in sich trage (vgl. auch Jer. Kap. 25), so geschah es; noch rascher als es sich erhoben, sank es herab und erlag binnen einem Menschenalter dem noch mächtiger aufstrebenden Reiche der Medo-Perser, mit deren Hilfe allein Nabopolassar die Unabhängigkeit von Ninive hatte erlangen können und dafür, wie Niebuhr neulich nachgewiesen hat, anfangs noch längere Zeit bis nach dem Tode des Kyaxares unter medischer Oberhoheit gestanden hatte.

Was das Buch Daniel von Nabuk., seinem Hofe und namentlich seiner rätselhaften Krankheit, Bekehrung und Genesung erzält, kann nicht als streng historisch, sondern höchstens als zu paränetischen Zwecken ausgeschmückte Benutzung sagenhafter Elemente betrachtet werden. Nach Dan. 1, 6 ff. soll Daniel unter N. an den chaldäischen Hof gekommen sein; der tierische Wansinn Nabuk. wärend sieben Jaren, Dan. 4, 20 ff.; 5, 21 (Lykanthropie), muss als Erdichtung, deren religiös-psychologische Warheit von der historischen Wirklichkeit unabhängig ist, bezeichnet werden; Beros. ap. Jos. c. Apion. 1, 20 weiß nichts davon, nach ihm starb N. infolge einer Krankheit, und die chaldäische Volkssage vom plötzlichen Verschwinden des Königs, nachdem er den Untergang Babels durch den „Son der Mederin“ geweissagt und letzteren zum Aufenthalt unter den Tieren der Wüste verwünscht habe, bei Abyden. ap. Euseb. praep. ev. 9, 41 hat einen ganz anderen Sinn und will den vergötterten Helden ebenso sehr über das gewönliche menschliche Maß und Geschick erheben, als ihn die jüdische = apokalyptische Umformung der Sage, welche übrigens auf Antiochus Epiphanes oder *Ἐπιμανής* geht, unter dasselbe erniedrigen will, s. bes. v. Lengerke, Daniel S. 146 ff. und Hitzig, Daniel S. 56 ff. Im Buche Judith endlich bildet der Name Nabukodrossors, wie andere orientalische Königsnamen, nur den Anknüpfungspunkt für einen didaktischen Roman, in dem die historischen Züge fast ganz verwischt sind, s. Fritzsche im exeget. Handb. II, S. 123 ff. und Niebuhr a. a. O. S. 284 ff.: „der histor. Hintergrund d. B. Judith“.

Vgl. überhaupt Winers RWB.; Georgii in Paulys Real-Encykl. Bd. V, S. 491 ff.; Ewald, Gesch. Isr. III, S. 420 ff.; 472 ff.; Movers, Phönikier II, 1, S. 141 ff., 161 ff. Anm. S. 140 und S. 372 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth., Bd. I, S. 451 ff. (1. Ausg.) II, 500 ff. (5. Ausg.); Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgesch. IV, S. 398 ff. V², S. 413 f. 506 ff., 522 ff., 535 ff.; Mark. v. Niebuhr, Geschichte Assur's und Babel's seit Phul, aus der Concordanz des A. T., des Berossus, des Kanons der Könige und der griech. Schriftsteller u. s. w., Berlin 1857, besonders S. 41 f., 58 ff., 90 f., 96 ff., 106 f., 204 ff., 364 ff.; Hitzig, Gesch. Isr. I, 247 ff.; Schrader, Die Keilinschr. und das A. T. (1872) S. 235 ff. und in Riehms Hdwb. S. 1066 ff.; Ménant, Bab. et la Chaldée (Paris 1875), S. 196—248; Webers allg. Weltgesch. I, 422 ff., 450 f., 710 ff.; Fritzsche in Schenkels Bibellex. IV, 307 ff.

Rüetschi.

Nebusaradan, נְבוּזַרְאֲדָן, *Ναβουζαρδάν* (babylon. Nabu-zir-iddina = Nebo schenkte Samen, Nachkommenschaft), Oberster der Leibwache Nebukadnezars, vollendete im 19. Jare der Regierung seines Königs die Eroberung von Jerusalem, nachdem bereits einen Monat vorher ein Teil der Stadt genommen worden war, durch endliche Bezwingung der hartnäckig verteidigten Davidsstadt, steckte dann den Tempel, dessen kostbare Geräte er nach Babel schleppte, den königlichen Palast und die bedeutenderen Häuser der Stadt in Brand und fürte die übrig gebliebenen Judäer gefangen hinweg, von denen die Anfürer und der kleine Rest der Besatzung in Ribla hingerichtet wurden. Den bisher von seinen eigenen Landsleuten gefangen gehaltenen Propheten Jeremia setzte Nebusaradan auf des Königs Befehl in Freiheit und entließ ihn in Rama seiner Haft; über die im Lande gebliebenen Judäer aber setzte er den Gedalja zum Statthalter. Fünf Jare später fürte Nebusaradan noch einmal 745 Juden gefangen hinweg, die warscheinlich in der damaligen Weltlage verdächtig waren oder wirklich gegen die Chaldäer, die

damals Tyrus belagerten und mit Moabitern und Ammonitern im Kriege lagen, sich empört hatten. — Vgl. 2 Kön. 25, 8 ff. und dazu Thenius; Jerem. 39, 9 ff., 40, 1 ff., 41, 10; 52, 12—30. — Ewald, Gesch. Isr. III, 1, S. 445—447 (1. Ausg.); Schrader, Keilinschr. u. A. T., S. 236. **Rüetschi.**

Necho. Der in der Bibel vorkommende ägyptische König dieses Namens, dort נְכוֹ oder נְכֹה geschrieben, auf den ägyptischen Monumenten Nekn, in den LXX *Νεχαώ*, bei Herod. *Νεκώς*, ist der zweite dieses Namens, der Son des „großen“ Psammetich, unter welchem sich Ägypten nach langen Wirren wider zu einiger Macht nach außen und zu innerer Ordnung aufgerafft hatte. Er gehört also der (saitischen) 26. Dynastie an und regierte 16 (die Zal 6 bei Manetho ist lediglich ein Irrtum) Jare, nämlich von 609—595 v. Chr. (so Movers, Lepsius, Niebuhr, Bunsen, Aeg. V², S. 413 f., wogegen der nämliche Gelehrte S. 506 f. den Beginn der Regierung auf 611 v. Chr. setzt); Böckh, Manetho u. s. w. S. 721 ff., 778, nimmt die Jare 613—598 an und läßt ihn bis 604 nur Mitregent sein; Duncker gibt die Jare 616—600 v. Chr. als seine Regierungszeit an; Brugsch und Ebers setzen genauer 612—596 v. Chr. an. Wie sein Vater, hatte Necho II. die Restauration der ägyptischen Macht im Auge und schritt auf den Wegen desselben mit verstärkter Tätigkeit und Künheit vorwärts, one jedoch bedeutende Erfolge erreichen zu können. Hatte also — um zunächst die friedliche, nach innen gerichtete Tätigkeit dieses Fürsten zu zeichnen — sein Vater die Häfen des Delta den Ausländern geöffnet, so beabsichtigte Necho, den Seehandel des Mittelmeeres mit dem Verkehr auf dem roten Meere in direkte Verbindung zu setzen und zu dem Zwecke, den Plan des Seti I. wider aufnehmend, beide Meere durch einen Kanal aus dem Nil in den arabischen Golf zu verbinden; der Kanal sollte breit genug werden, um zwei Dreiruderern bequem neben einander Platz zu gewären; wirklich wurde der alte Kanal erweitert und die bitteren Seeen, bis in deren Gegend man schon das frühere Mal gekommen war, erreicht, aber nun stockte die Arbeit, die Strecke von da zum roten Meere blieb unvollendet, obwol so emsig war gearbeitet worden, dass nach Herodots Bericht 120,000 Menschen in der heißen Sandwüste ums Leben kamen. Es wird nicht sowol das Orakel, welches dem Könige verkündete, dass er für die Barbaren arbeite, als die Gefar und das Unglück des syrisch-babylonischen Kriegs gewesen sein, was das Unternehmen ins Stocken brachte und die Vollendung des großen Baues hinderte. Auf Nechos Befehl unternahmen „phönizische Männer“ vom roten Meere aus die Umschiffung Afrikas, die sie im dritten Jare glücklich vollendeten *). Aber nicht nur die Förderung des Handels und der Schifffart ließ sich dieser König angelegen sein, nicht bloß auf Werke des Friedens war sein Sinn gerichtet, Ägypten sollte auch wider eine gebietende Weltstellung über seine natürlichen Grenzen hinaus einnehmen. Daher wurde in den Häfen des Delta wie im roten Meere eine Kriegsflotte erbaut, mit deren Hilfe Necho die von seinem Vater begonnene Unterwerfung Syriens zu vollenden hoffte. Um gegen Syrien und weiter nach dem Euphrat vorzudringen, landeten die Ägypter nördlich vom Karmel in der Bai von Akko; da wollte ihnen aber König Josia (s. d. Art. Bd. VII, S. 117) den Weg verlegen und sie nicht im ehemaligen Gebiete Israels, welches sich das Reich Juda wider angeeignet hatte, sich festsetzen lassen, womit es freilich um Judas Selbständigkeit geschehen gewesen wäre, wenn schon Necho für den Augenblick es nicht auf Juda, sondern auf Assur abgesehen hatte. Zwischen Hadad-Rimmon (vgl. Sach. 12, 11) und Migdol (*Μάγδολον* bei Herod., jetzt el-Medjdel südlich von Akko) auf der Ebene Jisreel bei Megiddo kam es zur Schlacht, in welcher Josia geschlagen und tötlich verwundet wurde im Jare 608 v. Chr. Necho bezog nun sein Hauptquartier in Riblah; dorthin begab sich Joahas (s. d. Art. Bd. VI, S. 789), Son des Josia, den das Volk nach der unglücklichen Schlacht auf den Thron erhoben hatte, seis freiwillig, um Frieden oder Bestätigung seiner Wal bittend, seis vom

---

*) C. Ritter, Gesch. d. Erdkunde (1861), S. 31 ff.; Peschel, Gesch. d. Erdkunde S. 18 f.

Sieger vorgefordert, wurde aber sofort gefangen gesetzt und — nach bloß dreimonatlicher Regierung — nach Ägypten abgefürt und an dessen Stelle sein älterer Bruder Jojakim (s. d. Art. Bd. VII, S. 82) als tributärer Fürst über Juda eingesetzt; das Land mußte eine Kontribution von 100 Talenten Silber und einem Talent Gold bezalen. Necho unterwarf sich nun allmählich die phönizischen und syrischen Städte, und bereits war ihm ganz Syrien bis an den Euphrat zugefallen, als der Stärkere über ihn kam. Zwar von Assur drohte keine Gefar mehr; so ziemlich gleichzeitig mit der Schlacht von Megiddo und Nechos Einbruch in Syrien hatte die Belagerung Ninives durch die verbündeten Meder unter Uwakʼhshatra (Kyaxares) und Babylonier begonnen; 606 v. Chr. war die stolze Hauptstadt gefallen, das assyrische Weltreich hatte sein Ende erreicht, aber die Sieger waren nicht gewillt, einen Dritten an der Beute Teil nehmen zu lassen. Sobald daher Assur erlegen war, sandte der alte und kranke Nabupalussur, König von Babylon, dem von dem assyrischen Erbe außer Babylonien Mesopotamien und Syrien zugefallen war, gestärkt durch medische Hilfe, seinen Son, den jugendlichen Helden Nabukudrussur den Ägyptern entgegen, um sie aus Syrien herauszuwerfen. Dieser brachte seinem Gegner Necho im Jare 605 v. Chr. bei Karkemisch eine so entscheidende Niederlage bei, dass allen Eroberungsplänen der Ägypter ein schleuniges Ende gemacht war; Syrien ging sogleich verloren, nur Philistäa blieb noch einige Zeit in den Händen der Ägypter (Necho hatte Gaza erobert, Jer. 47, 1), da Nebucadnezar, durch den Tod seines Vaters zurückgerufen, den Sieg nicht sofort bis ans Ende verfolgen konnte; aber schon 597 v. Chr. waren die Ägypter ganz aus Asien herausgeworfen. Vgl. 2 Kön. 23, 29 ff.; 24, 7; 2 Chron. 35, 20 ff. bis 36, 4; Jer. 22, 10 f.; 15, 7 ff. Kap. 46; 3 Esra 1, 23 ff.; Joseph. Antt. 10, 5; Herod. 2, 158 f.; 4, 42; Diod. 1, 33. Als eine Kuriosität mag noch erwänt werden, dass die Rabbinen den Namen נכה durch נְכֵה רַגְלַיִם deuten (zu 1 Kön. 14, 25), weshalb die chaldäische und syrische Übersetzung חֲגִירָא „der Lahme“ setzen, ein Beiname, mit welchem Necho auch im christlichen Adambuche (übers. von Dillmann in Ewalds Jahrbb. V, S. 129) und bei Barhebr. chron. syr. p. 28 erscheint.

Vgl. Wilkinson, Manners and customs of ancient Eg. I, p. 157 sqq. (ed. 3 Lond. 1847); Lepsius, Chronol. I, p. 351 sq.; Movers, Phönik. II, 1, S. 372 ff. 182; Rosellini, Monum. stor. II, p. 129 sq.; Haakh in Paulys Real-Encykl. V, S. 498 f.; Ewald, Gesch. Isr. III, S. 404 ff., 416 ff. 423 ff.; Duncker, Gesch. des Alterth. I, S. 99 ff., 447 ff. (1. Ausg.); Bunsen, Aeg. III, S. 130 f., 145 f., IV, S. 398 f. V², S. 413 f., 506 f.; M. v. Niebuhr, Gesch. Ass. und Babyl. (Berl. 1857), S. 72 f., 205 f., 364 ff; Brugsch, Gesch. Äg. nnd den Pharaonen (1877) S. 734; Maspéro, Gesch. der morgenländ. Völker im Alterth. (1877) S. 488 ff.; G. Weber, Allg. Weltgesch. I, 176 ff., 704 ff.; Ebers in Riehms Hdwb. S. 1070 f. **Rüetschi.**

Nehemia, s. Esra und Nehemia, Bd. IV, S. 337.

Nektarius, Patriarchen dieses Namens. Von den beiden Nektarius, welche die griechische Patriarchengeschichte auszuzeichnen hat, gehört der eine und bekanntere nach Konstantinopel und war der Nachfolger des Gregor von Nazianz und der unmittelbare Vorgänger des Chrysostomus. Gleich nach der Zusammenberufung des Konzils vom J. 381 wurde durch Gregors Niederlegung der dortige bischöfliche Stul vakant. Nektarius, aus Tarsus gebürtig und hoch bei Jaren, lebte daselbst als Senator. Derselbe gedachte damals in seine Heimat zurückzugehen und begab sich zuvor zu dem gerade in Konstantinopel anwesenden Diodor, Bischof von Tarsus, um sich etwaige Briefe oder Bestellungen dorthin von ihm auszubitten. Bei diesem fand er die beste Aufnahme, Diodor wurde dergestalt für den ehrwürdigen Mann eingenommen, dass er ihn für die erledigte Stelle ins Auge fasste. Er stellte ihn dem Bischof von Antiochien vor, der nun, als der Kaiser ein Verzeichnis würdiger Kandidaten forderte, es so einzurichten wusste, dass Nektarius an letzter Stelle genannt ward. Zu allgemeiner Ver-

wunderung fiel die Wal des Theodosius auf diesen letzten, den die Bischöfe nicht kannten und von dem sie bald erfuren, dass er weder Kleriker noch schon getauft sei. Sozomenus, der Erzäler dieses Herganges (h. e. VII, cap. 8), setzt vorsichtig hinzu, dieser besondere Umstand sei wol auch dem Diodor unbekannt gewesen, da er sonst schwerlich einen ungetauften Laien zum Patriarchen würde vorgeschlagen haben; doch sieht er darin ein Zeichen göttlicher Veranstaltung. Indessen ist ja dieser Fall einer unmittelbaren Erhebung vom Laien- zum Patriarchenstande in der griechischen Kirche mehrmals vorgekommen, auch die Verschiebung der Taufe war nicht unerhört. Der Kaiser ließ sich durch die Bedenken der Bischöfe nicht beirren; Nektarius wurde sofort getauft und noch im Kleide eines Neophyten von der Synode zum Bischof der Hauptstadt ausgerufen. Auch erhielt er sogleich Gelegenheit, seine Wal zu rechtfertigen. Er war es, welcher in den folgenden Konziliarverhandlungen zur Bestätigung des nicänischen Glaubens mitwirkte; zu seinen Gunsten schlug die gleichzeitige Erhebung des dortigen Bistums zur höchsten Patriarchenwürde nächst der römischen aus. Durch ihn ließ Theodosius zwei Jare später jene friedliche dogmatische Besprechung veranstalten, bei welcher jede dogmatische Richtung ihr Bekenntnis unumwunden darlegen sollte. Nektarius und Agelius waren die Vertreter der nicänischen Partei, und Viele gingen zu dieser über; das Resultat aber konnte kein anderes sein, als dass allen anderen Parteien die kirchlichen Rechte abgesprochen wurden (Sozom. VII, 12). Wichtig wurde des Nektarius Regierung noch durch die von Sokrates (V, cap. 19, cf. Sozom. VII, cap. 16) im Zusammenhang berichtete Aufhebung des Beichtamtes. Seit der Zeit der novatianischen Unruhen hatte die griechische Kirche einen besonderen Bußpriester eingefürt, welcher das Bekenntnis der nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen empfangen und die Kirchenbuße verhängen sollte. Zwar galt die Pflicht des Schweigens, das Beichtgeheimnis ward aber nicht immer geschont. Damals bekannte eine Frau, dass ein Diakon sich mit ihr vergangen habe; die Sache ward ruchbar und der Klerus schien bloßgestellt. Ein Freund riet daher dem Patriarchen, den presbyter poenitentiarius ganz abzuschaffen, damit die Kirche von jedem öffentlichen Makel frei bleibe. Dies geschah 390 oder 391, die übrigen griechischen Bischöfe folgten demselben Beispiel, sodass von nun an in dieser Kirche Jeder auf sein Gewissen gestellt war und one vorangegangenes Sündenbekenntnis am Sakrament teilnehmen durfte. Endlich soll, nach der Angabe des Balsamon (Harduini Concil. I, p. 955), infolge eines zwischen Agapius und Bagadius über das Bistum Bostra entstandenen Streits zu Konstantinopel unter des Nektarius Vorsitz im J. 393 eine ansehnliche Kirchenversammlung gehalten sein, welche zu dem Beschluss fürte, dass das Urteil mehrerer Bischöfe einer Provinz erfordert werde, wenn die Absetzung eines Bischofs gültig sein solle. — Nektarius lebte bis 398, nachdem schon ein Jar vorher Chrysostomus zum Nachfolger ernannt worden. Beigelegt wird ihm eine Homilia in Theodorum martyrem, welche zuerst, Paris 1554, unter Reden des Chrysostomus und dann öfter (Tom. V, Lipomanni, apud Surium, tom. VI, 9. Nov.) gedruckt wurde. Sein Synodalausspruch über Agapius und Bagadius findet sich bei Freher in Jure Graeco-Romano, IV, p. 247. Vgl. Tillemont, IX, p. 486. Oudin, Comment. I, p. 686. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. IX, p. 309. XII, p. 390.

Der andere Nektarius versetzt uns in das 17. Jarhundert; er war Patriarch von Jerusalem. Aus den über ihn vorliegenden unzureichenden Notizen ergibt sich so viel mit Sicherheit, dass er ungefär 1660—72 in dieser Würde fungirte und dem Dositheus unmittelbar voranging, demselben Dositheus, der 1672 durch die Synode von Jerusalem das Bekenntnis seiner Kirche reinigen und zum Abschluss bringen wollte. Nach Fabricius, der fälschlich seinen Nachfolger Dorotheus nennt, war er aus Kreta gebürtig und hatte zu Athen von Theophilus Korydales seine philosophische Bildung empfangen. Gewiss ist ferner, dass er wie Dorotheus der griechisch-orthodoxen Partei angehörte und nach beiden Seiten jeder kirchlichen Abweichung widerstand; er hat davon einen doppelten Beweis geliefert. Zunächst beteiligte er sich an der Konfession des Mogilas, indem er neben Parthenius deren erste Ausgabe von 1662 mit einer empfehlenden Vorrede

begleitete (conf. Libr. symb. eccl. or. ed. Kimmel p. 45). Eine andere höchst energische Deklaration war gegen Rom gerichtet. Unter den römischen Emissären, welche in Palästina die unter türkischem Joch seufzenden Griechen auf ihre Seite zu locken suchten, befand sich ein Franziskaner, Peter, welcher fünf Thesen zur Verteidigung der päpstlichen Kirchenherrschaft verbreitete. Auf diese Thesen antwortete der Patriarch Nektarius in einer Gegenschrift: *κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ Παππᾶ*, welche zuerst Jasii 1682, dann Londini 1702 edirt wurde und nicht mit Unrecht gerühmt worden ist. Auch nach dem mir vorliegenden lateinischen Auszuge (Acta Erudit. 1703, p. 292 sqq.), — denn den griechischen Text kenne ich nicht —, verdient sie das Lob einer unter den Griechen nicht gewönlichen Umsicht und historischen Sachkenntnis. Dem Satze von der Einheit der Kirche stellt er den der Allgemeinheit und des apostolischen Wesens zur Seite, welches keinerlei äußerliche Beschränkung oder Centralisation verstatte, da die Kirche wesentlich nichts anderes sei, als katholische Gemeinschaft der Gläubigen. Auf die zweite Thesis, dass im Altertum beide Hauptteile der Kirche mit einander einig gewesen, wird mit einer guten historischen Nachweisung geantwortet, nach welcher es vielmehr schon vom 2. Jarhundert an zwischen den Griechen und Lateinern Streitpunkte und Abweichungen, wenn nicht der Lehre, doch des Ritus und der kirchlichen Ordnung gegeben habe. Die im Symbol vorhandene Übereinstimmung aber dürfe man durchaus nicht als Erzeugnis der römischen Oberhoheit ansehen, da die ökumenischen Synoden erweislich nicht unter Leitung der Päpste gestanden hätten. Eine dritte Behauptung, dass die lateinische Kirche nach Ablösung der orientalischen die ware sei, kehrt Nektarius zugunsten der seinigen um, indem er auf die Verfälschung des alten Symbols hinweist. Und wenn sich der Gegner auf die Notwendigkeit einer m o n a r c h i s c h e n Regierung berufen hatte, weil jeder Körper naturgemäß nur e i n Haupt habe: so antwortet Nektarius mit der bekannten Erklärung des mystischen Körpers der Kirche; dieser fordere ein alleiniges Haupt und besitze es in Christus, wärend die irdische Verwaltung mit Recht a r i s t o k r a t i s c h organisirt worden sei, umsomehr, da auch die Apostel in ihrer Vollmacht einander gleichgestellt gewesen. Die Schwächen dieser Entgegnung bedürfen keiner Erinnerung, aber im Verhältnis zum Papismus und zu den übrigen Demonstrationen eines A b f a l l s der orientalischen Kirche von der römischen hat sie ihr gutes Recht, und sie beweist, dass auch einzelne neuere Griechen diese Kontroverse schärfer, als es in den griechischen Bekenntnisschriften geschieht, ins Auge gefasst haben. Eine dritte Entgegnung war gegen den reformirten Prediger Claude gerichtet. — Vgl. Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. IX, p. 310; Kimmel, l. c. praef. p. 62. 75; Nic. Comnenus in praenott. mystagog. respons. VI, sect. 2; meine Symbolik der griech. Kirche, S. 71, 217. **Gaß.**

Nemesius. Ein christlicher Philosoph, von dem wir eine Schrift *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* besitzen. Dass er Bischof von Emisa oder Emesa in Phönizien gewesen, sagt der Titel dieses Buches; sonst wissen wir von seinem Leben nichts, und ebenso fehlt es an ganz sicheren Datis für die Zeit seines Lebens. Obwol seine Schrift viel benutzt worden, wird er namentlich erst ziemlich spät aufgefürt. Man hat ihn mit dem heidnischen Präfekten Kappadociens, Nemesius, an welchen Gregor von Nazianz mehrere Briefe und ein Gedicht gerichtet und den er wegen seiner Rechtschaffenheit und Philosophie belobt, identifizirt und gemeint, die Aufforderung des angesehenen Kirchenvaters, er solle statt aller irdischen Gaben die Perle Christus erwerben, werde nicht vergeblich gewesen sein (Tillemont nach den älteren Herausgebern). Dies ist eine Vermutung one positiven Wert, zumal der Name auch sonst mehrfach vorkommt, z. B. bei Isidorus Pelus.; sie kommt aber der Zeit nach dem Richtigen nahe, da N. keine über das 4. Jarhundert herabgehenden Schriftsteller erwänt, dagegen mehrfach Apollinaris und Eunomius anfürt. Ritter, und nach ihm noch entschiedener Zeller (Griech. Philos. III, 2, S. 458 Anm. d. 3. Aufl.) setzen ihn in die Mitte des 5. Jarhunderts, weil die Ausdrücke über die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur (p. 60 ed. Antw.) an die vom chalcedonensischen Konzil sanktionirten Bestimmungen erin-

nerten. Aber nicht nur fehlen die ausdrücklichen Beziehungen auf Nestorius und Eutych. und der entscheidende Terminus von zwei Naturen, sondern der unbefangene Gebrauch z. B. von *κρᾶσις* neben *ἕνωσις* und unmittelbar neben der Betonung des *ἄτρεπτος* und *ἀσύγχυτος* sprechen vielmehr entschieden für den Ausgang des 4. Jarhunderts, und die Beziehung auf die antiochenische Christologie des Theodor von Mopsvestia *) stimmt vollkommen mit der Zeit, in welcher Theodor noch als antiochen. Presbyter (vor 392) gerade gegen die von Nemesius berücksichtigten Apollinaris und Eunomius seine 15 BB. de incarnatione geschrieben hatte. Sein Buch muss frühzeitig den Werken Gregors von Nyssa beigezält worden sein; die unter denselben aufgefürten libri octo de philosophia, schon im 12. Jarhundert durch Burgundio von Pisa ins Lateinische übertragen (Fabric.), sind nichts anderes, und die zwei Bücher *περὶ ψυχῆς* (Greg. Nyss. opp. II, 90 sqq.) sind widerum K. 2 und 3 aus Nemesius Schrift. Es fehlt auch nicht an Berürungspunkten zwischen Greg. und Nemes., welche mit einander in der Betrachtung des Menschen sowohl die Anschauung von ihm als dem Band der sichtbaren und unsichtbaren Welt, als die Aufmerksamkeit auf den Bau und die physiologische Beschaffenheit desselben teilen. Bei Nemesius aber treten die philosophischen Untersuchungen nur gelegentlich in engere Beziehung zu den christlichen Glaubenssätzen, wenn er auch diesen entscheidende Autorität zuschreibt und in der Menschwerdung Gottes um des Menschen willen den evidentesten Beweis der göttlichen Vorsehung (c. 42, p. 161) wie der erhabenen Bestimmung des Menschen als des eigentlichen Weltzweckes (c. 1, p. 26) sieht. In friedlichem Verhältnis zur kirchlichen Lehre, steht er doch offenbar mehr seitwärts von der dogmatischen Bewegung der Kirche und wendet sein Interesse dem neutraleren Gebiet jener anthropologischen Fragen zu. Mit den Einwirkungen des theologischen Philosophen Plato, den Anschauungen von der Seele, ihrer Präexistenz und in gewissem Sinne Metempsychose (welche allerdings die Grenze von Tier und Mensch nicht überspringen soll) — Vorstellungen, welcher der Kirche seiner Zeit bereits verdächtig erscheinen — verknüpfen sich entschiedene Einflüsse des naturwissenschaftlichen, des gelehrten Philosophen Aristoteles, mit seiner reichen empirischen Naturbetrachtung, seinen physischen und anthropolog. Untersuchungen. Nemesius sucht selbst in der Methode — der kritischen Revue verschiedener philosophischer Meinungen — den Aristoteles nachzuamen, freilich one dessen originelle Kraft. Einen Überblick über den Hauptinhalt seiner Schrift, in welcher besonders die Untersuchungen über das Verhältnis des Geistes zur Naturseite des Menschen, über die einzelnen Seelenvermögen und Sinne, über die Freiheit und Vorsehung hervortreten, gibt Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie, II, 461—484; Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 321—325. Das Buch ist als philosophische Schatzkammer später viel benutzt, so von J. Philoponus, Joh. Damascenus, Elias Cretensis u. a. Nach früheren lateinischen Übersetzungen zuerst griechisch herausgegeben von Nicas. Ellebodius, Antverp. 1565, 8°. Danach mehrfach (z. B. Oxoniae 1671, 8°) endlich: Nem. Emes. de nat. hom. ed. C. F. Matthaei, Halae Magd. 1802, 8° (Migne, Ser. gr. t. 40). Vergl. Fabric. bibl. graec. VII, 549 sqq. (ed. Harl. VIII).

W. Möller.

Nennius. Es gibt mehrere keltische Heilige dieses Namens, über die jedoch nichts Sicheres bekannt ist. Nur einer derselben, Nennius, ein Schüler des Elbodus (Erzbischof v. Nord-Wales, gest. 809), ist zu nennen, da er bis in die neueste Zeit für den Verfasser der Historia Britonum angesehen worden ist. Allein diese Annahme beruht nur auf dem Zeugnis zweier Prologe in einer Handschrift des 12. Jarh.'s, in denen sich N. selbst als Verfasser einfürt. Von 30 Handschriften haben nur zwei noch diese Angabe, wärend 17 andere Gildas als Verfasser nennen und eine der besten das Buch einem Anachoreten Markus zuschreibt.

---

*) P. 62 *οὐκ εὐδοκίᾳ τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως, ὥς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ κτλ.*

Die älteste Handschrift aus dem 10. Jarhundert stammend und einige, die ihr folgen, kennen den Namen des Verfassers nicht, ebensowenig Wilh. von Malmesbury (c. 1125), der jenes Buch unter dem Namen Gesta Britonum citirt. Auch Heinrich von Huntingdon (c. 1147), der mehreres aus der H. B. abgeschrieben hat, sagt nur, er habe dies bei einem gewissen Schriftsteller gefunden, dagegen beruft er sich auf Gildas als Gewärsmann, wo er Arthurs Taten aus der H. B. anfürt. Es genügt dies, um zu erkennen, mit wie wenig Recht das Buch dem Nennius zugeschrieben wird. Da der Verfasser unbekannt war, so suchten die Mönche der späteren Zeit unter den Heiligen ihres Klosters oder den älteren Geschichtschreibern einen Namen, um das anonyme Werk damit zu schmücken.

Die Historia Britonum ist nicht das Werk eines Augenzeugen wie das Büchlein des Gildas noch eine Verarbeitung von Quellen wie Bedas Geschichte, sondern eine Sammlung welscher Traditionen mit geschichtlichen Nachrichten verwoben. Sie stammt aus der Zeit, wo die Briten, von den Sachsen verdrängt, einen Ersatz für die verlorene Freiheit und Macht in prahlerischen Fiktionen suchten. So ließen sie die Briten von Brutus oder gar von den Trojanern, die Skoten von einem scythischen Edelmann, der zur Zeit des Auszuges der Israeliten aus Ägypten nach Hibernia gekommen, abstammen. Die Geschichte ist ganz im Geiste der welschen Triaden geschrieben, vieles, das aus Gildas, Beda und andern Quellen geschöpft ist, willkürlich verarbeitet. Dennoch finden sich manchmal wertvolle historische und chronologische Angaben, z. B. die, dass die Sachsen schon gegen Ende des 4. Jarh.'s nach England gekommen seien. — Das Buch ist, wie die ungemein verwirrte Chronologie und die widersprechenden Daten zeigen, nicht das Werk eines Verfassers. Sie geben aber der Kritik die Mittel an die Hand, die Zeit und Art der Entstehung des Buches annähernd zu bestimmen. Der ursprüngliche Verfasser schrieb um das Jar 822 oder 831. Etwa fünf Überarbeiter lassen sich herausfinden, die bis zum Schluss des 10. Jarh.'s das Buch durch Zusätze und eingeschriebene chronologische Notizen vermehrten und verwirrten. (S. das Nähere in meiner Diss. de eccles. Briton. Historiae Fontibus p. 29—37).

C. Schöll.

Neophyten, *νεόφυτοι*, recens plantati, werden die Neubekehrten genannt. In diesem Sinne bedient sich der Apostel des Ausdrucks (1 Timoth. 3, 6). Die kirchlichen Schriftsteller haben ihn in den mannigfachsten Anwendungen beibehalten. Über die Art und Weise, wie die Kirche mit den neu rezipirten Christen verfur, s. den Artikel Katechetik Bd. VII S. 576. Dass Neophyten nicht alsbald zu kirchlichen Ämtern verwendet werden sollten, ist im Anschlusse an die citirte Stelle 1 Timoth., vergl. 5, 22, schon zeitig vorgeschrieben und zum teil auch späterhin festgehalten (man s. den Artikel Irregularität Band VII, S. 151). Analoge Vorschriften sind auch für die in ein Kloster eintretenden Novizen erlassen.

Um Nichtchristen zum Übertritt oder der römisch-katholischen Kirche nicht angehörige Christen zum Eintritt in dieselbe zu bewegen, sind von den Päpsten für Neophyten mannigfache Privilegien bestimmt (vgl. Ferrari's bibliotheca canonica s. v. Neophytus nro. 3).

Mejer (F. H. Jacobson †).

Neostadiensium admonitio christiana de libro concordiae, quem vocant, a quibusdam theologis nomine quorumdam ordinum Augustanae confessionis edito, Neostad. in Palatinatu 1581, auch deutsch: Christliche Erinnerung — —; unter diesem Titel haben die von Johann Casimir zu Neustadt an der Haardt angestellten reformirten Theologen ihre Einwendungen wider die lutherische Konkordienformel und wider das zum Symbol gemachte Konkordienbuch veröffentlicht. Die meisten dieser Theologen waren vom Kurfürsten Ludwig, der für die lutherische Lehre Partei nahm, aus Heidelberg vertrieben, von dem eifrig reformirten Joh. Casimir aber in der Rheinpfalz, besonders am Gymnasium zu Neustadt, angestellt worden, welches, so lange Heidelberg lutherisch blieb, d. h. von 1576—1583, eine Pflanzschule für reformirte Konfession gewesen ist.

Die Admonitio, von Ursinus verfasst, darum auch in erweiterter Gestalt

Ursini Opera, Heidelb. 1612, T. II, p. 486 sq. abgedruckt, ist unter den reformirten Deklarationen wider die Konkordienformel die bedeutendste und steht in Zusammenhang mit der 1580 zu Neustadt erschienenen „Historia der Augsburger Konfession — —". — Die Admonitio wird, nach weitläufigem Vorworte über das Verderben der Parteisucht und die Unausweichlichkeit der Lehrdifferenzen, über die falschen Deutungen gesunder Lehre von Seiten der Gegner in 12 Kapitel zerlegt, 1) Über die Person Christi, Widerholung der waren Lehre; 2) Ebenso über das Abendmal; 3) Auflösung der falschen Anklage unserer Kirchen wegen gewisser Dogmen; 4) Von der Auktorität der Augsburger Konfession; 5) Von der waren Meinung dieser Konfession; 6) Von der Auktorität Luthers; 7) Von der ungerechten Verurteilung unserer Lehre im Konkordienbuch; 8) Nachweisung falscher Behauptungen in eben demselben; 9) Nachweisung der in ihm enthaltenen Widersprüche; 10) Vom Verfaren der Theologen im Konkordiengeschäft und von der Pflicht der christlichen Obrigkeit bei kirchlichen Kontroversen; 11) Von den Übelständen in der Durchfürung dieser Konkordie; 12) Epilogus von der waren Art und Weise, Eintracht in den christlichen Kirchen zu errichten.

Vieles verdient immer noch Beachtung. „Das Ansehen der Augsburger Konfession werde vielfach übertrieben (S. 115), als ob, wer der Schrift selbst folgend von dieser Konfession abweiche, ein Häretiker wäre. Wir übrigens weichen von ihr, recht ausgelegt, gar nicht ab. Göttlich sind nur die kanonischen Bücher sie allein sind Kanon der Lehre. Was hingegen sonst über kirchliche Lehre geschrieben wird, darf wol kirchliche, aber nicht göttliche Schrift heißen, und kann nur so weit gelten, als es mit der Schrift übereinstimmt. Unter ihnen sind ökumenisch, die niemand privatim abändern darf, hingegen Bekenntnisse von partikularen Kirchen haben ein minderes Ansehen, weil man, auch one sie zu unterschreiben, Glied der allgemeinen Kirche sein kann, und weil den andern Partikularkirchen ebenfalls das Recht zusteht, nach ihrem Bedürfnis Konfessionen aufzustellen. Den Konsensus der allgemeinen Kirche heben sie nicht auf. Auch entscheiden sie nicht, was war oder falsch sei, sondern nur was mit der in dieser Kirche rezipirten Lehre übereinstimmt, und was nicht. Sie sind also nicht Symbole, wozu man die Augsburgische Konfession und die Konkordienformel nun machen möchte, als ob alle waren Christen unseres Zeitalters sie annehmen müßten. Es ist weder möglich noch ratsam, allen Kirchen Eine Formel vorzuschreiben; darum lasse man den einzelnen Partikularkirchen Freiheit, nach Bedürfnis und vorkommenden Kontroversen ihre Bekenntnisse aufzustellen, wenn nur alle am Fundament des Christentums festhalten. Das tun viele Konfessionen unserer Zeit, die nebeneinander Bedürfnis sind, und die Augsburgische hat vor anderen keinen Vorzug, so viel Lob sie verdienen mag. Weder sie noch eine andere ist Allen dergestalt vorzuschreiben, daſs, wer sie nicht annimmt, ein Häretiker wäre. Sie ist bald nach Beginn der Reformation geschrieben, als man noch nicht der papistischen Finsternis gegenüber das Licht deutlich anschauen konnte und nicht alles schon scharf zu erklären verstand. Es wäre schamlos und unverständig, frommen Lehrern und namentlich dem Verfasser der Konfession selbst zu verwehren, daſs sie fortschreitende Erfarungen nicht mehr für die Lehre benutzen und Einiges später besser und genauer deklariren sollten. Überdies haben nur Wenige bei dieser Konfession mitgewirkt, und geschrieben wurde sie im Drange der Umstände unter dem Lärm eines streitenden Reichstages, sodann unter Furcht vor großen Gefaren, daher man die papistischen Missbräuche mit der möglichsten Schonung berüren muſste. Sie ist daher nicht so vollkommen und erschöpfend, als Viele behaupten möchten; ist später der Nachbesserung bedürftig gewesen — —".

Genug, um zu zeigen, daſs jetzt noch die Admonitio Neost. lesenswert ist. Anderes ist ausgezogen in meiner Geschichte der reformirten Centraldogmen I, S. 492 f. Das Kapitel von Luthers Autorität ist immer noch eine echt evangelische Predigt, die aber gerade von denen, welche ihrer bedürfen, nicht gelesen wird.

Von der Partei der Konkordienformel wurde die Admonitio angegriffen und von den Pfälzern, am besten von Ursinus selbst (S. Opp. II) verteidigt. Wie

und in welchem Sinne die Reformirten die Augsburger Konfession, natürlich im Einklang mit ihren eigenen Konfessionen verstanden, angenommen haben, wird hier vollkommen klar. **A. Schweizer.**

Nephilim, s. Canaan Bd. III, S. 120.

Nepos, ein ägyptischer Bischof, der um die Mitte des 3. Jarhunderts starb, war ein Vertreter des Chiliasmus (s. d. Art. Bd. III, S. 194) und der wörtlichen realistischen Schriftauslegung und eben darin ein Gegner der origenistischen Theologie, welche von ihren spiritualistischen Voraussetzungen aus, aber im Bunde mit der allgemeinen Veränderung des kirchlichen Zeitgeistes, die sich z. B. in der Ausscheidung des Montanismus zu erkennen gibt, die bisher in der Kirche heimischen chiliastischen Vorstellungen zurückdrängte. Er hat eine uns nicht erhaltene Schrift, Widerlegung der Allegoristen (*ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*, zum Ausdruck vergl. Iren. adv. haer. V, 35, 1) verfasst, welche von den Anhängern des Alten in Ägypten, besonders in der Landschaft Arsinoë, wo vielleicht Nepos selbst Bischof gewesen, als unwiderlegliche Beweisfürung für das dereinstige irdische Reich Christi angesehen wurde. Die Grundlage bildete, wie bei Früheren, one Zweifel die Offenbarung Johannis; dem entsprechend lehrte er nach Gennadius, dass nach der ersten, der Auferstehung der Gerechten, diese in einem tausendjärigen Reiche mit Christo in Glückseligkeit (in deliciis) herrschen würden, und nahm eine zweite Auferstehung (der Ungerechten) und was weiter Offenb. 20 damit in Verbindung gesetzt ist, an. Den in dieser Schrift des Nepos vorgetragenen chiliastischen Erwartungen scheinen sich nun manche christliche Lehrer in Ägypten in sehr einseitiger Weise hingegeben zu haben. Der Bischof Dionysius von Alexandria (s. d. Art. Bd. III, S. 615) klagt, dass sie, mit Vernachlässigung von Gesetz und Propheten, der evangelischen Lehre und der apostolischen Briefe sich auf diese Schrift des Nepos geworfen und in ihr große verborgene Geheimnisse zu besitzen gemeint hätten. Dadurch seien die Einfältigeren von allen erhabenen, geistigeren Gedanken und Erwartungen abgezogen, die Betrachtung der herrlichen, warhaft göttlichen Erscheinung und Widerkunft des Herrn, unserer Auferstehung, Versammlung zu ihm und Veränlichung mit ihm sei zurückgetreten hinter die kleinen und irdischen Hoffnungen vom Reiche. Dionysius sah sich veranlasst, nach dem Tode des Nepos in Arsinoë, wo schon längst diese Meinung großen Anhang gehabt und im Kampfe mit der origenistischen Theologie selbst Spaltungen und Abfall ganzer Gemeinden hervorgerufen hatte, die Presbyter und Lehrer zusammenzurufen und unter Zulassung der Laien mit ihnen eine Prüfung der Schrift des Nepos anzustellen. Es gelang ihm wirklich in einer dreitägigen Verhandlung, bei welcher er das leidenschaftlose Verhalten der Brüder, ihre selbstverleugnende Warheitsliebe und die Willigkeit, mit der sie in die Untersuchung eingegangen, zu rühmen hatte, mit seinen Ansichten durchzudringen, sodass der Hauptvertreter jener chiliastischen Lehre, der Presbyter Korakion, dieselbe aufgab und man sich der erlangten Übereinstimmung erfreute. Bei dem Ansehen aber, welches die Schrift des Nepos erlangt hatte, hielt es Dionysius für nötig, ungeachtet aller Anerkennung, die er der Persönlichkeit des Nepos, seiner Frömmigkeit, seinem Schriftstudium und seinen Verdiensten um den kirchlichen Gesang zollte, dieselbe zu widerlegen. Dies tat er in den zwei Büchern *περὶ ἐπαγγελιῶν*, welche, weil sie es mit der Bekämpfung des Chiliasmus überhaupt zu tun hatten, von Hieronymus (praef. in Jesai. XVIII) auch als gegen Irenäus, von Theodoret (haer. fab. comp. III, 3) als gegen Kerinth gerichtet angesehen werden konnten, obwol beide Schriftsteller die ursprüngliche Veranlassung kannten Die Fragmente aus dieser Schrift bei Eusebius enthalten die Mitteilungen über Nepos und die an ihn sich anschließende Bewegung, zugleich aber auch die bekannten kritischen Äußerungen über die Apokalypse, das Hauptbollwerk der Chiliasten (s. oben Bd. III, S. 616). Der Gegensatz gegen den Chiliasmus mag ihm das kritische Auge geschärft haben. — Die brüderliche Beilegung des Streites durch Dionysius hat sich im Lichte der späteren Zeit in eine förmliche Verdammung des Nepos, der dem Kerinth an die Seite gestellt wird, umgestaltet (libell. synod. bei Mansi coll. conc. I, 1017, wo er

Nepotian genannt wird). Nach Fulgentius in Pint. Arian. c. 2, der ihn ebenfalls als Häretiker ansieht, hätte es noch im 6. Jarhundert Nepotianer gegeben; es sind wohl nur überhaupt Chiliasten, die schwerlich im historischen Zusammenhange mit Nepos stehen. — Quelle: Eusebius hist. eccl. VII, 24 sq. Vergl. Hieron. de vir. ill. 69; Theodoret. fab. haer. comp. III, 6; Gennadius de dogm. eccles. c. 55 (al. 25); Tillemont, Mém. T. IV, 261 sqq. ed. Venet.; Walch, Ketzerhistorie II.; Dittrich, Dionysius d. Gr., Freiburg i. Br. 1867, S. 69 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, I, 134 der 2. Aufl. — Die Schrift des Gießener Theologen Schupart, De chiliasmo Nepotis, Gießen 1724, rief einen Streit zwischen ihm und dem Apokalyptiker Petersen hervor. Vgl. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche, II, 559 ff. Dess. bibl. theol. II, 811. **W. Möller.**

Nergal (נֵרְגַל) war nach 2 Kön. 17, 30 eine von den Kuthäern (aus der Landschaft Babylonien), welche nach Samarien verpflanzt worden waren, verehrte Gottheit. Die LXX (B) haben 2 Kön. 17, 30 τὴν Ἐργέλ, gewiss Schreibversehen statt τὴν Νεργέλ (vgl. Syrohexaplaris). Außerdem kommt im Alten Testamente dieser Gottesname vor in dem Eigennamen zweier babylonischer Fürsten Nergalschareçer (Jer. 39, 3. 13), d. i. Nirgal-sar-uṣur, „Nergal schirme den König" (Schrader, Assyr.-babyl. Keilinschriften, 1872, S. 128 f.). In assyrischen Götterlisten steht Nirgal unter den Planetengöttern (Schrader, Theolog. Studien und Kritiken, 1874, S. 337 ff.) und zwar seiner Stellung nach den Planeten Mars bedeutend (vgl. Art. „Nebo"). Die Keilinschriften bestätigen die Verehrung des Nirgal als Stadtgottheit von Kutha (Schrader a. a. O. 129; Ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 167; Friedr. Delitzsch in: George Smith's Chaldäische Genesis, 1876, S. 316). Der Gottesname kommt keilinschriftlich noch vor in dem Eigennamen Nirgal-nâṣir, „Nergal schirmt" (Schrader, Assyr.-babyl. Keilinschr. S. 129). Die Löwenkolosse an den Eingängen assyrischer Paläste scheinen den Nergal zu repräsentiren (Schrader, Keilinschr. u. d. A. Test., S. 166 f.; vgl. Friedr. Delitzsch, „Wo lag das Paradies?", 1881, S. 218) — ein für denjenigen Gott, in welchem die Abendländer ihren Kriegsgott Ares und Mars erkannten, sehr passendes Attribut.

Bei den Mendäern fürte der Planet Mars den one Frage aus Nirgal korrumpirten Namen Nerîg (Chwolsohn, Die Ssabier, St. Petersburg 1856, Bd. II, S. 160), und auch der arabische Name dieses Planeten, Mirrîch (مرّيخ) scheint, mit allerdings auffallender Wandelung, daher abgeleitet werden zu müssen. — Die Herkunft des Namens ist ganz dunkel. An eine Etymologie aus dem Arischen (v. Bohlen bei Gesenius, Thesaurus s. v. נ' = sanskr. Nrigal „devorans homines" als Bezeichnung des Kriegsgottes) ist jetzt kaum noch zu denken; schwerlich auch ist das Wort ein semitisches Compositum (ner und gal), sondern eher abzuleiten von dem semitischen Stamme rgl, vielleicht aber ein nichtsemitischer, von den früheren Bewonern Babyloniens überkommener Gottesname (so Friedr. Delitzsch a. a. O. 274 ff.).

Nach Seldens Darstellung (welcher die Kuthäer für Perser hielt) und der daran sich anschließenden des Abbé Arri (Essai philologique et historique sur les temples du feu mentionnés dans la Bible, Extrait des Annales de Philosophie chrétienne Nr. 79, Bd. XIV, S. 20 ff.) wäre נרגל nicht ein Gottesname, sondern nach Selden Bezeichnung des heiligen Feuers auf den Pyratheen oder dieser selbst (ner-gal, „Lichtquelle"; dieselbe Worterklärung bei Münter, aber als Name des Sonnengottes), nach Arri mit der Aussprache Nurgal (vgl. die Nurhaghs auf Sardinien) Bezeichnung eines Feuertempels (zu übersetzen: monceau de pierres [גל] du feu). Diese Anschauung ist jetzt durch den assyrisch-babylonischen Gottesnamen Nirgal widerlegt, wie auch 2 Kön. 17, 30 f. Nergal in einer

Reihe mit deutlichen Gottesnamen vorkommt („sie machten Nergal“ עָשׂוּ ist entweder von der Anfertigung der Gottesbilder zu verstehen, oder wol eher ist hier „machen“ so viel als „verehren“).

Nach Talmud und Rabbinen (D. Kimchi, S. Jarchi u. a.) wurde Nergal als Haushahn oder wildes Huhn verehrt (s. Buxtorf, Lexicon Chaldaicum Talmudicum s. v. נֵרְגַל). Diese Angabe mag beruhen auf einer willkürlichen Kombination mit dem rabbinischen Namen für den Hahn tarnegol (תרנגול, s. Buxtorf s. v.), wie denn überhaupt die rabbinischen Angaben über die 2 Kön. 17, 30 f. genannten Gottheiten willkürlich zu sein scheinen und jedesfalls verworren sind. Es wäre aber nicht unmöglich, dass jener Name für den den alten Hebräern unbekannten, im Alten Testamente niemals genannten und erst später aus Persien zu den Juden gekommenen Hahn mit dem Kultus eines Gottes zusammenhängt, welchem er heilig war. Unter den assyrisch-babylonischen Darstellungen finden sich Abbildungen eines angebeteten oder auch zum Opfer bestimmten Hahnes: er steht auf einem Altare, daneben ein Priester, in einer zweiten Abbildung eine geflügelte Gestalt in anbetender Stellung (Layard, Niniveh und Babylon, übers. von Zenker, S. 410 f. mit Abbildungen). Ein Zusammenhang dieses Hahnes mit dem Kultus des Nergal lässt sich freilich nicht nachweisen. Es ist aber zu bemerken, dass im Dienste des Ares der Hahn eine Rolle spielt, was wol in Verbindung stehen könnte mit dem Kultus desjenigen assyrisch-babylonischen Gottes, welchen die Griechen ihrem Ares entsprechend fanden. Übrigens konnte der kampfbereite Hahn spontan bei verschiedenen Völkern zu dem Kriegsgott in Beziehung gesetzt werden. Die Bedeutung des Hahnes als Zeichen der Kriegsgottheit (er war auch der Pallas Athene heilig) ist aber wol erst sekundär. Der aus Indien stammende und frühzeitig bei den Persern heimische Hahn war, wie es scheint, seit alten Zeiten bei den Persern Symbol der Sonne und des Lichtes, dessen erstes Erscheinen er am Morgen verkündet, deshalb gedacht als Feind der im Dunkeln hausenden Dews, neben dem Hunde ein Wächter der von den Lichtgeistern beschirmten Welt. Er steht im Dienste des himmlischen Wächters Çraosha. Dementsprechend wurde auch bei den Griechen, zu welchen der Vogel erst verhältnismäßig spät (etwa in der zweiten Hälfte des 6. Jarhunderts v. Chr.) gekommen ist, der Hahn in Verbindung gesetzt mit Personifikationen der Sonne: so spricht Plutarch von einem Bilde des Apollo, welches auf der Hand einen Hahn trug. Die Vorstellung von dem Hahn als einem Vogel des Lichtes verbreitete sich mit der Zucht des Thieres weit nach Westen, und noch in der Redensart: „den roten Hahn aufs Dach setzen“, ist das Tier gesetzt für das durch dasselbe dargestellte Element des Feuers (V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 3. Aufl. 1877, S. 280 ff.). Auch bei Assyrern und Babyloniern mag der Hahn Vogel der Sonne gewesen sein; auf einer bei Layard abgebildeten Gemme, welche er „bei Babylon“ erhalten, schwebt über einer Flügelfigur und dem Hahne der Mond; auf einem Cylinder des britischen Museums mit der Darstellung des Hahnes auf einem Altare steht daneben ein Kegel mit dem Halbmonde darauf. Vielleicht soll hier dargestellt werden Verehrung von Sonne und Mond. Die assyrische Gottheit, welcher der Hahn heilig war, möchte demnach als Sonnengottheit zu denken sein. Dass Nergal ursprünglich eine solche war, ist sehr wol denkbar, da die höheren männlichen Gottheiten der Assyrer und Babylonier dies zum größten Teile waren; die eigentlich planetarische Bedeutung ist überall eine spätere (s. Art. „Baal“ Bd. II, S. 36). Indessen ist die Kombination des Nergal mit dem Hahne viel zu unsicher, als dass darauf irgendwelche Folgerungen gebaut werden dürften. — Vielleicht hängt das Vogelbild, der eherne Melek Tâûs, welchen die Priester der Jezidis mit sich füren, mit einem assyrisch-babylonischen heiligen Vogel zusammen (Layard, Niniveh und Babylon, S. 37 f. mit Abbildung, S. 411 Anm.). Jetzt im Sindschar und in Kurdistan wonend, wollen die Jezidis in der Vorzeit am unteren Euphrat ansässig gewesen sein (Layard, Niniveh und seine Überreste, deutsch von Meißner 1850,

S. 162) und scheinen in ihrer Religion manche Reste des assyrisch-babylonischen Glaubens bewart zu haben. Der wenig naturalistisch gehaltene eherne Vogel, welchen sie übrigens nicht als ein Gottesbild, sondern als eine Standarte ansehen, kann ebensogut einen Hahn als einen Pfau (ṭâûs) vorstellen; doch könnte es auch ein Adler sein (s. Artikel „Nisroch).

Litteratur: Selden, De dîs Syris (1. Ausg. 1617) mit den Additamenta A. Beyers in den späteren Ausgaben; J. C. Wichmannshausen, Diss. de Nergal Cuthaeor. idolo, Viteb. 1707, 4 (bei Winer); Münter, Religion der Babylonier, Kopenh. 1827, S. 16. 25; Movers, Die Religion der Phönizier, 1841, S. 423; Winer, RW. Artikel „Nergal" (1848); J. G. Müller, Artikel „Nergal" in Herzogs R.-E., 1. Aufl., Bd. X, 1858; Merx, Artikel „Nergal" in Schenkels B.-L. IV, 1872; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 393—398; Schrader, Artikel „Nergal" in Riehms HW., 12. Lieferung, 1879. **Wolf Baudissin.**

Neri, Philipp, Stifter der Kongregation des Oratoriums, ist einer der Heiligen der katholischen Kirche, welche überströmten von ungefärbter Liebe zu Gott und dem Nächsten, vielleicht der reichste an köstlichem Humor, rein von allem pharisäischen Sauerteige. Zu seiner echten Humanität wirkten gewiss auch Ort und Zeit seiner Geburt mit; denn er ward in Florenz, und zwar im Zenith von dessen Kunstblüte, unter dem Medicäer-Papste Leo X. am 22. Juli 1515 geboren. Heiterkeit und Sanftmut zeichneten schon den Knaben aus. Da seine frommen, gut bürgerlichen Eltern durch Feuersbrunst ihr Vermögen großenteils verloren, wurde der Jüngling um 1531 zu seinem kinderlosen Oheim, einem reichen Kaufmanne in St. Germano am Fuße des Monte Cassino geschickt. Öfters zog er sich schon damals zu den Benediktinern auf einen Berg oberhalb Gaëtas und seines Golfs zurück, wo die Wunder der Natur in Land und Meer mit denen der frommen Legende wetteifern. Nach einem edleren Erbe, nach der edlen Perle dürstend, entfloh er den liebevollen Anerbietungen des Oheims, ihn zum alleinigen Erben seiner Handlung einzusetzen, 1533 nach Rom. Hier studirte er Philosophie und Theologie bei den Augustinern, wärend er die Söne einer angesehenen Familie erzog, das verwilderte Volk im Glauben unterrichtete, Kranke aufsuchte und sich kasteite. Nicht sobald hatte er jene Studien vollendet, als er seine Bücher zum Besten der Armen verkaufte, um nur allein Christum den Gekreuzigten durch brünstiges Gebet recht kennen zu lernen. Er wurde von der göttlichen Liebe öfters so entzündet, daſs er rufen muſste: es ist genug, o Herr! halte ein mit den Strömen deiner Gnade! In der Angst, seine Seele werde durch den göttlichen Geist aus seinem Leibe verdrängt, rief er einst laut: Weiche von mir zurück, o Herr, weiche zurück! ich sterblicher Mensch kann ein solches Übermaß himmlischer Freuden nicht ertragen. Siehe, Herr, ich sterbe, wenn du mir nicht zu Hilfe eilst! Manchmal muſste er der inneren Flamme durch Aufreißen seiner Kleider Luft machen. Er war 29 Jare alt, als er sich am Pfingstfeste im Gebet um den heil. Geist so überwältigt fülte, daſs er sich auf die Erde werfen muſste. Als er sich wider erhob, fülte er, daſs seine Brust über dem Herzen um eine Faustdicke erhöht war. Dieses blieb ihm noch die 50 Jare seines Lebens über; besonders bei heil. Handlungen oder beim Umarmen von Freunden wurde er vom Herzen aus am ganzen Leibe gewaltig erschüttert. Er sah dies als die Ursache seiner häufigen Krankheiten an, lächelte über die Ärzte und sagte leise: ich bin durch die Liebe verwundet! Doch bekam er auch diese Regungen seines Herzens ganz unter die Gewalt seines Willens. Bei seiner Sektion fand sich auf Versicherung der Ärzte ein völlig gesundes Herz, aber die zwei falschen Rippen und die vierte und fünfte davor waren am Brustknorpel gebrochen und erhoben. Näheres über diese und andere „organische Veränderungen", welche sein asketisches Andachtsleben an ihm hervorgerufen haben soll, s. bei Görres, Christliche Mystik, II, S. 5 ff., 64 ff.

Die Priesterweihe erhielt er in der Laterankirche den 23. Mai 1551. Mit den Stiftern des Jesuitenordens war er sehr befreundet; aus der Mitte dessel-

den — es war die erste, begeisterte Generation — nahm er gewönlich seinen Beichtvater. Es war die Zeit, in welcher die römische Kirche aus ihrem Sinnentaumel sich erhob und innerlich stärkte. An der dadurch veranlassten Stiftung von Bruderschaften und änlichen kirchlichen Instituten zur Hebung der Kirche und Rettung des halb heidnischen Volkes nach Leib und Seele nahm er kräftigen Anteil. So stand er obenan bei der Stiftung der Bruderschaft von der heil. Dreifaltigkeit (della Trinita), deren Genossen hauptsächlich von Krankheiten sich erholende Arme und Fremdlinge in ihre Häuser aufnahmen und pflegten (seit 1548). Jemehr Rom sich im Glauben der katholischen Völker hob, desto mehr trat bei dieser Genossenschaft die Pflege der Pilger in den Vordergrund. Im Jubeljare 1600 wurden im Hospiz der Brüderschaft 270,000 Pilger meist je einige Tage beherbergt, im Jare 1650 ihrer 334,000, im Jare 1720 an 382,000 dann nahm die Zal der Pilger ab, bei dem Jubiläum von 1825 waren es der Beherbergten wider 273,000. Die angesehensten Damen und Männer Roms Päpste und Laien, verbanden hier die Wunden der Pilger und pflegten sie. Noch in neueren Zeiten wurden anglikanische hohe Offiziere und Statsmänner in die Bruderschaft aufgenommen, was manchen eine Brücke zur Konvertirung wurde.

Wir erwänen nicht, was Filippo mit anderen „Heiligen" gemein hat, z. B. die in Kirchen oder Katakomben durchbeteten Nächte. Er versammelte Alte und Junge, Priester und Laien zu allabendlichen Andachtsübungen und Betrachtungen, welche seit 1556 eine charakteristische Gestalt annahmen. Abends versammelte man sich in einem Betsale (Oratorium). Gebete, Vorlesen aus der heil. Schrift, aus Kirchenvätern, Märtyrergeschichten, Gesänge, welche von dem gregorianischen Gesang volkstümlich abwichen, eine Art von Katechisationen wechselten mit einander ab. Kein Vortrag durfte eine halbe Stunde übersteigen; alles Rhetorische, alle Spitzfindigkeit war entfernt. Der familiäre Ton war der Grundton. Aus den apologetischen Vorträgen über Kirchengeschichte, welche Cäsar Baronius hier zu halten beauftragt wurde, entstand dessen großes Werk, die Ann. ecclesiastici (s. d. Artikel Baronius, Bd. II, S. 105). Aus dem Schatze der Kirchenmusik wurde das ansprechendste herausgenommen, um jene Andachten zu heben. So entstanden die „Oratorien". Noch jetzt werden von den Mitgliedern der darnach so benannten Kongregation bei Chiesa nova oder St^{a} Maria in Vallincella in Rom, vom Allerheiligensonntag (1. November) bis Palmsonntag Abends, solche heiter kirchliche Musikstücke mit Instrumentalbegleitung aufgefürt und zwar über biblische Gegenstände, z. B. die Schöpfung, den Auszug aus Ägypten, Tod Mosis, über David, Esther, Daniel in der Löwengrube, Tod der Makkabäer bis Christus am Ölberg. Ein Knabe spricht dazwischen ein kurzes Gebet, einer der Brüder hält stets eine kurze Ansprache.

In allem galt ein freundliches Cogo intrare; es wurde nichts genommen, one dass etwas Geläuterteres dafür gegeben worden wäre, immer heitere Vordergründe mit ernstem Hintergrunde und tätiger Ausübung der Nächstenliebe. Die Woche ein parmal zog Philipp mit seinen sämtlichen Andachtsgenossen in die verwarlosesten Hospitäler, um die Kranken zu reinigen und zu pflegen. Im Bruderhause verrichteten alle Brüder one Ausnahme der Reihe nach alle für dasselbe nötigen Dienste. Noch zeigt man im Kamin die Inschrift von der Hand des großen Kirchengeschichtschreibers: Caes. Baronius, cocus perpetuus. Dafür reinigte und ordnete ihm, wärend er in den Archiven forschte, heimlich Philipp mit Hilfe eines Nachschlüssels das Zimmer, bis Baronius, unversehens heimkehrend, den brüderlichen Scherz warnahm.

Filippo war überzeugt, ein fröhliches Gemüt sei viel eher für die christliche Tugend zu gewinnen, als ein melancholisches, dem auch diese bald entleide. Er behauptete, die Seelenkrankheit der Skrupulanten lasse zwar manchmal einen Stillstand hoffen, aber ware Heilung könne nur gründliche Demut bringen. Wärend man ihm die Gabe zuschrieb, Besessene zu heilen, sagte er, man dürfe nicht leicht an Besessenheit glauben, oft komme es nur von Melancholie, von Kopfschwäche u. dgl. her; nach Umständen seien Geduld oder Schläge das beste Mittel

dagegen. Einem Schwermütigen gab er wol einen Backenstreich — er sagte, man müsse den Satan im Menschen schlagen — oder sagte er lachend: „sei fröhlich“, oder „es ist nichts!“ Die meisten ihm zugeschriebenen Wunderheilungen vollbrachte er mit dem Worte: gehe nur fröhlich hin und zweifle nicht! Auch Bekümmerte an entfernten Orten glaubten ihn mit diesen Worten vor sich zu sehen und zu hören. — Sah er Jemanden über sein Verbrechen niedergedrückt, so rief er frisch: o, hätte ich nichts Schlimmeres getan! Er wußte die Leute aber auf die Probe zu stellen, ob sie selbst unter Schmähungen, unter ungerechten Nachreden heiter blieben, wie er denn auch selbst einen großen heiteren Gleichmut und guten Humor in solchen Fällen bewies. So scherzte er oft lustig darüber, als er mit den Seinigen selbst beim Volke mehrere Jare lang stark im Geruche der — Schwelgerei stand. Dazu gaben die oft tagelangen Umzüge Veranlassung, welche er, später zumal in der Fastnachtzeit, mit Novizen anderer Orden, mit Laien durch die Vignen nach den sieben Kirchen Roms oder nach Kapellen um Rom, etwa bis St. Paolo machte. Die Villa Mattei, von welcher aus ein herrlicher Blick auf die Campagne mit ihren antiken Wasserleitungen und dem Albaner Gebirge als Hintergrund sich eröffnet, war ein Lieblingsziel. Man sang Hymnen, hielt andante kurze Betrachtungen, speiste und trank im Freien ein Glas Wein; Philipp arrangirte Particen Boccespiel (das Kugelwurfspiel); war es im Gange, so stahl er sich beiseite, betete in der heiligen Schrift und hatte oft Verzückungen.

Den Heiligen, welche die kirchliche Restauration mit sauertöpfischem Eifer auffaßten, mußte dies großes Ärgernis und bittere Galle erregen. Philippus wurde beim Kardinalvikar von Rom, welcher die Stelle des Papstes in kirchenpolizeilichen Dingen vertritt, hart angeklagt, er habe den Seinigen zum Tanze gepfiffen; um eitler Ehre willen und weil er nach hohen kirchlichen Würden trachte, halte er diese Zusammenkünfte 2c. Er trug es geduldig, daß er von Beichtstul und Kanzel suspendirt wurde. Die Anklage, er wolle damit eine Sekte stiften, kam bis vor den Papst; seine Rechtfertigung soll durch den seltsam plötzlichen Tod des Kardinalvikars beschleunigt worden sein. Die Anklagen kehrten auch später noch einigemal wider; es ist aber, als hätte Filippo sich absichtlich je länger je mehr auf seine heitere, humoristische Weise der Frömmigkeit gelegt. Nach dem Zeugnisse Theiners kursirten im Schoße des Oratoriums noch neuerdings zalreiche heitere Züge aus dem Leben und Verhalten des genialen Stifters. Er soll zur Sommerszeit im Pelze ausgegangen sein oder andere so ausgeschickt haben, selbst in die Kirche; oder er sei wissentlich einseitig rasirt ausgegangen, habe zuweilen öffentlich getanzt u. s. f. Seine Biographen schreiben dieses und vieles änliche seiner Demut zu, er habe alles Menschenlob von sich werfen und es dahin bringen wollen, daß man ihn „für einen alten Narren“ halte. Allein warscheinlicher ist, daß er durch solchen Humor die sauertöpfische, pharisäische Scheinheiligkeit, welche in Rom mit der gewaltigen Restauration seit 1560 siegte, geißeln und die Seinigen davon reinfegen wollte. Es erscheint bedeutsam, daß Neri und der fürchterlich strenge Papst Sixt V. (1585—1590) Zeitgenossen waren; auch dieser hat zum teil durch seinen unverwüstlichen Humor sich dem Andenken des römischen Volkes tief eingeprägt, gleichwie unser Neri zu dessen Lieblingsheiligen gehört.

Widerholten Anträgen von päpstlicher Seite, ihm den Kardinalshut zu erteilen, wußte er sich auf humoristische Weise zu entziehen. Als ihm ein schlichtes Mitglied seiner Bruderschaft zusprach, er solle doch um des Vorteils dieser willen den roten Hut annehmen, antwortete er: Aber das Paradies, das Paradies! — Verzeihet, Pater, sagte der Bruder, daran habe ich nicht gedacht! — Einem Papste küßte er die Füße, schrieb ihm aber später: Erinnern Sie sich, daß es sich für einen Papst schickt, sein Versprechen zu halten. —

Theiner teilt aus den Schätzen seines archivalischen Wissens mit: umsonst habe König Heinrich IV. von Frankreich 1593 sich wider zur katholischen Kirche bekannt und der französische Episkopat sich umsonst beim Papst verwendet, daß er den König von der Exkommunikation entbinde; die Gefar eines Abfalls der fran-

zösischen Kirche habe infolge hievon gedroht: da habe Neri dem Baronius befohlen, so lange dem Papste die Absolution nach der Beichte zu verweigern, bis er verspreche, sie Heinrich zu erteilen; zitternd habe Baronius gehorcht, Clemens VIII. aber bald darauf dem Könige die begehrte Absolution gespendet, worauf dieser dem Oratorium in Rom zum Danke kostbare Messgeräte und Gewänder geschenkt habe.

Die Bruderschaft des Oratoriums erhielt 1575 die päpstliche Bestätigung für ihre Ordnungen, welche völlige Gleichheit aller Glieder festsetzen; auch der Superior muss der Reihe nach zu Tisch dienen. Alles geht durch Stimmenmehrheit. Erst mit dem vierten Jare nach der Aufnahme erhält man beratende, mit dem zehnten entscheidende Stimme. Die Brüder haben eine gesetzgebende und richterliche Gewalt auch über den Superior. Die Mitglieder, lauter Weltgeistliche, nicht Mönche, zalen monatliche Beiträge zur Haushaltung; nur die nackte Wonung haben sie frei. Man verzichtet nicht auf persönliches Eigentum und kann jederzeit austreten und all das Seinige mitnehmen; denn man ist durch keinerlei Gelübde gebunden. — Die casus conscientiae und dubia, welche noch vor Tisch vorgetragen und aus kirchlichen Autoritäten gelöst werden, sind besonders auf Beichtväter berechnet. Neri wollte nicht, dass die Seinigen vielerlei Tätigkeiten trieben; nur Gebet, Sakramentsspendung, Verkündigung des Wortes Gottes, aber dies gründlich und nachhaltig, sollten sie üben. Damit sie nicht zerstreut würden, ließ er sie nicht gerne in Urlaub, selten zur Gründung eines Bruderhauses in anderen Städten. Neugegründeten Häuptern ließ er mehr oder weniger ihre Sonderstellung unter ihrem jeweiligen Bischof, sodass die italienischen Oratorien keinen General, keine Abgeordnetenversammlungen, überhaupt keinerlei Centralisation kannten, noch kennen.

Zum Mutterhause der Kongregation in seiner jetzigen Gestalt, der prächtigen, im Centrum der Stadt Rom belegenen Kirche S. Maria in Vallincella wurde 1576 der Grund gelegt; doch bezog Filippo selbst das mit dieser „neuen Kirche“ (Chiesa nuova) verbundene Wonhaus erst 1583. Drei Jare später gründete Tarucci die Oratorien zu Neapel und Mailand, welches letztere bald wider einging; um dieselbe Zeit entstanden die Häuser von San Severino, Fermo, Palermo. Ein 1595 erlassenes Dekret des römischen Mutterhauses lehnte es zwar ab, diese oder sonstige neugegründete Oratorien in centralisirender Weise von Rom aus zu verwalten; doch wurden Ausnahmen hievon gemacht, so gleich drei Jare nach Erlass jenes Dekrets, wo man das neu entstandene sehr reiche Haus von Lanciano in den Abruzzen mit seinen beträchtlichen Gütern dem römischen Oratorium einverleibte.

Drei Jare zuvor war Neri aus dem irdischen Leben geschieden. Seine Haupttätigkeit blieb bis zu seinem Ende die Seelsorge und der Beichtstul. Das Superiorat über den Orden trat er einige Jare vor seinem Tode an Baronius ab, der dasselbe bis zu seiner Erhebung zur Kardinalswürde bekleidete. Zalreiche erbauliche Züge werden aus Neris pastoralem Wirken erzält, desgleichen merkwürdige Proben eines herzdurchdringenden prophetischen Tiefblicks, kraft dessen er manchen Sündern, schon bevor sie Beichte abzulegen begonnen, ihre Vergehungen aufs genaueste sagte, bei andern die Art ihrer Sünde durch den Geruch erkannte u. s. f. Dabei benahmen weder seine gewaltigen Erfolge auf diesem Gebiete, noch die vielen wundersamen Gesichte und Verzückungen, womit er begnadigt war, ihm seine Demut und fast kindliche Einfalt.

Er, der im Gebete oft stundenlang verzückt war, bat junge Anfänger um ihre Fürbitte und war stets bereit, aus solchem Gebete sofort fröhlich zur tätlichen Handreichung überzugehen. Öfters soll er vor den Augen Anderer im Gebet leiblich mehrere Fuß über dem Boden schwebend gehalten worden sein. So in einer Krankheit ein Jar vor seinem Tode, als er zugleich eine Vision von Maria hatte, welcher er zurief: Ich bin nicht würdig; o meine heiligste, schönste, süßeste, gebenedeite Frau, wer bin ich denn, dass du zu mir kommst?“ — Im übrigen finden wir selten, dass er sich in seinen Gebeten an Maria wandte. Als er 1595 öfters starke Blutstürze hatte und zum letzten Mal das hl. Abendmal empfing, rief

er: „Herr, ich bin nicht würdig, niemals war ich würdig; ich habe nichts Gutes getan. Wer etwas anderes sucht, als Christum, der weiß warlich nicht, was er sucht". — Er verschied um Mitternacht nach dem 25. Mai 1595, gegen 80 Jare alt. Gesichte und Wunder folgten unmittelbar. Wie seinen (und anderer) Tod soll er auch seine Heiligsprechung, welche 1622 auf Betrieb Ludwigs XIII. von Frankreich erfolgte, mitunter humoristisch vorausgesagt haben. Seine Landsleute, die Florentiner, hatten ihm ihre 1564 in Rom zu Ehren Johannis des Täufers erbaute Kirche übergeben. Auf die Frage, warum er seine Vaterstadt nicht auch einmal wider besuche, antwortete er: in Florenz werde ich aufgehängt werden. Als infolge seiner Heiligsprechung einer Fane mit seinem Bilde in der florentiner Kirche dies widerfur, erkannten seine Jünger den Sinn seiner Worte.

Mehrere namhafte theologische Schriftsteller sind aus der Kongregation der italienischen Oratorianer (auch Nerianer, Filippiner) hervorgegangen; so nächst dem Kirchenhistoriker Baronius dessen Fortsetzer Raynaldus († 1671), die durch antiquarische und scholastische Gelehrsamkeit glänzenden Brüder Thomas und Franz Bozius († 1610 und 1635); ferner Anton Gallonius († 1615), Neris erster Biograph, dessen Vita Ph. Nerii u. a. 1602 in Mainz erschien, sowie der Historiker der Kongregation am Schlusse des 1. Jarhunderts ihres Bestehens, Joh. Marciano (Memorie istoriche della Congr. dell'Oratorio, 2 voll. fol., 1693). Wegen sonstiger Litteratur vergl. man noch Giucci, Iconografia storica etc., IX, 64 sq.; A. Theiner, Art. „Neri" im Freiburger Kirchenlexikon, 1. Aufl.; Fr. Pösl, Leben des h. Ph. v. Neri, Regensburg 1847; Paul Guerin, Vie de St. Ph. Neri, Lyon, 1852; Jourdain de la Passardière, L'Oratoire de St. Ph. de Neri, 1880.

Einen etwas veränderten Charakter nahm das von Peter Berulle (geboren 1575 zu Serilly in der Champagne aus hochangesehener Familie, ordinirt 1599 und eine zeitlang als eifriger Protestantenbekehrer tätig) nach dem Muster von Neris römischer Stiftung im J. 1611 zu Paris eröffnete Oratorium an, welches sich über Frankreich verbreitete. Die gelehrten; nur zum teil theologischen Konversationen nach der gemeinsamen Malzeit erlangten in Paris besondere Bedeutung. Mit Genehmigung der Lokalgeistlichkeit widmete man sich auch dem Beichtehören und der Belehrung auf dem Lande. Von Anfang an hielt man mehr auf gemeinsamen Geist als auf Statuten. Berulle wollte, dass die Glieder ihrem jeweiligen Ordinarius, also Bischofe, denselben Gehorsam leisteten, den die Jesuiten dem Papste schwuren. Als der Klerus und das Parlament in Rouen sie als einen Orden beanstandeten, setzten sie ihre Grundsätze auf, wornach sie nur „durch, unter und für den Bischof" wirken sollten. Sollte je die Majorität irgend ein Gelübde verlangen, so sollte sie als ausgetreten anzusehen sein; die Güter sollten der Minorität bleiben.

Berulle, 1627 von Urban VIII. zum Kardinal erhoben, an Frömmigkeit mit Ph. Neri wetteifernd, glaubte im Interesse der Kirche auf Vereinigung der katholischen Großmächte Frankreich und Spanien hinarbeiten zu müssen. Deshalb geschah es nicht one Verdacht von Kardinal Richelieu ihm beigebrachten Giftes, als er im Okt. 1629 plötzlich starb. Tabaraud hat seiner Biographie auch eine etwas oberflächliche Geschichte der folgenden Generale des französischen Oratoriums angehängt. Dieses war in höherem Grade als das römische centralisirt und die Kongregation der Abgeordneten der Häuser, später auch die dem General gesetzten Koadjutoren, hatten oder sollten vielmehr nach den Statuten bedeutende Macht ausüben. Allein Richelieu und die, welche nach ihm am Hofe Macht hatten, übten Gewalt, namentlich auch die Jesuitenbeichtväter Ludwigs XIV. Diese waren eifersüchtig darüber, dass der Hof die zunächst dem Louvre gelegene Kirche der Oratorianer viel besuchte. Es zeigte sich jetzt auch, wie weislich es von Neri geschehen war, den Seinigen die Leitung von Seminaren und Kollegien für die Laienjugend nicht aufzutragen. Die Eifersucht darüber sowie zum teil über das seitens Bossuets (z. B. in seiner Leichenrede auf P. Bourgoing 1662) den Oratorianern gespendete glänzende Lob stiftete bitteren Groll zwischen ihnen und den Jesuiten. Dazu kam, dass schon Jansen die französischen Oratorianer veranlasst hatte, sich in den spanischen Niederlanden anzusiedeln, um durch sie die streng

augustinische Lehre von Sünde und Gnade zu fördern. So wurden sie in das Schicksal des Jansenismus und in den Vorwurf des Cartesianismus — Malebranche, Thomassin, Richard Simon, auch Mascaron und Massillon waren Oratorianer — tief verflochten. Der Widerstand der so gesinnten Majorität der Oratorianer war mehr ein advokatisch-intriganter als martyrmutiger. Übrigens zälte das französische Oratorium im Jare 1760 in Frankreich 58, in den Niederlanden 11, in der Grafschaft Venaissin (päpstliches Gebiet in der Provence) 2, in Savoyen 1, in Lüttich 1, im Ganzen 73 (resp. 75) Häuser mit Weltpriestern, teils Seminare, teils Kollegien.

Die Erbitterung und das Gefül der Unmacht, wider den Stachel der vereinten Papst- und absoluten Königsmacht zu löcken, ließ die „Philosophie" des vorigen Jarhunderts in die Kongregation sich tief einsenken. So schloss sie sich teilweise den besseren Anfängen der Revolution an; die der Civilordnung der Kirchensachen günstigen Geistlichen beschworen die Civilverfassung für Frankreich in der Kirche des Oratoriums (der jetzigen reformirten Kirche, in der Nähe des Louvre, bei deren Aufbau Berulle als Handlanger gearbeitet hatte). — Wärend der ersten Hälfte des 19. Jarhunderts verharrte die Kongregation im Zustande der Auflösung, hat sich jedoch seit dem Beginn der fünfziger Jare unter Fürung des frommen P. Pététot, Pfarrers zu St.-Roch, wider aufgetan, auch bereits Schritte in der Richtung auf Widerherstellung ihres alten Gelehrtenruhms getan; wie denn Gratry, H. de Valroger und einige andere auf apologetischem Gebiete verdiente Schriftsteller zu diesen Oratorianern der Gegenwart gehören. In England hat Newman seit 1847 das Oratorium anzupflanzen versucht; viele frühere Puseyiten traten in dasselbe ein. Schon 1850 befand sich je ein Bruderhaus in Liverpool, Birmingham, London. In England dürfte diese Kongregation wegen entsprechender Elemente in den nationalen Traditionen mehr Aussicht auf Verbreitung haben, als die meisten anderen römischen Körperschaften.

Vergl. die französ. Biographieen Berulle's von Abbé Cérisé (Paris 1646), Bischof d'Attichi von Autun (1649), Caraccioli (1746), sowie Adry's Geschichte der Oratorianer in Frankreich, herausgeg. von H. Reuchlin in der Zeitschr. für histor. Theol. 1859, Heft I; — Herbst, Die literar. Leistungen der französischen Oratorianer, Tübinger Theol. Quartalschr. 1835; — v. Stramberg, Art. „Oratorianer" in Ersch und Grubers Encykl.; Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne (Par. & Leipzig 1866), p. 55 sq.

Reuchlin † (Zöckler).

Nero, römischer Kaiser, reg. 54—68 n. Chr., an dessen Namen sich die erste große Christenverfolgung knüpft, welche die Geschichte kennt. Diese den weltbewegenden Kampf zwischen dem antiken Stat und dem neuen Glauben einleitende Verfolgung — zugleich die einzige Tatsache der Regierungsgeschichte Neros, welche für die Geschichte der christlichen Kirche unmittelbar in Betracht kommt, — fällt in die schlimmste Epoche des Lebens Neros und steht in unmittelbarem Zusammenhange mit der schrecklichen Katastrophe, welche den Christen der Zeit wie „eines der Gerichte Gottes über die große Babel" erschien (Apokalypse 18, 19 bis 20): mit dem Brande Roms, der in der Nacht vom 18. auf den 19. Juli 64 am Südabhang des Palatin entstand, 6 Tage und 6 Nächte hindurch wütete und — nachträglich auch in den nördlichen Stadtteilen unvermutet nochmals losbrechend — in drei weiteren Tagen zehn von den vierzehn Regionen Roms mehr oder minder vollständig einäscherte. Inwieweit es begründet war, wenn die Volksstimme den Kaiser selbst als Urheber des Brandes bezeichnete und die Schriftsteller der flavisch-trajanischen Zeit diese Anklage widerholten, lässt sich mit völliger Evidenz nicht mehr erkennen; wie denn selbst Tacitus — mit den Worten: „sequitur clades forte an dolo principis incertum" (Annal. 15, 38) — auf ein entscheidendes Votum in der Frage verzichtet hat. Doch sprechen gegenüber der apologetischen jede Schuld ableugnenden Darstellung des neuesten deutschen Biographen Neros [1]) die von Renan [2]), Nissen [3]), Holtzmann [4]) und anderen geltend gemachten Gründe entschieden dafür, dass die Bau- und Verschönerungspolitik des Kai-

sers in frevlerischem Leichtsinn die Katastrophe absichtlich herbeigefürt hat, wenn auch vielleicht der Brand größere Dimensionen annahm, als man ursprünglich beabsichtigt haben mochte. Tatsache ist nach dem Berichte des Tacitus 15, 44, dass die auf so drastische Weise erfolgte Erfüllung des Herzenswunsches Neros, der sich in seiner Äußerung über die Vollendung der domus aurea: „se quasi hominem tandem habitare coepisse" (Sueton Nero 31) kundgibt, mit dem Blute der Christen Roms bezalt ward, und dass die äußere Veranlassung dieses Martyriums der römischen Gemeinde keine andere war, als das Bestreben Neros, den Verdacht der Brandstiftung und die Volkswuth von sich auf Andere abzuleiten, nachdem sich alle sonstigen Beschwichtigungsmittel, wie Spenden, Prozessionen, Kultusakte und Anderes der Art unzureichend erwiesen, die Erbitterung der Menge zu besänftigen und das Gerücht zu ersticken.

Aus welchen Gründen nun aber gerade die Christen zum Opfer auserkoren wurden, darüber lassen sich nur mehr oder minder warscheinliche Vermutungen aussprechen. Abzulehnen als völlig unerwiesen sind jedenfalls die Motive, welche französische Schriftsteller, so besonders Aubé [5]), aus Neros Privatleben herangezogen haben, indem sie dem bekannten judenfreundlichen Einfluss der Kaiserin Poppäa und ihrer Eifersucht gegen Akte, Neros Freigelassene und Geliebte, für deren angebliches Christentum nur ein sehr ungenügendes Zeugnis vorliegt (Johann Chrysostomus Homil. 46 ad Act. Apost.) eine romanhafte Bedeutung für die Frage beilegen; eine Vermutung, der sich übrigens auch Hausrath [6]) nicht zu entziehen vermochte, indem er derselben wenigstens so viel einräumt, dass „es vielleicht jener judenfreundliche Hofstat gewesen, der auf die Christen deutete". — Nicht gerechtfertigt ist wol auch die Motivirung Renans, der in dem unten aufgefürten Werke ([2]) S. 153) von einer „infernalischen Idee" spricht, welche dem Kaiser gekommen, „die Verächter der Heiligtümer für den Untergang derselben verantwortlich zu machen". Darnach wäre der religiöse Gesichtspunkt das Ausschlaggebende gewesen. Die Christen seien als passendes Piaculum erschienen, ihre Hinrichtung sei zu einer öffentlichen Versönungsfeier geworden. Dem entspräche auch die Strafe, da nach dem Juristen Paullus: sent. V, 29. 1, wie auf dem Majestätsverbrechen, so auch gerade auf dem sacrilegium bei Leuten niederen Standes (humiliores) der Tod durch Feuer oder Bestien stand. Gegen diese Auffassung spricht aber schon das Verfaren gegen die Beklagten, welches nach Allem, was wir darüber wissen, ein rein polizeiliches war. Wenn auch zuzugeben ist, dass die Angaben, wonach der Präfekt der Prätorianer Tigellinus die Untersuchung fürte und das Urteil fällte (Schol. Juvenal I, 155), keine absolute Zuverlässigkeit besitzt, so ist doch andererseits Gewicht darauf zu legen, dass von einem besonderen Gerichtshof nirgends die Rede ist, wärend die Kompetenz des Senates für die auf religiösen Motiven beruhenden Anklagen außer Zweifel steht. Vgl. Schiller a. a. O. [1]) S. 433. Dass übrigens im ersten Jarhundert das Bekenntnis zu Christus an und für sich noch nicht unter den Begriff der religio illicita fiel, geht zur Genüge aus der bekannten Anfrage hervor, welche Plinius d. J. als Prokonsul von Bithynien nach Rom richtete: nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur (ep. X, 96). Fragen wir nun, welche Motive sonst es gewesen sein können, durch die gerade die Christen in die Untersuchung verwickelt wurden, so hat die kombinirende Kritik wol nicht mit Unrecht vor Allem auf den tiefgehenden Hass des Volkes zunächst gegen die Juden (Friedländer, Darstellungen a. d. Sittengeschichte Roms, III[5], 581), dann gegen die Orientalen überhaupt hingewiesen, eine Antipathie, bei der es sehr nahe lag, den verhängnisvollen Umstand, dass der Brand am Circus Maximus gerade bei den teilweise orientalischen Handelsleuten gehörigen Buden ausbrach, zu Ungunsten dieses Bevölkerungselementes auszubeuten. Dass dabei auch der christliche Bestandteil desselben in Mitleidenschaft gezogen werden musste, begreift sich leicht daraus, dass die römische Gemeinde allem Anscheine nach überwiegend eine judenchristliche war, jedenfalls aber die Trennung von dem Judentume äußerlich noch viel zu wenig hervortrat, als dass das Christentum für das heidnische Bewusstsein etwas anderes, denn eine bloße Sekte des letzteren gewesen wäre. Wie auf

der einen Seite der durch die Gärung in Judäa und durch falsche Propheten und trügerische messianische Erscheinungen lebhaft gesteigerte Fanatismus des Judentums sich in unvorsichtigen Äußerungen Luft machen mochte, die schwere Heimsuchungen des Heidentums durch Jahve verkündeten und in der Einäscherung der Welthauptstadt eine solche begrüssten, so mochte man sich dergleichen Wünsche und Erwartungen eines baldigen Gerichtes über die Heidenwelt im Kreise der des nahenden Weltendes gewärtigen Anhänger des kommenden Christus potenzirt denken; und dass dies geschah, liegt unzweideutig in dem Vorwurf eines „allgemeinen Hasses gegen das Menschengeschlecht" angedeutet, den nach Tacitus (a. a. O.) die öffentliche Meinung speziell den Christen machte. Minucius Felix (Oktav. 11, 1) erwänt ausdrücklich als ein Motiv der Abneigung gegen die Christen ihre Erwartung des baldigen Weltuntergangs durch Feuer; und in der Apokalypse (18, 9 ff.) wird der Brand Roms, „des Babylons aller Laster, dessen Sünden zum Himmel steigen", direkt als Vorbote und Sinnbild des göttlichen Strafgerichts über die Heidenwelt dargestellt. Bei dieser Stellung des Christentums lag für das Volksbewusstsein der Zeit der Gedanke gewiss außerordentlich nahe, dass die verhasste Sekte vielleicht selbst das ihrige dazu getan, die Vorhersagungen von hereinbrechenden Strafgerichten, insbesonder vom Feuer, das vom Himmel fallen und die Heiden vertilgen wird, in Wirklichkeit umzusetzen. Wurden doch später auch die Juden in Antiochia aus änlichen Motiven mordbrennerischer Absichten beschuldigt (Josephus Bell. Jud. VII, 3. 2—4). Dass die Anklage damals ausschließlich die Christen traf, lag wol nicht an einer Denunciation von Seiten der Juden, die das Verderben dadurch von sich auf jene abgewälzt hätten, wie Schiller, Renan, Hausrath, Langen [7]) anzunehmen geneigt sind, sondern daran, dass man bei der Größe der jüdischen Gemeinde Roms und der onehin aufs Höchste gesteigerten Erbitterung Judäas von einer allgemeinen Verfolgung der gesamten Judenschaft absah und sich an die Fraktion hielt, welche als die fanatischste erschien, der die Volksstimme onehin die schmählichsten Laster zutraute, und die selbst ein Tacitus als einen scheußlichen Auswurf orientalischer Versunkenheit ansah (Ann. 15, 44 — quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat). Wird doch schon bei den früheren Unruhen unter der Judenschaft Roms und der Ausweisung derselben unter Kaiser Claudius gerade dem christlichen Elemente eine gehässige Rolle zugeschrieben (Sueton, Claudius 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit). Den Verlauf der Untersuchung charakterisirt Tacitus mit den Worten: Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio generis humani convicti sunt. Ganz aufgeklärt ist das Dunkel, das auf dieser berühmten Stelle ruht, noch nicht. Dass fatebantur, auf dessen Deutung alles ankommt, nicht im Sinne der neueren Herausgeber Nipperdey und Dräger von dem öffentlichen Bekenntnis zum Christenglauben verstanden werden kann, sondern nur in der gewönlichen Bedeutung, „sich eines Verbrechens schuldig bekennen", hat Schiller (S. 435) aus dem Sprachgebrauch des Tacitus und aus inneren Gründen wol zu erweisen versucht, aber keineswegs zur Genüge festgestellt, wie denn auch seine weitere Erklärung die Schwierigkeit nicht völlig beseitigt. Warscheinlich will Tacitus sagen, dass zunächst einzelne als Christen sich bekennende Individuen verhaftet und dass auf deren Aussagen hin — inwieweit dieselben freiwillig oder durch Folter erzwungen waren, wird nicht gesagt — die Christen in Masse eingezogen und verurteilt wurden, wobei die Behörde nicht einmal die Beweiserbringung für die Brandstiftung überall für nötig hielt, sondern die Zugehörigkeit zu der Sekte, aus der man eine Anzal für schuldig befunden, und deren feindseliger Stimmung gegen die übrige Menschheit man das Schlimmste zutraute, für ausreichend erachtete, die Schuldfrage zu bejahen.

Die Hinrichtung gestaltete sich zu einem vom Kaiser dem römischen Pöbel gegebenen Feste. In den Gärten Neros auf dem heutigen St. Petersplatze starben die Unglücklichen den Tod am Kreuze oder in Thierfelle eingenäht und von Hunden zerfleischt, andere bei einbrechender Dunkelheit als Pechfackel brennend. So erzält Tacitus mit den Worten: et pereuntibus addita ludibria, ut

ferarum tergis contecti laniatu canum interirent aut crucibus affixi aut flammati atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. Es heißt daher zuviel in die Stelle hineinlesen, wenn Hausrath (S. 410) meint, daſs „auch andere Unbill den Verurteilten zugefügt worden" sei, von der Tacitus „epigrammatisch" berichte: „pereuntibus additit ludibria", und daſs diese ludibria mythologische Scenen im Stile der Pantomimen gewesen seien, wie sie nach Sueton (Nero c. 12) unter Nero aufgefürt wurden und unter welchen selbst Pasiphae mit dem Stier nicht ausgeschlossen war. Für diese Annahme, für die Tacitus mit Unrecht in Anspruch genommen wird, könnte höchstens die Notiz einer christlichen Quelle: Clem. ad Cor. I, 6 angefürt werden, welche das Martyrium christlicher Frauen feiert, die „als Dirken und Danaiden" eingefürt worden seien. Da sich diese Angabe unmittelbar an den Hinweis aufs Ende des Paulus (I, 5) anreiht, dessen letzte Lebensspuren unmittelbar auf den Schauplatz und in die Zeit der neronischen Katastrophe füren, und der allem Anscheine nach ebenfalls derselben zum Opfer fiel, so möchte es allerdings vielleicht einige Berechtigung haben, mit Holtzmann (a. a. O. S. 12) an die neronische Verfolgung und jene scheußliche Erfindsamkeit zu denken, welche die Tortur als Illustration zur Mythologie auf die Büne brachte und Hinrichtungen zu einem Gegenstand des Gelächters und Applaudirens machte. Gewagt bleibt aber bei diesem einzigen so unsicheren Anhaltspunkt die Annahme immerhin; jedenfalls genügt sie nicht entfernt zu Schilderungen, wie sie Renan im Geschmack moderner französischer Malerei von den Hinrichtungsscenen entworfen hat.

Nach Tacitus erschien Nero selbst zu dem bei genannter Gelegenheit gegebenen Circusspiele im Kostüme eines Wagenlenkers, wobei er sogar den Wagen verließ und sich unter das Volk mischte. Daſs übrigens die beabsichtigte Wirkung nicht vollständig erreicht wurde, gibt selbst Tacitus zu. Obwol er an der Schuld der Christen nicht zweifelt und sie der äußersten Strafen für würdig erklärt, unterläſst er es nicht hinzuzusetzen, daſs sich im Publikum das Mitleid regte „in dem Gedanken, daſs sie nicht dem gemeinen Besten, sondern der Grausamkeit eines Einzelnen geopfert wurden". Diese Bemerkung mit dem Biographen Neros (S. 437) einfach abzulehnen als Ausdruck der persönlichen Gehässigkeit des Historikers, „der nur den Zweck habe, Nero zu belasten", dürfte wol kaum gerechtfertigt erscheinen. Dagegen stimmen wir mit Schiller um so entschiedener in einem andern Punkte überein, daſs nämlich die Verfolgung der Christen nicht auf Italien und die Provinzen ausgedehnt wurde, sondern auf die Stadt beschränkt blieb, an der sie gefrevelt haben sollten. Gegen Tacitus und Sueton, aus denen dies klar hervorgeht, können die späteren gegenteiligen Angaben von Orosius 7, 7 und Sulpicius Severus 2, 28 nicht in Betracht kommen. Ihnen fließen die christenfeindlichen Aktionen Neros, Domitians und der späteren Kaiser durchaus in Eines zusammen; und daſs auch die Angabe der Apokalypse (12, 13) über die Hinrichtung des Antipas zu Pergamos nichts für eine allgemeine Verfolgung beweist, — ganz abgesehen von anderen teils völlig allgemein gehaltenen, teils direkt auf die römische Katastrophe zu beziehenden Stellen der Apokalypse, — das wird gegen Hausraths (S. 412) und Renans (S. 183) gegenteilige Ansicht auch von Holtzmann (a. a. O. S. 16) mit Recht im Sinne Schillers eingeräumt. — Vgl. über den Charakter der neronischen Verfolgung als einer lokal beschränkten Katastrophe: Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter, II, 14; Hilgenfeld, Apostolische Väter S. 160; Lipsius, Clementis epistola p. 141; Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens S. 18. — Eine Verallgemeinerung der Verfolgung hätte nur dann einen Sinn gehabt, wenn die Religion das Motiv derselben gewesen wäre, in welchem Falle Nero sicherlich wie seine Vorgänger in änlichen Fällen einen Senatsbeschluſs provocirt hätte.

Erscheint aber auch der Schauplatz der Verfolgung als ein lokaler, so war doch die Wirkung des Ereignisses eine um so gewaltigere und allgemeinere. In dem Brande der Welthauptstadt und der blutig inaugurirten Reaktion des heidnischen States gegen die Christengemeinde schien sich der aufs Höchste gespannten messianischen Erwartung das nahende Weltende unverkennbar anzukündigen, zumal die

nächsten Jare weitere bedeutungsvolle Ereignisse brachten: den jüdischen Krieg, in dem sich das Geschick des Volkes, das seinen Messias verworfen, zu erfüllen begann, Neros Sturz und Tod und den blutigen Bürgerzwist um den Thron der Cäsaren. Aus den Stimmungen und Erwartungen, die sich an diese Tatsache anknüpften und die sich am lebhaftesten in dem Klaggesang der Apokalypse (18) reflektiren, begreift es sich, dass Neros dämonische Gestalt, die im Mittelpunkt der Ereignisse steht, unmittelbar in den eschatologischen Vorstellungskreis der Zeit verflochten ward. Den Mördern entronnen oder nach anderer Version vom Tode erweckt, sollte er widerkommen als der Antichrist, der den letzten großen Vertilgungskampf gegen die Bekenner Christi füren, dann aber von dem zum Gericht erscheinenden Messias siegreich überwunden werden wird[8, 9]).

Litteratur: 1) Schiller, Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero, 1872. Vgl. Comment. philol. in honorem Th. Mommsenii 1877, p. 41 sqq. 2) Renan, L'Antéchrist 1873, 4. Band der mit der Vie de Jésus beginnenden Origines du Christianisme. 3) Nissen in Sybels historischer Zeitschrift 1874, S. 337 ff. 4) Holtzmann, Nero und die Christen; in der gen. Zeitschr. 1874, S. 1 ff. 5) Aubé, Comptes rend. de l'Academie des Inscriptions 1866, p. 194 sqq., und in der Histoire des persécutions de l'Église 1875, p. 421. 6) Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III², 1875. 7) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., 1881. 8) Hilgenfeld, Nero der Antichrist. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1869, S. 421 ff. 9) Hildebrand, Das römische Antichristenthum, ebenda 1874, S. 94 ff.

R. Pöhlmann.

Nerses. Drei hohe Würdenträger dieses Namens in der armenischen Kirche sind für die Geschichte derselben von großer Bedeutung. Der erste ist Nerses I. der Große, Katholikos vom Jare 364 bis 384 n. Chr., von welchem oben (s. den Art. Armenien Bd. I, S. 673) die Rede war. Der zweite ist

Nerses Clajensis, als Katholikos Nerses IV., welcher von beiden Konfessionen, Griechen wie Armeniern, gleich hoch verehrt, sowol wegen der Anmut und Lieblichkeit seines Wesens und Charakters, wie seiner ganzen Erscheinung, als auch und vorzüglich wegen der Anziehungskraft seiner mit göttlicher Begeisterung erfüllten Rede den Beinamen Schnorchali, d. i. der Gnadenreiche, Anmuthige, erhielt und von 1166—1173 n. Chr. die höchste Würde in der armenischen Kirche bekleidete. Er gehörte von Mutterseite zu dem Stamme der Pehlewier, also zu dem Nerses des Großen und Gregors des Erleuchters, und war ein Urenkel des durch seine Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Eifer für die orthodoxe Lehre des Christentums ausgezeichneten Grigor Magistros, welchen der Kaiser Konstantinus Monomachus zum Statthalter des oberen Teiles von Mesopotamien ernannte. Sein Vater Apirat beherrschte einen kleinen Distrikt in der Nähe von Charberd (jetzt Charput) in Armenia quarta, und wurde durch den Pfeilschuss eines Arabers im Jare 1111 n. Chr. getötet. Er hinterließ vier Söne, von denen der älteste, Wasil (Basilius) die Herrschaft ererbte, indem ihm sein Bruder Schahan als Feldherr zur Seite stand; die beiden jüngeren Söne, Grigor (Gregorius) und Nerses, übergab Apirat seinem Bruder, dem Katholikos Grigor Wkajasêr, d. i. μαρτυρόφιλος, zur Erziehung und bestimmte sie somit zum geistlichen Stande. Nerses ist um das Jar 1100 geboren, nach Tschamtscheans Geschichte der Armenier Bd. III, S. 87, dem andere beistimmen, zwischen 1098 und 1100. Grigor überwies seine beiden Neffen zu ihrer ferneren Ausbildung kurz vor seinem Tode im Jare 1105 n. Chr. seinem Schwestersone Barsegh (d. i. armen. Form für Basilius), den er selbst lange vorher zum Katholikos für die östlichen Armenier geweiht hatte. Dieser setzte die Erziehung mit größter Gewissenhaftigkeit fort und ernannte vor seinem Ableben der Weisung Grigors gemäß den älteren Grigor zu seinem Nachfolger. Dies geschah im Jare 1113 nach Christi Geburt, als Grigor, der Bruder des Nerses, 20 Jare alt war.

Der namentlich durch seine Schüler berühmt gewordene Stephanus, Abt des „rothen Klosters“ (Karmir Wankh) auf dem „schwarzen Gebirge“ (jetzt Kara

Tagh), dessen besonderer Obhut die Brüder anvertraut waren, sorgte für deren sittliche und geistige Ausbildung und verstand es in hohem Grade, die trefflichen Anlagen des Jüngeren, welcher nach der Erhebnng Grigors zur Würde des Katholikos noch einige Zeit bei ihm blieb, zu wecken. Grigor machte warscheinlich seinen Bruder, sobald es dessen Alter verstattete, zum Diakonus und kurz darauf zum Priester, bei welcher Gelegenheit er ihm erst den Namen „Nerses“ gegeben haben soll; wie er früher geheißen, wird nirgends erwänt. Von dieser Zeit an blieb Nerses stets in der Nähe seines Bruders, des Katholikos Grigor III., dem er durch seine umfassenden Kenntnisse und sein Talent, besonders in der Handhabung der Sprache, die wesentlichsten Dienste leistete. Nur mit großem Widerstreben, aber gedrängt von seinem Bruder und der ganzen hohen Geistlichkeit, ließ er sich bewegen, die Bischofsweihe anzunehmen; aber wann dies geschehen ist, wissen wir nicht, nach Tschamtschean Bd. III, S. 52 im Jare 1135, unwarscheinlich nach Aucher (Biographieen der Heiligen, Ven. 1810—15, Bd. V, S. 332) erst im Jare 1147 bei der Übersiedelung des Grigor nach Hromkla. Abermals gegen seinen Willen, dagegen durch einstimmiges Verlangen der versammelten Geistlichkeit gezwungen, musste später Nerses seine Erhebung zum Katholikos zugeben in der von Grigor beim Herrannahen seines Todes zu diesem Zwecke berufenen Synode zu Ende des Jares 1165 n. Chr., drei Monate vor seinem Hinscheiden. Grigor war 53 Jahre lang Katholikos gewesen, Nerses dagegen starb schon den 5. oder 13. August des Jares 1173 n. Chr., nachdem er, von Grigors Tode an gerechnet, dieses Amt nur 7 Jare 4 Monate verwaltet hatte. In einer anonymen Biographie des Nerses Clajensis jedoch, gedruckt im 14. Bde. der Sammlung armenischer Schriften (Venedig 1853 ff., 20. Bdch. 24°) S. 82 wird behauptet, Nerses sei 9 Jare lang Katholikos gewesen und (S. 80) im Jare 622 der armenischen Zeitrechnung, also 1173 n. Chr., gestorben; zum Katholikos soll er aber nach derselben Quelle (S. 82) im Jare 612 der armenischen Ära, d. i. 1163 n. Chr., erhoben sein, was zu der ersteren Angabe nicht ganz stimmt.

Nerses zeichnete sich in verschiedenen Fächern als Schriftsteller aus, namentlich als Dichter und als Theolog. Er besaß viel poetisches Talent und verfasste schon im Jare 1121 n. Chr. als ganz junger Priester eine Geschichte der Armenier vom Anfang bis auf seine Zeit in 1593 Versen. Auf den Wunsch seines jungen Neffen Apirat schrieb er drei größere Gedichte: 1) eine Elegie auf die Eroberung und Zerstörung von Edessa durch Emad-eddin Zenghi im J. 1144 n. Chr. in 1057 Versen; 2) im J. 1151 n. Chr. „das Wort des Glaubens“, ein Auszug aus den Evangelien, 1359 und 143 Verse; und in demselben und dem folgenden Jare sein größtes Gedicht, Hisus ordi, d. i. „Jesus der Son“, in drei Büchern, von denen das erste 1283, das zweite 1503, das dritte 1039 Verse enthält, das Ganze eine versificirte biblische Geschichte aus dem Alten und Neuen Testamente ausgezogen, mit einer Nachschrift von 159 Versen, zusammen nahe an 4000 Verse. Alle diese Gedichte bestehen aus achtsilbigen gereimten Versen, und Nerses soll den Reim zuerst unter den Armeniern eingefürt haben. In der genannten Elegie gehen sämtliche Verse auf die Partizipialform auf — eal aus, in den übrigen ist der Reim nicht so streng festgehalten. Außer diesen hinterließ Nerses noch eine bedeutende Anzal größerer und kleinerer Gedichte, Homilien, Briefe, alphabetische Gedichte, Rätsel für Kinder u. s. w. in Reimversen von verschiedener Länge, welche, mit Ausnahme der Elegie, Venedig 1830, 24°, gedruckt erschienen. Die Elegie wurde in Madras, in Paris (1826), in Tiflis (1829) publizirt. Seine geistlichen Gesänge finden sich in den Gesangbüchern der armenischen Kirche. Die Armenier sind von N.'s Poesieen entzückt, aber für den abendländischen Geschmack haben sie nichts Ansprechendes, was poetischen Schwung u. s. w. betrifft, so interessant sie in theologischer Hinsicht sein mögen. Die prosaischen Schriften des Nerses Claj. bestehen vornehmlich in Briefen und Gebeten. Seine allgemein bekannten Gebete auf die 24 Stunden des Tages sind zu Venedig in 24 Sprachen 1822 und 1837 gedruckt worden. Von besonderer Wichtigkeit für die Kirchen- und Dogmengeschichte sind seine Briefe, die er teils

als Bischof im Auftrage seines Bruders, teils als Katholikos geschrieben hat. Ausgaben derselben erschienen zu Konstantinopel 1825, Fol., und zu Venedig 1858, 24°; in lateinischer Übersetzung von dem venetianischen Geistlichen Cappelletti (Nersetis Claiensis Armeniorum Catholici opera . . . . studio D. Jos. Capp., Vol. I, Venet. 1833). Das erste dieser Schreiben (nach Tschamtschean III, S. 55 vom Jare 1136 n. Chr.) ist an die Armenier in einem Distrikte von Mesopotamien gerichtet, wo sie mit Syrern zusammenlebten und mit diesen und unter sich in mancherlei theologische Streitigkeiten geraten waren. Zu den häretischen Meinungen, welche da geäußert wurden, gehörten namentlich diese: dass die Gottheit Christi gelitten habe und gestorben sei; dass es unwürdig sei, dem Kreuze, als einer Materie, Verehrung zu erweisen; zu Ostern und an anderen Festtagen, wie auch bei Leichenbegängnissen, sollten junge Tiere unter Gebet und Segnungen dargebracht werden; daneben die Lehren der Thondracener, die mit puritanischem Rigorismus nicht das kirchliche Gebäude, sondern die Gemeinde als die Kirche ansahen und das Ritual und die in demselben enthaltenen Kanones sowie die Segnungen der Kirche nicht anerkennen wollten. Dem gegenüber formulirte Nerses in seinem Sendschreiben die richtige Lehre in 9 Punkten; was die Naturen in Christo anlangt, so bewies er aus der heil. Schrift und den allgemein anerkannten Kirchenvätern, dass Christus, welcher die göttliche und die menschliche Natur in sich vereinigte, seiner menschlichen Natur nach gestorben ist, nach der göttlichen aber unsterblich bleibt, sodass also wegen der Vereinigung beider Naturen in der einen Person des Logos der Tod wie die Unsterblichkeit ihm zukommt; zu behaupten, Christus habe vor seiner Menschwerdung einen Körper gehabt und habe nicht die ware menschliche Natur angenommen, ist ein grober Irrtum u. s. w. — In einem anderen Sendschreiben, auf die Frage eines syrischen Gelehrten, Jakob von Melitine, ob die Armenier gleich den Syrern glaubten, dass die Speisen und Getränke in dem Leibe des Herrn der Verwesung unterworfen gewesen, erwiderte Nerses (ebenfalls noch als Bischof), dass er nur ungern auf so indecente Fragen eingehe, ihm aber doch entgegnen wolle, dass die armenische Kirche seit ihrer Gründung stets bekannt habe, der Leib des Herrn sei von seiner Geburt an bis in Ewigkeit nicht von den freiwilligen Leiden und vom Tode, wol aber von allen unfreiwilligen und verächtlichen (niedrigen) Leiden und Gebrechen frei gewesen.

Am bekanntesten ist N. in der Kirchengeschichte durch die von ihm geförderten Bestrebungen einer Union der armenischen Kirche mit der griechischen. — Im J. 1165 traf Nerses, nachdem er zwei einander bekriegende armenische Fürsten im Auftrage seines Bruders versönt hatte, auf der Rückreise in Mopsueste mit dem dort stationirten griechischen Feldherrn Alexius, dem Schwiegerson des Kaisers Manuel Comnenus, zusammen. Sie unterhielten sich lange mit einander über die Gründe der Spannung zwischen der griechischen und der armenischen Kirche, und Alexius, der einsah, dass die Armenier nur in einzelnen Gebräuchen und im Verständnis einzelner Ausdrücke von den Griechen abwichen, forderte erfreut den N. auf, seine Auseinandersetzung schriftlich aufzuzeichnen, damit er das Schreiben dem Kaiser vorlegen und so eine Vereinigung beider Kirchen anbanen könne. Dem entsprechend verfasste N. ein Bekenntnis der armen. Kirche, von ihm als dem „Erzbischof“ an Alexius gerichtet. Er erklärt zu Eingang, die armen. Kirche nehme in Christo zwei Naturen an, und wenn sie von nur Einer Natur sprächen, so meinten sie dasselbe, fassen aber Natur in der Bedeutung von „Person“; alsdann werden im ganzen 8 streitige Punkte erörtert: Geburtsfest Christi bei den Armeniern mit der Taufe zusammen am 6. Januar gefeiert; Bilderverehrung bei ihnen geboten; der Zusatz zum Trishagion „der du für uns gekreuzigt bist“ an den Son allein, nicht an die Dreinigkeit gerichtet; der Kommunionwein nicht mit Wasser vermischt u. s. w. — Alexius übergab N.'s Traktat sogleich nach der Rückkehr in Konstantinopel dem Kaiser, und dieser, gleicherweise erfreut, teilte ihn dem Patriarchen mit und sandte einen seiner Hofbeamten, den Armenier Sembat, an den Katholikos Grigor mit einem Briefe, in welchem er ihn bat, zu weiterer Besprechung über diese Angelegenheit seinen Bruder Nerses nach

Konstantinopel zu schicken. Mittlerweile war aber Grigor III. gestorben und Nerses selbst an seine Stelle getreten. Er eröffnete seine Tätigkeit mit einem Hirtenbriefe, der nach Inhalt und Form musterhaft genannt werden darf. In der Erörterung des rechten Glaubens an Christum betont er, daſs der Glaube one Werke ein toter sei und wendet sich dann detaillirt an die einzelnen Stände des Volks, die geistlichen wie die weltlichen, wodurch man einen tiefen, interessanten Einblick in die inneren Zustände der damaligen Zeit bekommt. Ebenso klassisch ist seine Antrittsrede als Katholikos vor den versammelten Bischöfen und Wardapets, welche in den Ausgaben seiner Briefe mit abgedruckt ist. — Nerses antwortete nun auf das Schreiben des Kaisers, daſs es ihm nach der übernommenen Amtsverpflichtung jetzt trotz dem besten Willen unmöglich sei, sich von seiner Kirche zu trennen, daſs er aber den innigsten Wunsch hege, der Kaiser möge zu ihm kommen; er bat dann den Kaiser, durch seinen Einfluſs die Feindschaft der Griechen gegen die Armenier in Liebe und Zuneigung zu verwandeln und in den Kirchen Gebete für die Vereinigung beider Konfessionen anstellen zu lassen. Zugleich legte Nerses dem Verlangen Sembats gemäß eine ausfürliche Darstellung des armenischen Glaubens bei, worin er sich gegen arianische und sabellianische, wie gegen die vermeintlich doketischen Ansichten des Eutyches verwart und dann, nach Namhaftmachung der Abweichungen der Armenier, erklärt, daſs es nicht auf die Gebräuche, sondern auf die Gesinnung ankomme. — Der Kaiser, bedauernd, augenblicklich selbst verhindert zu sein, sandte den griechischen Philosophen Theorianus und den armenischen Abt eines Klosters in Philippopolis, Johannes Uthmann, nebst Briefen an Nerses. Nach einer lange dauernden Disputation über die verschiedenen Streitpunkte, namentlich über das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, erkannte man an, daſs beide Kirchen im Grunde mit einander übereinstimmen, die Armenier aber, durch falsche Nachrichten über das chalcedonische Konzil verleitet, die Griechen für Nestorianer, und die Griechen andererseits die Armenier, nicht wissend, daſs sie das Wort „Natur“ teils in seiner eigentlichen Bedeutung, teils im Sinne von „Person“ nehmen, diese irrtümlich für Monophysiten gehalten haben. In einem Schreiben vom Oktober 1170 n. Chr., welches N. durch Theorianus dem Kaiser übersandte, erklärt er, daſs er in Betreff einer vollständigen Einigung nicht eigenmächtig verfaren dürfe, sondern erst seine sämtlichen Bischöfe und Doktoren zu einer Synode einberufen müsse. Das Protokoll der Disputation wurde zuerst von Joh. Leunclavius, Basel 1575, griechisch und lateinisch edirt, dann in der Bibl. Vet. Patr. t. IV; lateinisch und armenisch von Clemens Galanus in seiner Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana t. I, p. 212—222. Die in diesen Ausgaben enthaltenen Lücken hat Angelo Mai aus vatikanischen Codices glücklich ergänzen können und unter Hinzufügung einer von ihm in Handschriften neu aufgefundenen zweiten Disputation, herausgegeben in seiner Scriptorum Veterum Nova Collectio t. VI, Rom. 1822. Daſs diese Disputation wirklich gehalten worden ist, unterliegt keinem Zweifel; Nerses spricht ja selbst in den Briefen an den Kaiser davon. In der Vorrede zu seiner lateinischen Übersetzung der Briefe des N. erklärt freilich Cappelletti beide von A. Mai edirte Disputationen für erdichtet, weil in ihnen Nerses über manches erst belehrt wird, was er schon früher in seinen Briefen richtig erkannt und dargethan habe. Jedenfalls wird der griechische Philosoph vieles in ruhmredigem Tone dargestellt haben, um dem Kaiser seine Überlegenheit zu zeigen, aber gegen die Echtheit und Authentie der erst nach der Disputation gemachten Aufzeichnung an sich beweist dies nichts. Es liegt eben hier eine griechisch gefärbte Darstellung der Disputation vor, wie in der Geschichte der armenischen Synoden eine armenische Färbung vorliegt, wo Nerses stets als Sieger aus dem Kampfe hervorgeht; endlich existirt auch (s. Assemani B. Orient. II, 364) eine syrische Färbung der Verhandlungen, welcher zufolge der Mönch Theodorus, vom syrischen Patriarchen Michael nach Hromkla gesandt, den griechischen Philosophen vollständig zum Schweigen bewegt, s. Tschamtsch. III, S. 400. — Abermals sandte der Kaiser dieselben zwei Personen mit Briefen von sich und dem griechischen Patriarchen Michael (dat. Dezember 1172) an Nerses

und legte ihm die Sorge für die Vereinigung dringend ans Herz, damit das Werk nicht durch den Tod des Einen von ihnen vereitelt werde. Er bittet den Katholikos, der zu berufenden Synode folgende 9 Punkte zur Annahme vorzulegen: 1) sie sollten alle verdammen, welche nur Eine Natur in Christo annehmen, also Eutyches, Dioskur, Severus, Timotheus den Buckligen und alle Gleichgesinnten; 2) sollen sie zwei Naturen in Christo bekennen, zwei Willen und zwei Willensäußerungen (ἐνέργειαι), aber Eine Person; 3) die Formel „qui crucifixus es“ im Trisagion weglassen; 4) die Feste zu denselben Zeiten wie die Griechen feiern, nämlich Mariä Verkündigung den 25. März, die Geburt Jesu den 25. Dezember, die Beschneidung den 1. und die Taufe den 6. Januar u. s. w.; 5) das Myron (hl. Salböl) aus Olivenöl bereiten; 6) bei der Kommunion gesäuertes Brot und mit Wasser vermischten Wein geben; 7) die Laien gleich den Priestern, nur mit Ausnahme der Büßenden, wärend des Gottesdienstes und der Kommunion innerhalb der Kirche lassen; 8) das vierte bis siebente ökumenische Konzil anerkennen und 9) die Ernennung des Katholikos nur von dem griechischen Kaiser annehmen. Nerses versammelte sogleich die Bischöfe und Wardapets der benachbarten Provinzen, welche bald mit den Hauptpunkten sich einverstanden erklärten, jedoch betonten, dass auch die Zustimmung der anderen mehr als 300 Bischöfe und vielen Wardapets und demnach eine allgemeine Synode notwendig sei. Dies schrieb Nerses dem Kaiser, zugleich die vorläufige Annahme der Punkte für seine Person notifizirend, und die kaiserlichen Gesandten kehrten, da sie das Endresultat nicht abwarten konnten, zurück. Im Begriff, die entfernteren hohen Kirchenbeamten nach Erlass eines Circularschreibens zur allgemeinen Synode zu berufen, wurde N. von einer tötlichen Krankheit erfasst, welcher er erlag.

Nerses verfasste außer den erwänten Schriften noch eine Homilie über die himmlische Hierarchie nach dem Muster einer dasselbe Thema behandelnden Schrift des Dionysius Areopagita, eine Erklärung der Homilie des Gregor von Nyssa „omne malum etc.“ und, nach dem Vorbilde des Johannes Chrysostomus, einen Kommentar zum Evangelium des Matthäus, den er aber erst bis zum vierten Kapitel gebracht hatte, als ihn der Tod ereilte; Johannes von Erzingh beendete ihn; gedruckt Konstantinopel 1825. — Unter den Briefen des N. ist einer von besonderem religionsgeschichtlichen Interesse, der an die Samosatener gerichtete, weil er die noch jetzt in der Nähe von Mardin bestehende Sekte der „Sonnensöne“, arab. Schemsijeh, betrifft.

Mit der römischen Kirche, besonders mit dem Papste Innocenz II., stand Nerses fast unausgesetzt in freundschaftlichen Beziehungen.

Zu vergl. außer Tschamtschean und den genannten Schriften: Windischmann in der Tüb. Kathol.-Theol. Qartalschrift 1835, S. 62—72; Monike im 1. Bde. der Zeitschr. für die historische Theologie S. 87 ff.; Neumann in den Jahrbb. der Literatur, Bd. 67, S. 165; Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia (Ven. 1829), p. 82—88.

Gleichfalls hochberühmt ist ein etwas jüngerer, mit dem vorigen gleichnamiger Theolog der armenischen Kirche,

Nerses Lambronensis, ursprünglich Sembat genannt, Son des Fürsten Oschin von Lambron in Cilicien und der Schahanducht, Tochter des Fürsten Schahan und Nichte der Nerses Clajensis, wurde im Jare 1153 n. Chr. geboren und von seinen Eltern dem geistlichen Stande geweiht. Schon als Kind kam er mit seinem Vater nach Konstantinopel. Unter der trefflichen Leitung des Wardapets Johannes im Kloster Skyrra entwickelten sich seine großen geistigen Fähigkeiten sehr frühe; er lernte auch außer der griechischen die lateinische und die koptische Sprache. In seinem 16. Jare starb sein Vater, hatte aber nach dem Rate der Mönche von Skyrra noch zuvor bestimmt, dass sein Son Abt des Klosters werden sollte. Dieser, der gar keine geistliche Würde übernehmen wollte, beschloss, als er die getroffene Bestimmung erfur, in die Einöde zu fliehen. Seine Mutter verhinderte dies aber und brachte ihn nach Hromkla, um ihm von ihrem Oheim

Nerses von Claj die Weihe erteilen zu lassen. Dieser weihte ihn zum Priester und gab ihm dabei seinen eigenen Namen Nerses. Er blieb nur einige Zeit dort und ging dann in ein Kloster auf dem „schwarzen Gebirge“, wo er sich unter der Leitung des kenntnisreichen Wardapets Stephanos weiter ausbildete. Von den Mönchen veranlasst, in der Kirche zu Lambron zu predigen, tat er dies mit so ungemeinem Erfolge, dass man von allen Seiten in ihn drang, als Abt des Klosters von Skyrra zugleich die Würde eines Bischofs von Lambron anzunehmen. Um sich diesem Andrängen zu entziehen, floh Nerses mit seinem Lehrer Johannes in die Wüste, um sich ganz dem Studium und dem beschaulichen Leben zu widmen. Nur von Zeit zu Zeit besuchte er von da aus den Katholikos, bei dessen Tode er auch zugegen war. Der neue Katholikos Grigor Tgha ernannte ihn im Jare 1176 zum Erzbischof von Tarsus, Lambron und Umgegend, womit er auf allgemeinen Wunsch der Mönche die Abtei von Skyrra verband. Da er jedoch bei den amtlichen Geschäften keine Zeit zum Studium fand, so entfernte er sich schon nach einem Jare heimlich und ging wider zu seinem alten Lehrer Johannes in die Wüste, wo er, 24 Jare alt, seine „Erklärung der kirchlichen Einrichtungen und der Liturgie der Messe“ (gedruckt Venedig 1847, 8°) und „Reden über die Geistlichen“ schrieb, auch einen Kommentar zu den Psalmen auszuarbeiten begann. Widerholt von da zurückgerufen, sah er sich endlich genötigt, seine amtliche Wirksamkeit wider anzutreten, doch blieb er auch da nicht lange, weil der Katholikos ihn wegen der wider beginnenden Unionsverhandlungen dringend aufforderte, nach Hromkla zu kommen. — Der griechische Kaiser hatte nämlich inzwischen an den neuen Katholikos geschrieben und ihn eingeladen, zur Vollendung des von seinem Vorgänger angefangenen Werkes der Vereinigung beider Kirchen nach Konstantinopel zu kommen. Grigor war selbst damit einverstanden, aber der Legat des Nerses Clajensis, der dessen Circularschreiben an die orientalische Geistlichkeit überbracht hatte, Stephanos, kam mit der Antwort zurück, dass diese ihre Zustimmung nur geben wolle, sofern nichts von den Traditionen der Väter verändert würde. Grigor antwortete nun nach Beratung mit seinen Wardapets, dass er sehr bedauere, der Einladung des Kaisers nicht Folge leisten zu können; in Anbetracht des Dogmas halte er sich der Einwilligung seiner Geistlichkeit für versichert, bitte aber den Kaiser, von dem Verlangen einer Änderung in ihren Gebräuchen, die sie gleichsam mit der Muttermilch eingesogen hätten, vorläufig wenigstens abzustehen, er hoffe jedoch, dass auch dies mit der Zeit sich werde durchfüren lassen. Dieses Schreiben übersandte er dem Kaiser durch einen ihm befreundeten griechischen Geistlichen, Konstantin, welchen er zugleich dem Kaiser zu der Würde eines Erzbischofs von Hierapolis empfahl. Es gelang letzterem, den Kaiser wie den griechischen Patriarchen zum Nachgeben zu bewegen. Grigor, der dies nicht erwartete, hatte inzwischen bereits durch Nerses Lambronensis und andere Bischöfe eine in 9 Artikeln gehaltene Erwiderung auf die von den Griechen vorgelegten 9 Fragen aufsetzen lassen. Auf 5) (s. oben) erwiderten die Armenier, wenn sie Olivenbäume fänden, wollten sie auch das heilige Myron von Oliven bereiten; auf 6), im Gebrauche von ungesäuertem Brote beim Abendmale stimmten sie mit dem großen apostolischen Stule von Rom überein; auf 9), eine Besetzung der Würde des Katholikos allein durch den Kaiser würde ihnen unangenehme Folgen bringen, da sie mehreren Nationen unterworfen seien u. s. w. Dagegen stellten sie nun ihrerseits folgende Forderungen an die Griechen, aus denen hervorgeht, wie lax schon damals das Regiment der griechischen Kirche in Betreff der Geistlichkeit war: 1) Übertreter der kirchlichen Satzungen sollten nicht one vorhergegangene richterliche Untersuchung einen geistlichen Grad erhalten; 2) Geistliche, die sich Vergehen zu Schulden kommen lassen, sollen es nicht wagen, one Buße an der Kommunion teilzunehmen; 3) Eunuchen sollen nicht zu einer geistlichen Würde gelangen; 4) das Abendmalsbrod soll ungesäuert sein; 5) warmes Wasser soll nicht nach der Einsegnung in den Abendmalskelch gemischt werden; 6) die kanonischen Fasten sollen nicht von den Mönchen und Priestern mit Fischen und Wein gehoben werden; 7) den Stul von Antiochien soll, wenn es möglich ist, der armenische Katholikos als seinen Sprengel

erhalten und, wenn dies geschieht, soll seine Wal von der Zustimmung des Kaisers abhängen. — Diese Resolution bewarten sie bis zum Eintreffen der Antwort von Seite des Kaisers, und Grigor beauftragte nun den Erzbischof Nerses Lambronensis mit der Abfassung der Eröffnungsrede zur bevorstehenden Synode. Diese berühmte Rede, mehrfach gedruckt, mit italienischer Übersetzung und erklärenden Noten Venedig 1812, auch deutsch übersetzt von Neumann, Leipzig 1834, gilt bei den Armeniern als das Meisterstück von Nerses wunderbarer Beredsamkeit; s. Somal, l. c. S. 97. Sie ist in echt irenischem, evangelischem Sinn geschrieben und verbreitet ein helles Licht über die kirchlichen Verhältnisse der damaligen Zeit. Im Januar 1177 schrieben der Kaiser und der Patriarch, welche über die Vereinigung eine Synode in Konstantinopel gehalten hatten, dass sie nur auf dem Bekenntnisse der zwei Naturen in Christo, sowie der zwei Willen und Willensäußerungen bestehen wollten. Über diese unerwartete Nachgiebigkeit erfreut sandte Grigor sogleich ein Cirkularschreiben an die hohe Geistlichkeit aller Orte mit der Aufforderung, sich schleunigst zu einer Synode in Hromkla zu versammeln oder wenigstens ihre Meinung abzugeben. Die meisten kamen oder erklärten sich im Voraus einverstanden; nur wenige verweigerten hartnäckig, troß widerholter Aufforderung von Seiten Grigors, ihre Teilnahme und Zustimmung; dagegen kamen auch mehrere armenische Fürsten, der Katholikos der Albanier und einige von dem syrischen Patriarchen gesendete Wardapets. Die Eröffnung fand nach Ostern im April 1179 statt. Nach gründlicher Beratung erklärten sich sämmliche Anwesende einverstanden mit den Ansichten und Vorlagen des Kaisers und des Patriarchen und man fasste zwei Antwortschreiben an beide ab, in denen die Armenier ihr der griechischen Kirche ganz analoges Glaubensbekenntnis darlegten. Der Katholikos schickte beide Schreiben, nachdem sie von Allen unterschrieben waren, sofort nach Konstantinopel. Unglücklicherweise wurden die Boten durch Unruhen, die in Kleinasien ausbrachen, zur Rückkehr genötigt; und wärend Grigor sich vergebens bemühte, auf anderem Wege die Briefe nach Konstantinopel zu befördern, kam die traurige Kunde von dem am 27. Sept. 1180 erfolgten Tode des Kaisers. Dadurch wurde plötzlich die ganze 15järige Mühe, eine Einigung der armenischen und der griechischen Kirche zu Stande zu bringen, vereitelt; denn des Kaisers Son war noch ein Kind, und über Unruhen, Empörungen und Kriegen geriet die ganze so wichtige Angelegenheit in Vergessenheit. Der Hass der Griechen gegen die Armenier brach von Neuem aus, und da sie sahen, dass diese mit den lateinischen Kreuzfarern in näheren Verkehr traten, suchten sie durch allerhand Verleumdungen die Lateiner gegen sie aufzuhetzen, namentlich dadurch, dass sie die Armenier als ketzerische Eutychianer darstellten. Grigor schickte deshalb, um seine Kirche zu rechtfertigen, den des Lateinischen kundigen armenischen Bischof von Philippopolis an den Papst Lucius III. und bat ihn zugleich um ein Exemplar der römischen Liturgie. Der Papst übersandte ihm nebst den Insignien der höchsten geistlichen Würde die Liturgie und ein Schreiben, welches Nerses Lambronensis übersetzte. In diesem Schreiben (datirt vom 3. Dezember 1184) verlangte der Papst, dass die Armenier etwas Wasser zum Weine in den Abendmalskelch mischen und die Geburt des Heilandes den 25. Dezember feiern sollten; auch äußerte er Wünsche das heil. Salböl und die Ordination der Geistlichen betreffend. Auch der Papst Clemens III. schrieb zweimal an den Katholikos; im ersten Schreiben (datirt Ende Mai 1189) bittet er ihn, sich der durch Saladins Eroberungen verwaisten Christen anzunehmen und die Armenier mit Gut und Blut zur Widergewinnung der heil. Orte mitwirken zu heißen. Beide Briefe übersetzte Nerses Lambronensis. Auf seinem Kreuzzuge sandte Kaiser Friedrich I. dreimal Gesandte an den armenischen Fürsten Leon und an den Katholikos und forderte den ersteren auf, ihm zu Hilfe zu ziehen. Leon sandte sogleich nach Beratung mit seinen Großen den Nerses Lambronensis mit 20 Begleitern nach Hromkla, um den Katholikos zu holen, sie wurden aber unterwegs von Räubern überfallen und zum Teil ermordet. Nerses entkam glücklich, verlor aber dabei seine Erklärung der Messe und seine Reden über die Geistlichen, die er erst später, da der Räuber sie verkauft hatte, wider

kaufte. Darauf ließ Leon den Katholikos durch eine militärische Eskorte nach Tarsus geleiten und zog mit ihnen dem Kaiser bis nach Mopsueste entgegen. Von da schrieben sie dem Kaiser, und Leon sandte dabei eine große Masse Lebensmittel für das ausgehungerte Heer. Der Kaiser antwortete, dass er längere Zeit in Cilicien ausruhen und Leon zum Könige krönen wolle. Er starb aber plötzlich im Flusse Salef, und Konrad konnte der Trauer wegen die Krönung nicht ausfüren, blieb einige Monate dort und zog dann mit seinem Heere in Eilmärschen nach Jerusalem. Ein Ritual über die Kaiserkrönung, dessen Handschrift Nerses bei einem lateinischen Bischofe, der bei ihm abgestiegen war, vorfand, übersetzte er, um es bei der dereinstigen Krönung Leos in Bereitschaft zu haben. — Als der Katholikos Grigor Tgha im J. 1193 starb, wurde gegen den Willen des Nerses Lambronensis auf Verlangen Leons dessen Neffe, der noch ein Kind war, als Grigor V. zum Nachfolger erwält. Doch schon nach einem Jare zeigte sich dessen Unwürdigkeit, Leon setzte ihn ab und gefangen, und man wälte einstimmig den Neffen des Nerses Clajensis, Apirat, als Grigor VI. zum Katholikos. Dieser sandte im Jare 1197 den Nerses Lambronensis an den byzantinischen Kaiser, um ihn zu bitten, dass er den Feindseligkeiten und Bedrückungen der Griechen gegen die Armenier in seinem Reiche Einhalt tue. Nerses fand eine ehrenvolle Aufnahme, erlangte aber sonst nichts als leere Versprechungen. In dieselbe Zeit fällt auch der Brief des Nerses an den angesehenen griechischen Eremiten Oskan in Antiochien, in welchem er mehrere von Oskan gegen die Rechtgläubigkeit der Armenier erhobene Beschuldigungen zurückweist. Im J. 1192 wurde Leon am 6. Januar gekrönt und Nerses hielt dabei eine treffliche Rede. Leon hatte, um dies zu erreichen, dem päpstlichen Legaten, Erzbischof Konrad von Mainz, mehrere Zugeständnisse in Betreff der Feste (s. d. Art. „Armenien“ Bd. I, S. 679) machen müssen und vom Katholikos und den Bischöfen Zustimmung erbeten und erlangt. Unter den Bischöfen stimmte auch Nerses Lambronensis zu, auf den deshalb besonders der Hass der dissentirenden armenischen Geistlichkeit fiel. Nerses rechtfertigte sich aber bei Leon auf die gegen ihn erhobenen Verleumdungen mit glänzendem Erfolge. Kurz darauf, vielleicht infolge dieser Angriffe, wurde er plötzlich wärend des Gottesdienstes von einer heftigen Krankheit ergriffen und starb, erst 45 oder 46 Jare alt, den 14. Juli desselben Jares. Er wurde im Kloster Skyrra, dessen Abt er war, begraben und auf Befehl des Katholikos alljärlich sein Gedächtnistag gefeiert, welcher später auf den 17. Juli festgesetzt wurde.

Außer den erwänten Schriften hinterließ Nerses einen Kommentar zu den vier salomonischen Büchern und zu den 12 kleinen Propheten, Konstantinopel 1826, Fol.; Erklärung des nicäuischen Symbols; Erklärung des Testamentes Johannes, des Evangelisten, Konst. 1736; Biographieen der Väter, besonders Anachoreten, aus mehreren Sprachen übersetzt; Homilien zu verschiedenen kirchlichen Festen, Venedig 1789, 1838, und ein Lobgedicht auf Nerses Clajensis, Petersb. 1782, Madras 1810, Konstant. 1826.

Seine Biographie steht in den Biographieen der Heiligen, Venedig Bd. V; eine Lobrede auf ihn im 15. Bändchen der armenischen Schriften, Venedig 1854. S. auch Neumann, Gesch. der armen. Literatur; Tschamtschan III, 88 ff.

Petermann † (K. Keßler).

Nerva (M. Coccejus) wurde sofort nach der Ermordung Domitians (am 18. Sept. 96) zum Kaiser ausgerufen und als solcher allseitig anerkannt. One Zweifel hatte die Verschwörung, der Domitian zum Opfer fiel, Mitwisser und Leiter in den höheren Ständen, und diese hatten sich mit Nerva, der sich selbst durch Domitian bedroht glaubte, über die Annahme des Thrones verständigt. Keim („Rom und das Christenthum“, herausgeg. von Ziegler, Berlin 1881, S. 215 ff.) läßt das Christentum bei dem Sturze des Domitian stark beteiligt sein, ja nimmt an, dass die Verschwörung eigentlich von Christen ausgegangen sei. Anlass soll die Christenverfolgung dieses Kaisers, namentlich die Hinrichtung des Clemens und die Verbannung der Domitilla geboten haben. Keim hält es

nicht für unwarscheinlich, dass Stephanus, der Mörder des Domitian, Christ war, für sicher, dass Stephanus, der bei Domitilla das Amt eines Verwalters bekleidet hatte, aus Anhänglichkeit an diese und den Clemens den Plan der Ermordung fasste. Selbst wenn man Keim alle Prämissen zugibt, also annimmt, dass Clemens und Domitilla Christen gewesen sind und als Christen gelitten haben, und dass die Erzälung des Philostrat, wonach Stephanus seinen Plan aus Liebe und Achtung vor Clemens gefasst haben soll, warscheinlicher ist, als die sonst vorkommende, wonach Stephanus der Unterschlagung beschuldigt war: selbst dann reicht doch das alles nicht aus, eine so weitgehende Hypothese zu stützen. Dass das Christentum, wie Keim annimmt, unter Domitian bereits als „Rival des Kaisertums" gelitten habe, stimmt ebensowenig zu dem Charakter der domitianischen Verfolgung, selbst wenn man diese so weit ausdehnt, wie Keim tut, als eine solche Beteiligung des Christentums an dem Sturze des Kaisers und seiner Ermordung zu der damaligen Stellung und Lage der Christen. Die Hypothese hat denn auch keinen Anklang gefunden.

Nervas kurze Regierung (er starb am 27. Jan. 98) besteht fast ausschließlich in einer Reihe von Handlungen der Versönung und Milde. Nach Hegesipps Angabe (Euseb. H. E. III, 19. 20) sowie nach Tertullian (Apolog. 5) hatte Domitian selbst bereits die Verfolgung aufgegeben und die Verbannten zurückgerufen, nach Dio Cass. (68, 1) that dieses erst Nerva. Beide Nachrichten sind wol vereinbar, denn jedenfalls erfolgte die Zurückberufung erst ganz gegen Ende der Regierung Domitians und die Verbannten kehrten tatsächlich erst unter Nerva zurück; dieser ersetzte auch die Vermögensverluste und suchte das Unrecht seines Vorgängers wider gut zu machen. Er steuerte dem Unfug der Delatoren, ließ keine Anklagen wegen ἀϑεότης und ἰουδαϊκὰ ἤϑη mehr zu und machte auch den fiskalischen Bedrückungen der Juden, unter denen auch die Christen gelitten hatten, one übrigens den jüdischen Leibzoll abzuschaffen, ein Ende (Dio Cass. 68, 1 — Eus. H. E. III, 20 — vgl. die Münze vom J. 96 „Imp. Nerva Caesar Augustus P. M. Tr. P. Cos. II Fisci Judaici calumnia sublata" und dazu Eckhel Doctr. Numm. VI, 404). Die Humanität des Kaisers zeigt sich auch darin, dass er den Grund legte zu der Anstalt für die Versorgung armer Kinder, die, von Trajan fortgebildet, von großer Bedeutung wurde.

Zu weit würde man übrigens gehen, wenn man die Lage der Christen unter Nerva als Zustand völligen Friedens oder gar der Anerkennung seitens des römischen States betrachten wollte. Die dahin gehende Angabe des Lactanz (de mort. pers. 3, 4: „Rescissis igitur actis tyranni, non modo in statum pristinum ecclesia restituta est, sed etiam multo clarius et floridius nituit) beruht auf einer falschen Beurteilung der damaligen Zeit. Im Gegenteil, die rechtliche Stellung der Christen blieb dieselbe. Wie Nervas Regierung den Übergang bildet zu einer neuen Periode der römischen Geschichte, die mit dem von ihm adoptirten Trajan beginnt, so bezeichnet sie auch einen Wendepunkt in der Geschichte der Verfolgungen. Die aus bloßer tyrannischer Laune unternommenen mehr zufälligen Verfolgungen, wie die Neros und Domitians, sind zu Ende, und es beginnt mit Trajan die Verfolgung auf Grund und zunächst auch in den Schranken der bestehenden Gesetze.

Vgl. C. Peter, Geschichte Roms unter den Kaisern, Halle 1871, III, 507 ff.; Overbeck, Studien S. 100 ff.; Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Paris 1875, I, 195 sqq.; Görres Christenverfolgungen in Kraus Realencyclopädie der christlichen Altertümer S. 225; K. Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren, Gütersloh 1878, S. 12 ff. **G. Uhlhorn.**

Nestor, der älteste russische Annalist und Vater der russischen Geschichtschreibung, verdient in kirchlicher und kirchenhistorischer Beziehung hier erwänt zu werden. Rußland ist reich an Denkmälern der älteren vaterländischen Geschichte, und unter diesen sind die Chroniken zu einem ununterbrochenen Gesamtwerk angewachsen. Nestor steht an der Spitze einer fortlaufenden Erzälungsreihe, welche, von jedem Nachfolger aufgenommen, den Zeitraum von 500 Jaren umfasst; nicht

einmal der Zeitraum, wo er selber endigt, kann mit Genauigkeit ermittelt werden. Aber gerade diese so ehrwürdigen Chroniken, welche die Kenntnis der nordischen Länder und Stämme erschlossen haben, sind erst sehr spät Gemeingut der Wissenschaft geworden. In der Mitte des 17. Jarhunderts beginnen die Studien über Nestor und seine Annalen, man fing an, die große Zal der Handschriften zu sammeln und fand sie im hohen Grade abweichend, durch Zutaten entstellt und verwirrt. Inländer und Ausländer bemühten sich um die Herausgabe, die zu Petersburg von der archäologischen Gesellschaft 1767 vollständig in fünf Bänden bewerkstelligt wurde; 53 Abschriften liegen ihr zugrunde; mehrere andere russische Ausgaben von 1781, 1784, 1786, 1796 schlossen sich an. Für Deutschland ist jedoch Kenntnis und Kritik des alten Textes erst durch Schlözer 1802, und zwar mit musterhafter Gründlichkeit und Gelehrsamkeit eröffnet, von keinem Späteren mit gleichem Erfolge gefördert worden. Schlözer durfte ausrufen, dass Nestor zwar dem Leibe nach noch existire, da seine Gebeine unverweset in der alten Höhle von Kiew ruhen, der Originaltext seines Werkes aber sei verloren. Eine neue Ausgabe hat Miklosich 1860 unternommen.

Das wenige über Nestors Person Bekannte erfaren wir von ihm selbst. Er kam 1073 als Jüngling von 17 Jaren zu Theodosius, dem dritten Abt des petscherischen Klosters bei Kiew, muss folglich 1056 geboren sein. Hier in dem Stammsitz der russischen Kirche lebte er fortan als Mönch, hier begann er seine Arbeiten und entdigte sie erst im folgenden Jarhundert. Er mag um 1120 gestorben sein, da seine Geschichtserzälung nach verschiedenen Bestimmungen bis 1110 oder 1116 reichte. Andere Berechnungen lassen ihn jedoch erst 1066 geboren sein und seinen Tod ins J. 1146 fallen. Sein Hauptwerk ist die Chronik; ein zweites, Patericum Peczericum, enthält Lebensbeschreibungen einiger Äbte und Heiligen des Kiewschen Höhlenklosters, es ist seit 1661 vielfach in späterer Gestalt herausgegeben worden, da die Urschrift nachweislich früh abhanden gekommen ist. Die Russen besaßen in jener Zeit noch keine einheimische Bildung, sondern nur eine von den Griechen und von Konstantinopel aus empfangene. Kirchentum und gelehrte Kultur gingen von den Griechen auf die Slaven über. Auch Nestor war von denselben abhängig; er schöpfte vieles aus gleichzeitigen Byzantinern wie Zonaras, Cedrenus, Xiphilin, wärend er anderes als Zeitgenosse berichtete oder aus Erkundigung, Tradition und Sage aufnahm. Zum Nationalschriftsteller wurde er aber dadurch, dass er seine Sammlungen in der slavonischen und schon ins Altrussische übergehenden Landessprache niederlegte, also seinem Volke in die Hand gab. Den Mönchscharakter finden wir in den Annalen in ehrwürdiger Gestalt ausgeprägt. Nestor erzält einfach, andächtig, und wo ihn der Wunderglaube nicht ins Fabelhafte treibt, auch zuverlässig, zuweilen bei Einfürung redender Personen mit biblischer Lebendigkeit. Es liegt in der Sache, wenn die ganze russische Vorgeschichte bis ins 9. Jarhundert auch nach seinen Nachrichten völlig im Dunkeln bleibt. Doch ist nach Schlözers Nachweisungen vieles Irrige und Verkehrte nicht ihm, sondern der Willkür seiner Abschreiber zur Last zu legen. Schon der Anfang verrät den kirchlich-mönchischen Standpunkt. Zuerst wird der Ursprung der Slaven nach der biblischen Völkertafel von Japhet hergeleitet und dann erzält, dass der Apostel Andreas von Sinope am schwarzen Meere aus den Dnieper hinaufgefaren und die Höhen um Kiew, also gleichsam die Wiege der russischen Kirche gesegnet habe. Eine spätere Bemerkung sucht gar die Reisen des Paulus, als dieser Illyrien berürte, mit der Verbreitung des Christentums unter den Russen in Verbindung zu bringen. Mit 850 beginnt nach Nestor der russische Name, und von nun an wird ihm die Jahresrechnung möglich. Etwas später unter Großfürst Rurik fällt der Zug der Russen nach Konstantinopel zum Kaiser Basilius, welcher einen Vertrag mit ihnen schloss, und bei dieser ersten vermeintlichen Bekehrung (866) soll das Wunder mitgewirkt haben, dass ein ins Feuer geworfenes Bibelwerk nicht verbrannte. In Warheit hat die Einfürung des Christentums bekanntlich erst unter Wladimir um 988 stattgefunden. Wir dürfen jedoch diese Notizen nicht fortsetzen, sondern bemerken nur noch, dass in den folgenden Abschnitten des Nestor die Großtaten des Cy-

rillus und Methodius und deren Sendung zu den Mären — abermals ein Punkt, wo die griechischen Quellen mit den russischen Annalisten zusammentreffen — und das Zeitalter des Wladimir besondere Auszeichnung verdienen.

Siehe Russische Annalen in ihrer slavonischen Grundsprache von A. L. Schlözer, Göttingen 1802—1809, 5 Bände; Göttinger gelehrte Anzeigen, 1807; Müller, Altrussische Geschichte nach Nestor, Berlin 1812; Ph. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte, Halle 1827, I, S. 80. 90; Monumenta Poloniae historica, herausgegeben von Bielowski, Lemberg 1864. **Saß.**

Nestorianer, die, als Kirchenpartei. In den christologischen Streitigkeiten des 5. Jarhunderts hatte sich die ostsyrische Kirche für die Lehre des Nestorius entschieden. Von da an bildete sich der Nestorianismus zu einer mächtigen Kirchenpartei aus, die infolge des gänzlichen Abbruchs des Verkehrs mit der monophysitischen und der katholischen Kirche Westsyriens für sich abgeschlossen, in Lehre und Praxis selbständig sich weiter entwickelte und in großartiger Entfaltung der Missionstätigkeit über Persien und Indien bis weit nach China hinein Verbreitung gewann. Verdrängt aus dem Occidente haben die Nestorianer im Oriente bis an die Grenzen der damals bekannten alten Welt ihren Einfluss geltend gemacht und sich noch lange auch unter den Stürmen der verschiedenen islamitischen Eroberungen behauptet. Reste bestehen noch heute. — Zunächst hat sich der Nestorianismus aus den östlichen Grenzmarken des römischen Reiches über Persien verbreitet. Den ersten Impuls dazu gab der berühmte Brief des gelehrten Presbyters Ibas von Edessa (s. d. Art. Bd. VI, S. 500) an den Bischof Mares von Hardaschir in Persien; s. die Analyse der vier Artikel dieses Sendschreibens bei Assemani, Bibliotheca orientalis, tom. III, p. II (de Syris Nestorianis), p. LXX sqq. Ibas, später für seine Person gleich dem Theodoret auf dem Konzil von Chalcedon freigesprochen und seit 435 n. Chr. Nachfolger des Rabulas auf dem edessenischen Bischofssitze, schrieb diesen Brief kurz nach der Vereinigung des Patriarchen Johannes von Antiochien mit Cyrill von Alexandrien und setzte darin den Streit auseinander mit sichtbarer Abneigung gegen Cyrill und Vorliebe für Nestorius, doch one diesen zu schonen; zum Schlusse drückt er seine Freude darüber aus, dass der Friede zwischen Cyrill und den Orientalen widerhergestellt sei. Dieser Brief sowie die Übersetzungen der Schriften des Diodorus von Tarsus nud Theodorus von Mopsueste in die persische Kirchensprache, das Syrische, verbreiteten die Lehre des Nestorius im ganzen persischen Reiche. Dazu kamen noch die von dem (anfangs nestorianisch gesinnten) Rabulas von Edessa vertriebenen Lehrer der edessenischen hohen Schule, die sich in Nisibis niederließen; der hervorragendste war Barsumas, welcher als Bischof oder Metropolit von Nisibis (435—489) einen warscheinlich von den Gegnern, den Katholiken und den Monophysiten, übertriebenen Eifer in der Ausrottung der cyrillischen Partei entfaltete, wobei er die politische Abneigung des persischen Hofes (des Königs Perozes oder Fîrûz) gegen die Römer für seine Zwecke geschickt zu benutzen verstand. Ihm schloss sich Nerses der Aussätzige an, ebenfalls aus Edessa vertrieben, welcher die aufgelöste Schule in Nisibis auf persischem Gebiete neu gründete und mehrere andere, welche in Persien Bistümer erhielten.

Nach Persien war das Christentum schon sehr frühe, vielleicht schon in der apostolischen Zeit, gedrungen, aber die Nachrichten über diese ersten Zeiten sind, wie die gleichzeitige Geschichte des parthischen Reiches überhaupt, in tiefes Dunkel gehüllt. Wärend der Herrschaft der parthischen Arsaciden, welche in Religionssachen ganz indifferent gewesen zu sein scheinen, hatten sich die Christen warscheinlich ungestört ausbreiten können, und nur eine kurze Verfolgung derselben wird von Barhebräus und anderen (s. Assem. B. Or. III, II, p. XXXIX) erwänt, aber Trajan verfolgte die Christen, soweit er auf seinem Zuge in das parthische Reich eindrang, von Edessa anhebend. Der Bischof der Haupt- und Residenzstadt, der Doppelstadt Seleucia-Ktesiphon, erhob sich allmählich zum Oberhaupte der Christen dieses Reiches und des christlichen Orientes weithin, obwol ihm dies

lange Zeit von dem Bischofe von Persien streitig gemacht wurde. Als Papa, der Bischof von Seleucia, den Simeon und den Schahdust als seine Vertreter zum nicänischen Konzil sandte, war auch unabhängig von ihm Johannes, Bischof von Persien, der als der Repräsentant der Kirchen von ganz Persien und Großindien angesehen wurde, zugegen; und obgleich auch Jahballaha, Erzbischof von Seleucia, auf der Synode 420 n. Chr. diesen Bischöfen von Persien die Würde von Metropoliten verlieh, so brachte sie doch erst Jeschujahb von Adiabene (654—660) oder sein Schüler und Nachfolger Georgius (660—680) und dauernd endlich Timotheus (778—820) zur Unterwürfigkeit unter den Stul von Seleucia. Beide Bistümer standen erst faktisch, dann nur nominell unter den Patriarchen von Antiochien, von denen sie die Weihe erhielten, wenigstens von dem Bischofe von Seleucia wird dies ausdrücklich bezeugt. Da aber die öfteren Kriege der Römer mit den Persern die Reise nach Antiochien erschwerten oder ganz unmöglich machten, so unterblieb sie zuletzt und Schachlûfâ, welcher 182 n. Chr. (nach den Historikern Amrus und Mares erst 244, B. O. III, II, p. XLVI, doch ist dies eine Verwechslung mit einem Nachfolger) starb, war nach Barhebräus der erste, welcher in Seleucia selbst von den orientalischen Bischöfen geweiht wurde. Dadurch gelangten die Bischöfe von Seleucia frühe zu einer gewissen Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Schon Papa, der Nachfolger des Schachlufa, wird Erzbischof genannt, die Späteren nahmen den Titel eines Patriarchen oder Katholikos an und stellten sich dem Range nach den Patriarchen des Occidents gleich. Dies geschah nach Assemani (B. O. III, I, p. 427; III, II, p. LXXX) zuerst von Babäus, welcher 498—503 den Stul von Seleucia inne hatte, auf einer von ihm im Jare 499 gehaltenen endemischen Synode. Ihn nennt Ass. als den ersten schismatischen nestorianischen Bischof von Seleucia, wärend seine drei ersten Vorgänger, Dadjesu, Babuäus und Acacius der katholischen Lehre treu und dem Patriarchate von Antiochien gehorsam gewesen seien. Allein schon Dadjesu (430 bis 465) hielt eine Synode, auf welcher festgesetzt wurde, dass man den Erzbischof oder Katholikos von Seleucia weder verklagen noch richten dürfe, sondern ihm unbedingten Gehorsam zu leisten habe. In dem arabischen Synodikon und dem Nomokanon ist noch hinzugefügt, dass es nicht verstattet sei, ihn bei den Patriarchen des Occidents zu verklagen oder von ihm an diese zu appelliren, — was Assemani freilich für eine spätere nestorianische Interpolation hält. Die beiden anderen Bischöfe Babuäus und Acacius waren gewiss sehr schwache Kirchenfürsten, die z. B. eine große Sittenverderbnis unter der Geistlichkeit duldeten (s. den zweiten Kanon der Synode des Babäus, Ass. B. O. III, I, p. 436), und Acacius bleibt dauernd in dem Verdacht, ein Anhänger der nestor. Lehre, was er anfangs one Zweifel war, bis an sein Ende gewesen zu sein, er, ein Zögling der Schule von Edessa — obwol er als persischer Gesandter in Konstantinopel das Anathema gegen Nestorius aussprach. Jedenfalls hat er nach seiner Rückkehr gegen die Anhänger des Nestorianismus nicht das Geringste getan und seine Klage (bei Barhebräus, s. Assem. B. O. III, I, p. 383 not.), dass Xenajas von Mabbug — d. i. Philoxenus, der syr. Übersetzer des Neuen Testaments — ihm und den Seinigen den Namen „Nestorianer" gegeben habe, da er doch von Nestorius gar nichts wisse (!), zeigt gerade das richtige Verhältnis. Der Name „Nestorianer" kommt hier zum ersten Male vor, scheint also von besagtem Xenajas herzurüren. Sie selbst nennen sich immer „Chaldäer", chaldäische Christen, ein Name, welchen man in der neueren Zeit nur für die mit der römischen Kirche unirten Nestorianer gebraucht. Bei den älteren Syrern heißen sie auch „Orientalen", madenḥâjê, bei den heutigen Türken Naṣârah, d. i. Christen. Gegen den Namen Nestorianer legen die Angehörigen dieser Kirchenpartei Verwarung ein, sie sagen (nach Ebedjeschû bei Assem. l. c. III, I, p. 354 sqq.), Nestorius sei gar nicht ihr Patriarch gewesen, ja sie verständen seine Sprache gar nicht, er sei vielmehr ihnen gefolgt, nicht sie ihm, nur da sie gehört, dass er dieselbe Lehre wie sie vorgetragen, hätten sie die seinige durch ihr Zeugnis bestätigt. Nestorius kommt jedenfalls in den heiligen Büchern der N. häufig vor.

Jedenfalls war der Patriarch Babäus im Unterschiede von seinen noch

schwankenden Vorgängern der erste, welcher one Scheu den offenen Bruch mit den Occidentalen vollzog. Babäus war ursprünglich Laie und als solcher verheiratet. Nach einer zweijärigen Vakanz auf den Sitz von Seleucia gelangt, hielt er eine Synode, auf welcher festgesetzt wurde: 1) dass alles, was zwischen Barsumas und Acacius (die sich gegenseitig anathematisirt hatten) vorgefallen sei, vergessen, und deren Briefwechsel vernichtet werden solle; 2) dass es dem Patriarchen wie den Bischöfen, Priestern und Mönchen verstattet sei, sich mit einer Frau zu verheiraten; 3) dass man dem Patriarchen von Seleucia unbedingten Gehorsam zu leisten habe, und 4) dass die Bischöfe bei ihren Metropoliten nicht zwei-, sondern nur einmal järlich, bei den Patriarchen aber nicht, wie bisher alle zwei, sondern fortan alle vier Jare einmal, und zwar im Monate Oktober, zusammenkommen sollten, um sich über kirchliche Angelegenheiten zu beraten, wenn der Patriarch nicht besondere Gründe hat, sie früher zu berufen. Was den zweiten Kanon betrifft, so sollte dessen Festsetzung einem weit eingerissenen Übel im Klerus steuern, nämlich der unsittlichen Verbindung von Klerikern mit mehreren Frauen zugleich; s. J. A. Assemani, De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius, Rom. 1775, 4°, p. 18. Zugleich aber erfolgte diese, übrigens schon von Barsumas mit Rücksicht auf 1 Kor. 7, 9 postulirte Freigebung der Ehe von Geistlichen nicht one Rücksicht auf die gleichzeitige Verordnung des Perserkönigs Kobad (Cavades), die Gemeinschaft der Frauen betreffend — ein Erlass, welcher one Zweifel auch unter den Christen, ja selbst den Geistlichen des persischen Reiches die Sittenverderbnis sehr vermehrt hatte*). Die Behauptung des monophysitischen Mafrian Barhebräus bei Ass. B. O. III, I, 429, Babäus habe in seinem zweiten Kanon seinen Nachfolgern im Patriarchate bei Strafe des Interdikts geradezu befohlen, Frauen zu nehmen und den Bischöfen und Presbytern geradezu geboten, sich nach dem Tode ihrer Frauen wider zu verheiraten, ist also offenbar nur eine gehässige Verdrehung.

Babäus' Nachfolger waren ihm gleichgesinnt, alle Bistümer wurden mit Nestorianern besetzt, und sie waren eifrig darauf bedacht, ihr Gebiet nach allen Richtungen hin zu erweitern. Außer ihnen verbreiteten aber auch das Christentum und die nestorianische Lehre zalreiche Schriftsteller und namentlich die Mönche mehrerer Klöster in Assyrien, sowie die Zöglinge verschiedener Schulen, die an vielen Orten gegründet wurden, die älteste, die von Nisibis, überstralte bald alle anderen an Berühmtheit. Es gingen aus derselben aber nicht nur gelehrte Theologen und tüchtige Geistliche hervor, sondern auch bedeutende Ärzte und Philosophen; sie übersetzten die griechischen Klassiker, namentlich Aristoteles, Hippokrates und Galenus, und waren überhaupt in jenen Zeiten der Finsternis auf geistigem Gebiete fast die einzigen Bewarer der Wissenschaften im Oriente und die Lehrer der Barbaren. —

Nach Arabien war das Christentum schon in der Anfangszeit gekommen. Nestorianer und Jakobiten suchten später ihren Dogmen dort Eingang zu verschaffen. Die meiste Verbreitung erlangten aber die Ersteren; unter den Khalifen dehnten sie sich auch über Syrien und Palästina aus, und unter dem Patriarchen Mar Aba II. (742—52) wird selbst ein Bischof für die in Ägypten zerstreut lebenden Nestorianer erwänt, welcher unter dem Metropoliten von Damaskus stand; später werden auch Metropoliten von Ägypten angefürt, weil dieses mit Damaskus vereinigt war. Die Bischöfe in den verschiedenen Teilen Arabiens standen anfangs unter dem Metropoliten von Persien. Zu seinem Sprengel gehörte auch Ostindien, dessen ganze Westküste zu Anfang des 7. Jarhunderts noch christlich gewesen sein muss. Der Apostel Thomas ist in einer sehr alten Tradition der Evangelist der Inder und Begründer ihrer Kirchen, daher man die Christen In-

*) Noch heute dürfen bei den Nestorianern Armeniens Mönche, welche sich verheiraten wollen, aus dem Monachate wider austreten (Smith and Dwight, Researches in Armenia, Boston 1833, 8°, Th. 2, p. 223). So ist auch der zweite Kanon des B. in Bezug auf die Mönche zu verstehen.

diens gewönlich „Thomaschristen“ nennt. Warscheinlich wanderten auch viele Christen zur Zeit der persischen Verfolgungen nach Indien, auch soll 345 ein Bischof mit Priestern aus Jerusalem nach Malabar gekommen sein. Kosmas Indikopleustes (im 6. Jarh. um 530) spricht von einer Kirche in Male (Malabar). In Calliana war ein Bischof, der in Persien ordinirt war, auf der Insel Taprobane (Ceylon) war eine Kirche mit einem in Persien ordinirten Presbyter, einem Diakonus u. s. w., aber nur für die dort stationirten persischen Kaufleute, da, wie Kosmas hinzusetzt, die Eingebornen mit ihrem Fürsten eine andere Religion hatten. Kurz nach Kosmas, um das Jar 570, hatte der Presbyter Bud als Periodeutes die Kirchen Indiens zu inspiziren; aber Jesujahb von Adiabene (Patr. 650—60) klagt in seinem Schreiben an Simeon, den Metropoliten von Persien, dass durch seine und seines Vorgängers Schuld die Kirchen von Indien ganz verwaist seien — erst der Patr. Timotheus gab ihnen einen Metropoliten — und das Christentum zu Merv in Chorasan fast ganz ausgerottet sei; den Lektoren aber befiehlt er, ihren auf einer Synode zu Seleucia abgesetzten Bischöfen nicht mehr zu gehorchen, neue zu erwälen und diese zu ihrer Ordination zu ihm zu senden. Von Chorasan aus, vielleicht aber auch über Indien, gelangte das Christentum auch nach China. Hier hat sich aus altnestorianischer Zeit, aus dem Jare 781 v. Chr., zu Si-gan-fu ein unbestreitbar echtes Denkmal, nämlich eine sehr ausfürliche Inschrift in syrischer und chinesischer Sprache gefunden, welche eine lange Liste von Namen von nestor. Geistlichen enthält und von der großen Verbreitung und Blüte der nestor. Kirche in China zur damaligen Zeit Zeugnis ablegt. Die Inschrift wurde im Jare 1625 von den Jesuiten wider entdeckt und ist die Bestreitung ihrer Echtheit mehrfach erfolgt, aber jetzt wol aufgegeben. Der syrische Teil der Inschrift ist ausfürlich behandelt von Ass. B. O. III, II, p. 539 sqq. — Salibazacha (Patr. 714—26) ernannte zuerst einen Metropoliten für China. Um dieselbe Zeit erhielten auch Herat und Samarkand Metropoliten; in Balkh, von wo aus mehrere Bischöfe nach China gesandt wurden, war schon frühzeitig ein Bistum errichtet. In der Folgezeit verbreiteten sie sich auch durch die Tartarei.

Der Zustand der Nestorianer war in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Regenten und Dynastieen, welche nach und nach den Orient beherrschten, ein sehr verschiedener. Vertrieben aus dem oströmischen Reiche, fanden sie anfangs eine willkommene Aufnahme bei den Persern, welche fast in fortwärender Fehde mit den römischen Kaisern lebten. Allein diese Ruhe konnte nicht von langer Dauer sein, da die Sasaniden, welche unter Widerbelebung des zoroastrischen Kultus das parthische Reich gestürzt hatten, diesen Kultus auch nicht allein zum herrschenden, sondern zum alleinigen in ihren Staten zu machen strebten. Jedoch scheinen die späteren Regenten dieser Dynastie mehr die Politik als die Religion im Auge gehabt zu haben, und es wurden daher die Christen, d. i. die Nestorianer, fast nur bedrückt, wenn Kriege mit den griechischen Kaisern ausgebrochen waren. Firuz (Perozes) war vielleicht durch Barsumas günstig für die Nestorianer gestimmt worden, wärend er die Katholiken ausrotten ließ. Kavades fing erst nach seiner Rückkehr von den Hunnen, zu denen er aus dem Gefängnisse geflohen war, Krieg mit dem griechischen Kaiser an, welcher vier Jare dauerte und die Veranlassung zu einer Christenverfolgung gab. Er hatte die Gemeinschaft der Frauen geboten. Deshalb hatten sich die Großen des Reichs gegen ihn empört und ihn in das Gefängnis geworfen, aus dem er durch die List seiner Schwester entkam. Sein Bruder Dschamasp, welcher an seiner Stelle regierte, hob sogleich dieses Gebot wider auf, und da dasselbe auch auf die Christen einen entsittlichenden Einfluss ausgeübt hatte, so hielt Babäus im Einverständnis mit Dschamasp jene Synode, durch deren Beschlüsse er dem Unwesen zu steuern suchte. Nach Barhebräus (B. O. II, p. 409) soll Kobad mit Hilfe der Griechen wider zum Throne gelangt sein und infolge dessen die Nestorianer mit Gewalt zum katholischen Glauben zurückgefürt haben; doch berichten die ältesten Autoren nichts davon. Gegen Ende der Regierung des Kobad trat ein Schisma bei den Nestorianern ein, welches 12 Jare gedauert haben soll, indem zwei Patriarchen,

Nerses und Elisäus, von verschiedenen Parteien zugleich gewält wurden und jeder von beiden wider Bischöfe seiner Partei ernannte. Nachdem Nerses im Gefängnis gestorben und Elisäus in einer Synode von den Bischöfen abgesetzt worden war, erwälten diese den Paulus, welcher aber nur wenige Monate regierte und Mar Aba I. oder „den Großen", einen zum Christentum bekehrten Magier, zum Nachfolger hatte 536—62. Dieser übersetzte die Liturgie der Nest. aus dem Griechischen ins Syrische, eine Lit., welche noch heute in den nestorianischen Kirchen gebraucht wird, und entwickelte, abgesehen von vielen anderen litterarischen Arbeiten, eine außerordentliche Tätigkeit, um die Kirchenzucht zu heben und Friede und Ordnung aller Orten widerherzustellen. Er machte zu diesem Zwecke Rundreisen in verschiedene Provinzen des Reiches, sandte Hirtenbriefe an die entfernteren Gemeinden und hielt 544 eine Synode, auf welcher, was bis auf den heutigen Tag in dieser Kirche Gültigkeit hat, bestimmt wurde, dass weder der Patriarch noch die Bischöfe verheiratet sein dürfen; zugleich bestätigte er die früheren canones und verordnete, dass man sich streng an das nicänische Glaubensbekenntnis, in der Erklärung der heil. Schrift aber an die Worte des Theodorus von Mopsueste zu halten habe. Da aber infolge des vorhergehenden Schismas an vielen Orten zwei Metropoliten oder zwei Bischöfe eingesetzt waren, so setzte er die Unruhe stiftenden und unwürdigen Beamten ab, und von zwei gleich würdigen ließ er den Älteren im Amte, der andere aber musste bis zu dessen Erledigung in seine frühere Stellung zurückkehren. Der Patriarch Ezechiel (577—80) hielt gleich im ersten Jare, Februar 577, eine Synode, deren Hauptgegenstand ein Edikt gegen die Messalianer war. Da unter Kobad und mehr noch unter Chusrav I. Nuschirvan die Monophysiten sich in dem persischen Reiche weit verbreitet hatten, so ernannte damals Jacob Baradäus als ökumenischer Metropolit in Stellvertretung der eingekerkerten Patriarchen einen Metropoliten des Orients Achudemes, den Barhebräus als den ersten Mafrian des Orients anfürt. Alles dies geschah unter der Regierung von Chusrav I., welcher nach einer Volkssage am Ende seines Lebens Christ geworden sein und seinen Nachfolgern alle ferneren Kriege mit den Griechen untersagt haben soll. Er selbst fürte viele Kriege mit jenen und scheint dann jedesmal die Christen verfolgt zu haben. Hormizd IV., sein Son, und Chusrav II. begünstigten die Nestorianer sehr, namentlich der Letztere, welcher alle übrigen Christen seines Reiches zwang, zu ihnen überzutreten; zuletzt jedoch verfolgte und bedrückte er sie, da sie gegen seinen Willen den Gregorius zum Patriarchen erwält hatten, nach dessen 608 erfolgtem Tode er ihnen verbot, einen anderen zu wälen. So blieb der Stul des Patriarchen 20 Jare erledigt, bis Siroës an des ermordeten Vaters Stelle trat, welcher gegen alle Christen gleich günstig gestimmt war. Seine Nachfolger unternahmen ebenfalls nichts gegen die Christen, da sie mit der Sicherung ihres Thrones und Lebens vollauf zu tun hatten und auch zu kurze Zeit regierten.

Unter den Muhammedanern fanden nur selten Bedrückungen der Nestorianer statt; im Gegenteil rühmen sie sich mehrerer Freiheitsbriefe, deren Echtheit zum teil wenigstens mit Recht bezweifelt wird. Den ersten erlangte nach ihrer Angabe der Patr. Jesujahb von Gadala, welcher von 628—47 regierte und die letzten persischen Kriege sah. Von Muhammed wird erzält, er habe mit einem nestorianischen Mönche, Namens Sergius, in Verbindung gestanden und verdanke diesem sein traditionelles Wissen von den christlichen Lehren. So soll denn auch der gleichzeitige nest. Patriarch Jesujahb selbst zu Muhammed gegangen und von ihm einen Freibrief erlangt haben, welcher noch vorhanden und von Gabriel Sionita (Paris 1630) edirt worden ist. Einen zweiten erhielt derselbe von Omar mit der Zusicherung der völligen Freiheit von Abgaben für sich, seine Brüder, Diener und Nachfolger (s. Ass. B. O. III, II, p. 59, das sog. testamentum Mahomedis), welcher bis zum Anfang des 14. Jarhunderts noch als vorhanden erwänt wird; und Ali gab dem Maremes, Nachfolger des Jesujahb, damaligem Bischofe von Nisibis, weil er sein Heer bei der Eroberung von Mosul mit Proviant versehen hatte, ein Schreiben, worin er ihn und alle christlichen Untertanen den Seinigen dringend empfahl. Änliche schriftliche Zusicherungen wurden ver-

schiedenen ihrer Patriarchen von Muktadir billah, Kadir billah und dessen Nachfolgern erteilt, und schon Jesujahb von Adiabene (650—60) schreibt (B. O. III, I, p. 131) an Simeon, den Metropoliten von Rewardschir, daſs die Araber dem Christentum nicht nur nicht entgegen seien, sondern vielmehr diese Religion rühmen, ihre Priester und Gläubigen ehren und selbst die Kirchen und Klöster unterstützen. Da sich die Nestorianer durch praktische Tüchtigkeit und wissenschaftliche Bildung auszeichneten, so bekleideten viele von ihnen Stellen als Gouverneure von Städten und Distrikten, sowie andere hohe Ämter, z. B. als Sekretäre bei Chalifen und Emiren, und besonders als Leibärzte, unter denen die Familien Bochtjesu und Hunain in mehreren Generationen besonders berühmt sind. Als Übersetzer von Werken anderer Sprachen und Litteraturen in das Syrische und Arabische waren gelehrte Nestorianer besonders von dem Chalifen al-Ma'mun begünstigt und gefördert. Das Ansehen der nestorianischen Ärzte und Sekretäre war so groß, daſs keine Patriarchenwal oder sonst wichtige Beratung in kirchlichen Angelegenheiten one ihr Wissen und ihre Zustimmung vorgenommen wurde. Auf diese Weise erlangten die Nestorianer ein bedeutendes Übergewicht über die anderen christlichen Sekten, und die Chalifen Kâ'im bi'amr allah und Muktadir billah gaben den Patriarchen Sabarjesu (mit dem Beinamen Zanbur) und Ebedjesu in ihren Diplomen die schriftliche Zusicherung, daſs nicht bloß die Nestorianer, sondern auch die römischen (d. i. die katholischen) Christen, die Melchiten, sowie die Jakobiten ihnen untergeben und gehorsam sein sollten. Mit Ausnahme einer wegen Verleumdung der Christen unter Harun ar-Raschid stattgefundenen kurzen Verfolgung finden wir wärend dieser ganzen Zeit nur noch zwei erwänt, deren erstere von Mutawakkil besonders gegen die Nestorianer gerichtet wurde, als sein Leibarzt Bochtjesu ihn erzürnt hatte, die zweite aber von dem fatimidischen Chalifen, dem Wütherich Hakim bi'amr allah, über die Christen aller Konfessionen und zugleich auch über die Juden verhängt wurde, aber sich nur auf Syrien, Palästina und Ägypten erstrecken konnte, übrigens sehr grausam war. Die Macht der Leibärzte und Sekretäre übte zuweilen auch einen nachteiligen Einfluſs, indem sie nach eigener Wüllkür Patriarchen ein- und absetzten und ihren Willen bei den Chalifen durchzubringen wuſsten. — Seit der Erbauung der Residenz Bagdad residirten dort auch die Patriarchen. Hier wurden sie gewält, aber in Seleucia ordinirt. Ananjesu II. war der erste, der in Bagdad erwält wurde. Mar Aba II. residirte in Wasit.

Änlich blieben unter den Mongolenherrschern die Verhältnisse der Nestorianer im ganzen günstig. Als Hulagu Chan 1268 Bagdad eroberte, ließ der Patriarch Machicha sämtliche Christen aller Konfessionen in einer Kirche versammeln und rettete sie auf solche Weise vor dem Blutbade, das die Mongolen dort anrichteten. Hulagu und die meisten seiner Nachfolger waren günstig gegen die Christen, und insbesondere gegen die Nestorianer gestimmt, teils weil diese gleich ihnen Gegner der Muhammedaner, ihrer politischen Feinde, waren, teils weil der Budhismus, dem sie ergeben waren, soviel in seinem Kultus aus dem nestorianischen entlehnt hatte, daſs die ersten christlichen Beobachter in demselben eine Nachäffung des Christentums durch den Teufel warzunehmen glaubten, teils endlich, weil ihre Gemalinnen zum Teil wenigstens Christinnen waren und einige Fürsten selbst sich zum Christentum bekehrt haben sollen. Letzterer Fall war in Wirklichkeit vorgekommen in Tenduch, dem Lande der Karaiten (Hauptstadt Karakorum am Fuße des Altai), wo nach verschiedenen Nachrichten schon seit dem 11. Jarhundert der Nestorianismus eine allgemeine Verbreitung erhielt und wo auch die Fürsten des Landes sich zu diesem Glauben bekannt zu haben scheinen. Der Titel dieser Herrscher, Unk- oder Vank-khan, konnte leicht durch Verstümmelung zu dem Namen Joan, Johannes werden und scheint so die Veranlassung gegeben zu haben zu der Sage vom Presbyter oder Priester Johannes, einem mächtigen christlichen Könige im fernsten Osten, von dem die bedrängten Kreuzfarer Hilfe erwarteten, s. den Art. Johannes Presbyter Bd. VII, S. 56 ff. Später, als man die Nichtigkeit dieser Vorstellung erkannt hatte, wurde der Name von

den Abendländern allmählich auf den bis dahin unbekannt gebliebenen christlichen König in Äthiopien (Abyssinien) übertragen. Dschingis-Khan selbst nahm eine Tochter des von ihm vernichteten Unk-khan, Toghrul, zur Gemalin, und sein Son Dschagatai soll nach Marco Polo sich zum Christentume bekannt haben. Das Geschlecht des Unk-khan von Tenduch blieb bis auf Marco Polo in Blutsverwandtschaft mit dem Kaiserhause, und dem Pater der Minoriten, Johannes de Monte Corvino, gelang es in der Tat, einen dortigen Prinzen, Nachkommen des Unk-khan, den er Georg nannte, mit vielen Nestorianern aus seinem Gefolge im Jare 1292 zum katholischen Glauben zu bekehren. Jedoch war der Bestand dieser katholischen Gemeinde nur von sehr kurzer Dauer, da schon nach seinem Tode sein Son Johannes 1299 mit allen Übrigen zum Nestorianismus zurückkehrte. Derselbe Pater Johannes de Monte Corvino erbaute auch die erste christliche Kirche in Peking, da er bei Kublai Khan in Gnaden stand, mit Glockenturm, und taufte 6000 Personen, wofür ihn der Papst zum archiepiscopus Cambaliensis ernannte. Assemani nennt unter den Herrschern und Prinzen aus der Familie des Dschingis Khan, außer dem erwänten Dschagatai, noch als sicher Christ geworden den Sartak, Son des Batu Khan, den Papst Innocenz IV. zum Übertritte schriftlich beglückwünschte; von anderen namhaft gemachten Prinzen gilt die Bekehrung als zweifelhaft.

Die viele Jarhunderte lang andauernde und nur selten unterbrochene günstige Lage der Christen unter der Herrschaft der Araber und Mongolen hatte dem Nestorianismus eine außerordentliche Verbreitung im Osten von Asien verschafft, welche, unter den Arabern angebant, einen glücklichen Fortgang unter den Mongolen hatte, da zu der Zeit ihrer Oberherrschaft ein lebhafter Verkehr mit jenen Gegenden, ihrem Heimatlande, wo auch die Residenz des Großkhans war, stets unterhalten wurde. Nach der Eroberung von Bagdad 1258 erkannten 25 Metropoliten den nestorianischen Patriarchen als ihr Oberhaupt an, und stellten damit ein Gebiet von ungeheurer Ausdehnung in Asien bis zum äußersten Südende der vorderindischen Halbinsel als nestorianisch dar. Hulagu hatte Christen zu Verwaltern von Städten und Lagern bestellt und dem Patriarchen Machicha einen Palast in Bagdad zu seiner Residenz überwiesen. Abaga Khan bestätigte ihm diese Schenkung. Der Übertritt der Khane Achmed und Khodawende zum Islam bewirkte zwar, dass die Begünstigungen der Christen aufhörten, doch kam es zu direkten Verfolgungen erst unter Timur, der Christen und Muhammedaner in gleicher Weise verfolgte. Seitdem unterblieben die Verbindungen mit dem fernen Osten, und die dortigen Gemeinden verkümmerten ganz. Der Islam drang immer weiter vor und verdrängte oder vernichtete die Christen, wie in der Tartarei, so in Indien, wo sich nur kleine Gemeinden erhielten. Dasselbe geschah nachher unter den fanatischen Schiiten in Persien und ebenso unter den muslimischen Dynastieen in Vorderasien. Dazu kam noch, dass die Päpste, namentlich seit dem Auftreten der den Christen günstigen Mongolen, durch lebhaften Briefwechsel mit den Fürsten und durch stets erneuerte Absendung von Missionaren dem Nestorianismus entgegenarbeiteten und viele von den N. dem katholischen Glauben zuwendeten. Der erste, welcher katholisch wurde, war der Metropolit Sahaduna, welcher als persischer Gesandter am byzantinischen Hofe 628 übertrat. Kurz darauf überredete der Kaiser Heraclius auf seiner Reise nach Assyrien viele Nestorianer, wie auch Monophysiten, zum Übertritt. Sahaduna wurde vom Patriarchen Jesujahb von Adiabene wegen achtmaligen Abfalls vom nestorianischen Glaubensbekenntnisse exkommunizirt. — Die zweite Vereinigung mit der katholischen Kirche war nur eine eingebildete. Der Papst Innocenz IV. hatte einige Bischöfe mit einem Schreiben an Rabban Ara, Vikarius des nestorianischen Orients, geschickt, worauf dieser mit orientalischer Devotion im J. 1247 antwortet, und ihm den Erzbischof von Jerusalem und seine Brüder in Syrien empfiehlt; zugleich legt er ein von dem Erzbischofe von Nisibis verfasstes und von zwei anderen Erzbischöfen und drei Bischöfen unterschriebenes Glaubensbekenntnis bei, in welchem Maria als *χριστοτόκος* bezeichnet wird. Nicht anders verhält es sich mit den zwei gleichzeitigen Schreiben des jakobitischen Patriarchen Ignatius und

des Mafrian Johannes. — An den Patriarchen Jahballaha (1281—1317) hatte der Papst Nikolaus IV. im J. 1288 ein Schreiben nebst Glaubensformel gesandt, und sein Nachfolger Benedikt XI. erhielt von demselben im J. 1304 ein Antwortschreiben, worin er die römische Kirche „die Mutter und Lehrerin aller anderen", den Papst aber den „Oberhirten der ganzen Christenheit" nennt. Doch schließt Assemani aus diesen Äußerungen sowie dem beigelegten orthodox scheinenden Glaubensbekenntnisse mit viel zu großer Sicherheit, dass der Nestorianer sich der römischen Kirche angeschlossen habe. Jedenfalls hatte dies keinen weiteren Einfluss auf seine Nachfolger. Dagegen steht fest, dass unter Papst Eugenius IV. sämtliche Nestorianer auf der Insel Cypern 1445 mit ihrem Metropoliten Timotheus von Tarsus durch den Missionar, Erzbischof Andreas, zum Übertritte bewogen worden sind. Eine nachhaltigere Vereinigung mit der römischen Kirche fand in der Mitte des 16. Jarhunderts statt. Die Nestorianer waren damals schon auf ein kleines Häuflein zusammengeschmolzen, welches — abgesehen von den Thomaschristen in Indien — mit wenigen Bischöfen fast ganz auf die kurdischen Gebirge zurückgedrängt war. Das Patriarchat war seit geraumer Zeit schon erblich geworden, indem dem Oheim der Neffe zu folgen pflegte. Als der Patriarch Simeon 1551 gestorben war, maßte sich dessen Neffe Bar Mama mit Hilfe des einzigen noch übrigen Metropoliten, Ananjesu, die Patriarchenwürde an. Es versammelten sich deshalb die drei noch übrigen Bischöfe von Arbela, Salamas und Adherbaidschan mit Priestern, Mönchen und Gemeindevorstehern in Mosul und wälten den Johannes Sulaka, Mönch oder Abt des Klosters Hormizd, zum Patriarchen. Um dieser Wal einen besonderen Nachdruck gegen jenen Simeon Denha Bar Mama zu geben, sandten sie ihn zur Weihe nach Rom. Auf der Rückkehr wurde er, nach Assemanis Behauptung, auf Anstiften seines Gegenpatriarchen, in Amid (Diarbekr) gefangen genommen und im Gefängnisse ermordert. Sogleich wurde ein anderer an seine Stelle erwält, und so erhielt sich diese katholische Partei gegen 100 Jare. Jener Simeon Denha hatte aber deshalb, da er die treu gebliebenen Nestorianer hinter sich hatte, sein Patriarchat nicht aufgegeben, sondern behielt es bis zu seinem Tode 1559, worauf seine Anhänger sogleich einen anderen erwälten, welcher ebenso wie seine Nachfolger den Namen Elias fürte. Der mit Papst Paul V. gleichzeitige nestorianische Patriarch sandte in den Jaren 1607 und 1610 auf Aufforderung des Papstes Schreiben mit orthodoxen Glaubensbekenntnissen nach Rom, und gewärte 1617 kurz vor seinem Tode auf einer Synode zu Amid die Forderungen des Papstes, seine Nachfolger entsagten aber wider der Vereinigung. Im Jare 1684 erwälte Papst Innocenz XI. abermals einen Patriarchen, welcher in Amid residirte wie seine Vorgänger, und sich Josef nannte. Diesen Namen füren von da an alle Patriarchen der mit der röm. Kirche unirten Nestorianer, der sog. Chaldäer. Es existirt also seit Ende des 17. Jarhunderts sowol ein Patriarch für die Chaldäer, welcher in Mosul residirt, als ein anderer für die Nestorianer, der den Namen Simeon fürt, sich aber ebenso „Patriarch der Chaldäer" nennt. Letzterer hat seinen Wonsitz in einem fast unzugänglichen, in wilder Gebirgsgegend versteckten Thale im kurdischen Gebirge, nahe bei Dschulamarg am mittleren Laufe des großen Zab, an der Grenze Persiens und der Türkei. Hier im kurdischen Gebirge und dann in der Ebene am See von Urmia ist überhaupt, abgesehen von wenigen Gemeinden in Ostindien, heutzutage alles zusammendrängt, was sich als kümmerlicher Rest der einst Mittel- und Hochasien umspannenden nestorianischen Kirche noch erhalten hat. Im Jare 1833 wurde die Zal der dortigen Nestorianer auf 14,054 Familien oder 70,000 Seelen angegeben. (Smith and Dwight l. c. II, p. 218 sq.). In diesem abgelegenen, übrigens gewiss schon seit alten Zeiten (z. B. schon 1111 n. Chr., s. Assem. II, 449) von nestorianischen Syrern bewonten Gebiete sind die Nestorianer seit 1834 von amerikanischen Missionaren aufgesucht worden und diese haben durch eine umsichtige, in jeder Hinsicht segensreiche Tätigkeit unter den Nestorianern nicht wenig dazu beigetragen, dass dieser Rest nestorianischen Glaubens nicht auch bereits von der umlagernden römischen Mission absorbirt worden ist. Diese amerikanische Mission brachte dem Abendlande auch die

erste Kunde von der interessanten Tatsache, dass diese Nestorianer in Kurdistan und in Urmia noch einen Dialekt der alten aramäischen Sprache als Muttersprache im lebendigen Gebrauch hätten — eine Tatsache, welche bei der Überflutung des Gebiets durch andere Sprachen, bes. das Kurdische, nur aus der Anhänglichkeit der Nestorianer an ihren alten Glauben und dessen Religionsbücher in altsyrischer Sprache zu erklären ist. Die Missionare haben diesen Volksdialekt nach Errichtung einer Druckerpresse in Urmia künstlich zur Schriftsprache zu erheben gewusst, und es sind in dieser gewönlich „Neusyrisch" genannten Sprache — übrigens keiner unmittelbaren Tochter des Altsyrischen — abgesehen von der Bibel A. und N. T.'s eine ganze Reihe von Übersetzungen englischer Erbauungsbücher, z. B. von Bunyan, The pilgrims progress (Urmia 1848), von Baxter, The saints' everlasting rest (ibid. 1854) u. a., sowie selbständige theologische Traktate, Erzälungen, ja auch eine Monatsschrift zur Beförderung der Volksbildung aus der Missionspresse hervorgegangen, besonders unter der Leitung des verdienten Rev. Perkins. Im Jare 1853 gab der gelehrte Missionar Stoddard die erste zusammenhängende Darstellung von diesem in vieler Hinsicht dem Altsyrischen gegenüber originell geformten Dialekte in seiner Grammar of the modern Syriac language (in Bd. V des Journal of the american oriental society). Auf dieser Arbeit und einer Reihe der erwänten neusyrischen Texte basirt die meisterhafte „Grammatik der neusyrischen Sprache" von Theod. Nöldeke, Leipzig 1868, die erste wissenschaftliche Bearbeitung des Neusyrischen. — Sonst schreiben die schreibkundigen Nestorianer und „Chaldäer", z. B. in Briefen an Abendländer, ein mehr oder weniger korrektes Altsyrisch, s. als Probe die Patriarchenbriefe in Bd. 2 der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, S. 229 ff. sowie Josef Guriel, (d. i. Gabriel, chald. Patriarch) Elementa linguae chaldaicae, Rom. 1860. Altsyrisch sind auch die liturgischen und sonstigen Ritualbücher der Nestorianer und Chaldäer, deren mehrere in diesem und dem vorigen Jarhundert in der Propagandapresse zu Rom gedruckt worden sind, z. B. ordo chaldaicus ministerii sacramentorum sacrorum, iuxta morem ecclesiae malabaricae, Rom. 1845. Die Namen der 8 Rangklassen des Klerus bei den Chaldäern sind: 1) katholîkâ oder patrijarkâ, 2) muṭran oder metropolitâ, 3) episkopâ, 4) arkidjakonâ, 5) kaschschîschâ, Priester, 6) schammâschâ, Diakon, 7) huhpodjakonâ, Subdiakon, 8) kârojâ, Vorleser. — Die alte Sprache der Nestorianer gehört dem ostsyrischen Zweige der syrischen Zunge an und unterscheidet sich vom Westsyrischen, wie es vor allem die Jakobiten vertreten, namentlich auch durch manche Einzelheiten der Aussprache, wie härtere Pronunciation mancher Konsonanten (wie des p) und hellere der Vokale (reines â statt ô, ô statt û). Mit den umgebenden muhammedanischen Kurden leben die Nestorianer fast stets in offener Feindschaft. In den Jaren 1843 und 1846 wurden sie von jenen durch ein fürchterliches Blutbad schwer heimgesucht, bei welchem die fanatisirten Kurden unter ihrem Häuptlinge Beder Bey an 6000 Nestorianer jedes Alters und Geschlechtes umgebracht haben sollen. — Nicht unbemerkt bleibe übrigens, dass die Besucher der kurdischen Nestorianer von dem stark judenchristlichen Charakter betroffen wurden, welcher an Lehre und Brauch dieser Schismatiker noch jetzt hervortritt und auch aus ihren Ritualbüchern deutlich zu erkennen ist. Damit haben also die Nestorianer bis heute jenen unterscheidenden Grundzug der alten ostsyrischen Kirche bewart, die, auf einem der Religionsmischung so günstigen Boden aufgebaut, von jeher einen Zug zur Sektenbildung in sich schloss, s. u. a. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854, S. 409 ff.

Es erübrigt noch eine nähere Mitteilung über die Nestorianer Indiens. Die „Thomaschristen" in Indien erhielten zuerst unter dem Patriarchen Timotheus (778—820) einen Metropoliten und von dieser Zeit an auch ihre Bischöfe unmittelbar vom Patriarchat. Sie erlangten von den einheimischen Fürsten bedeutende Privilegien, welche großenteils aus dem Anfange des 9. Jarhunderts herrüren und auf Thomas Kananäus, auch Mar Thomas genannt, zu beziehen sind, der aber warscheinlich nicht Bischof, sondern ein sehr begüterter und ein-

flussreicher Kaufmann war. Durch diese Privilegien und ihre große Vermehrung gelangten sie allmählich dazu, einen eigenen Stat zu bilden und eigene Könige zu ernennen, nach deren Aussterben ihr kleines Reich durch Erbschaft an die Beherrscher von Kochin überging. Durch die Streitigkeiten und Kämpfe der kleinen indischen Fürsten unter einander, welche die Muhammedaner geschickt zu ihrem Vorteile benutzten, wurden die Thomaschristen sehr gedrückt und boten deshalb 1502 dem dort gelandeten Vasco de Gama die Krone an. — Ihre Verbindung mit dem nestorianischen Patriarchat scheint bald unterbrochen worden zu sein. Um 1120—30 soll ihr geistliches Oberhaupt, Johannes, nach Konstantinopel, um dort den Bischofsmantel sich zu erbitten, gekommen und von da nach Rom gereist sein. Später war die indische Kirche ganz verwaist, sodass nur noch ein Diakonus übrig war, welcher alle geistlichen Funktionen zu verrichten hatte. Daher wurden 1490 Georgius und Josef zu dem nestorianischen Patriarchen Simeon gesandt, um sich einen Bischof von ihm zu erbitten. Beide wurden zu Priestern ordinirt und ihnen die beiden Mönche, Thomas und Johannes, als Bischöfe beigegeben. Johannes blieb in Indien und residirte in Kranganor, Thomas aber kehrte bald zurück. Der Patriarch Elias († 1502) setzte 3 Mönche, Jahballaha als Metropoliten, Jakobus und Dencha als Bischöfe ein und sandte sie mit Thomas nach Indien. Sie fanden Mar Johannes noch am Leben und berichteten, dass sie an 30,000 christliche Familien dort gefunden hätten, welche in zwanzig Städten zerstreut lebten; spätere portugiesische Berichte geben teilweise nur 16000 christliche Familien an. Bald verarmten sie sehr, gedrückt von verschiedenen Seiten, daher sie die Portugiesen um Schutz baten, und ihnen versprachen, den König Emmanuel als ihren alleinigen Herrscher anzuerkennen. Dies gereichte zu ihrem Verderben. Denn bald wurden sie wegen dieses Schutzes von den einheimischen Fürsten, bald aber auch von den Portugiesen selbst hart bedrückt. Es kamen päpstliche Emissäre, namentlich Jesuiten, welche List und Gewalt anwandten, um sie dem Papste zu unterwerfen. Der Erzbischof von Goa, Alexius Menez, zwang sie mit Gewalt, die Beschlüsse der 1599 zu Diamper gehaltenen Synode anzunehmen, sodass nur wenige Gemeinden in den Gebirgen treu und standhaft bei dem Glauben ihrer Väter verharrten. Aber im Jare 1653, fast zu derselben Zeit, wo das chaldäische Patriarchat wider einging, schüttelten auch die mit Gewalt zu dem Übertritte Gebrachten in einem allgemeinen Aufstande das römische Joch der ihnen verhassten Jesuiten wider ab, welches ihnen wider aufzubürden seit dieser Zeit die Barfüßer-Karmeliter mit mehr Eifer als Glück sich bemüht haben. — Noch sollen 70,000 (?) Seelen sich zu den Thomaschristen zälen, die unter britischer Hoheit einen eigenen kleinen Stat bilden, welcher durch Priester und Älteste regiert wird. — Außer diesen Nestorianern leben auf der Küste Malabar und in Travancorn noch an 200,000 Jakobiten, die warscheinlich erst im 16. Jarhundert, vielleicht anlässlich jenes Aufstandes gegen die Katholiken, dahin gekommen sind. Früheres Vorhandensein jakobitischer Gemeinden und Geistlichen in Indien ist mindestens sehr zweifelhaft. Petermann erfur auf seiner Orientreise von einem jakobitischen Priester in Dschezireh (Mesopotamien), dass damals vier jakobitische Bischöfe in Indien residirten.

Zur Litteratur. Die Hauptquelle für innere und äußere Geschichte des Nestorianismus ist der umfangreiche 4. Band von Jos. Sim. Assemanis (as-Samʿânî) Bibliotheca Orientalis; enthält auf 962 Seiten Fol. eine Dissertatio de Syris Nestorianis, Romae 1728, vom Verf. als tomi tertii pars secunda bezeichnet und so von uns oben citirt; dazu tom. III, p. I, mit unschätzbaren Auszügen aus Werken nestorianischer Schriftstellerei. Zu beachten ist nur, dass der Verfasser, ein gelehrter Maronit, eifriger römischer Katholik ist und in und für den Vatikan schreibt. Dasselbe gilt von dem neueren Werke des in Rom erzogenen chaldäischen Erzbischofs von Amadia, Georgius Ebedjesu Khajjath, Syri orientales seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum pontificum primatus, Rom. 1870. — Außerdem ist zu vergleichen: Doucin, Histoire du Nestorianisme, 1689; A. H. Layard, Niniveh and its remains, deutsch von Meißner, Leipzig 1850; George Percy Badger, The Nestorians and their Rituals, London 1852; Grant, Die

Nestorianer oder die zehn Stämme, deutsch bearbeitet von Preiswerk, Basel 1843 (enthält manche unvorsichtige Kombination); Justin Perkins, A residence of eight years in Persia, Andover 1843, 8°; Hohlenberg, De originibus et fatis ecclesiae christianae in India orientali, Havniae 1822, 8°; Bruns, Neues Repertorium für theol. Literatur und kirchl. Statistik, Bd. 1, 2, 3, 5, 6; Ritter, Erkunde, Bd. 2, 7, 9—11 an vielen Stellen. Schätzenswert sind die Mitteilungen des Arabers al-Bêrûnî (lebte an Ort und Stelle um 1000) in seiner „Chronologie" (ed. Sachau 1878) S. 309 ff. über die Feste der Nestorianer. S. auch den Art. Nestorianer von Gams im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. VII, S. 522 ff. **Petermann † (K. Keßler).**

Nestorius und die nestorianische Streitigkeit bis zum Jare 489. Das Auftreten des antiochenischen Presbyters Nestorius, der 428 zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben worden war, gegen das Prädikat der Gottesgebärerin (*θεοτόκος*), welches die gläubige Verehrung der Mutter des Herrn beilegte, bezeichnet den Eintritt der großen christologischen Kämpfe, welche in verschiedenen Stadien von da an durch dritthalb Jarhunderte die griechische Kirche bewegen sollten. Die Gegensätze, welche ihre Vermittelung, die Probleme, welche ihre Lösung hier suchten, hatten sich bereits im 4. Jarhundert in der Stille gebildet und waren in Vorspielen, wie z. B. im Streit mit Apollinaris, schon hervorgetreten. Der große Kampf des 4. Jarhunderts um das Trinitätsdogma hatte die Aufmerksamkeit überwiegend bei dem Verhältnis des Göttlichen in Christo zur Gottheit überhaupt festgehalten, und es mußte erst nach und nach klar werden, welche Aufgaben sich von hier aus für die Konstruktion der Vorstellung von der gottmenschlichen Persönlichkeit ergaben. — Der eigentliche Doketismus konnte als überwunden gelten, und ebenso hatte Origenes die bestimmtere Anerkennung einer menschlichen Seele in Christo angebant. Allein diese Lehre des Origenes hing in ihrer bestimmten Fassung so sehr mit der ganzen Eigentümlichkeit der origenistischen Theologie zusammen, daß sie nicht one Weiteres Gemeingut der Kirche werden konnte. Daher fand in dieser Beziehung noch Schwanken statt. Genauere Erörterung hatten zunächst die Arianer angeregt, welche lehrten, daß der Son Gottes nur Fleisch zur Umhüllung seines höheren Wesens angenommen, in diesem also selbst die Stelle des inneren Menschen, der Seele, eingenommen habe; sie lehrten also ein *σαρκωθῆναι* im Gegensatz zum *ἐνανθρωπῆσαι*, da der Son Gottes ihnen selbst ein Geschöpf war, das nicht mit einem anderen endlichen Wesen zur Einheit der Person verbunden gedacht werden konnte, sondern nur eines Leibes bedurfte, um als irdisches Wesen in der Sphäre der Menschen zu erscheinen. Als Geschöpf ist der Logos selbst, nicht eine mit ihm vereinigte menschliche Seele, Subjekt der menschlichen Lebenstätigkeiten und der sittlichen Entwickelung Christi, indem er mit geschöpflicher Freiheit Tugend übt, auf ihn selbst also fallen alle leidentlichen Zustände des irdischen Lebens Christi. Von ganz entgegengesetzter Seite war Marcell von Ancyra (s. d. Art. Bd. IX, S. 279) zu einer änlichen Aufhebung des Menschlichen gelangt, da ihm in Christo der Logos nach seiner Weltwirksamkeit durch Assumtion des Fleisches Son Gottes wird, ein vorübergehendes Hypostatischwerden des Logos, bedingt durch die angenommenen Schranken des Fleisches, wobei der Persönlichkeit Christi nur vorübergehende Bedeutung zukommen kann. Aber sogleich zeigt sich auch in Photin das Überschlagen dieser Richtung auf die entgegengesetzte Seite: das Göttliche reduzirt sich auf erleuchtende Einwirkung des sich ausdehnenden Logos, die eigentliche Person aber wird durch einen bloßen, also auch vollständigen Menschen konstituirt. Im Unterschied von diesen beiden die Warheit der Menschwerdung beeinträchtigenden Extremen suchte nun Apollinaris (s. d. Art. Bd. I, S. 530), von der orthodoxen Trinitätslehre ausgehend, eine wirkliche Menschwerdung Gottes im strengen Sinne festzuhalten. Indem er aber das Hauptgewicht darauf legt, daß diese Idee der Menschwerdung nicht verflüchtigt werde in die Vorstellung eines gottbegeisterten, unter der Einwirkung des Logos stehenden Menschen (*ἄνθρωπος ἔνθεος*), sondern daß Christus wirklich als Mensch gewordener Gott

(*θεὸς ἔνσαρκος*) erscheine, so läßt er den Logos zwar einen menschlichen Leib und eine niedere Seele annehmen, ihn selbst aber die Stelle des menschlichen vernünftigen Geistes (*νοῦς*) vertreten, um die Identität des ewigen Logos und der historischen Person Christi festzuhalten, und die Einheit der Person nicht durch die Zweiheit vollständiger Naturen (*δύο τέλεια*) zu sprengen. Dieser anziehend und mit religiöser Wärme durchgefürte Versuch schien den arianischen Vorwurf, dass man zwei Söne lehre, zu vermeiden und zugleich den Anschauungen eines Athanasius von der Annahme des Fleisches durch den Logos (s. oben Bd. I, 745 f.) ziemlich nahe zu stehen. Aber in ihrer Zuspitzung musste diese Vorstellung doch als eine Beeinträchtigung der für die Idee der Gottmenschheit wesentlichen Vollständigkeit der Menschheit Anstoß erregen. Schon die alex. Synode von 362, unter Leitung des Athanasius, stellt im Gegensatz gegen arianische und photinianische Vorstellungen und vielleicht mit Rücksicht auf beginnende apollinaristische Bewegungen den Satz auf, dass Gott in Christo anders gewont habe, als in den Propheten, das Wort selbst Fleisch geworden und dass der Erlöser keinen unbeseelten Leib, keinen empfindungs- und geistlosen Leib angenommen (*ἄψυχον, ἀναίσθητον, ἀνόητον σῶμα*). Wie warhafter Son Gottes, so sei er auch warhafter Menschenson, und zwar in Einheit und Identität der Person. Für die behauptete Vollständigkeit der menschlichen Natur tritt hier und weiter in der ausdrücklichen Bekämpfung des Apollinaris (durch Athanasius [?], Gregor von Naz. und Gregor von Nyssa) auch der Gesichtspunkt hervor, dass nur eine Vereinigung Gottes mit einer vollständigen Menschennatur die Erlösung und Widerherstellung des ganzen Menschen bewirken könne. Keineswegs aber werde Christus durch eine solche in die Sündlichkeit hineingezogen, da diese nicht notwendig zur Natur des Menschen gehört, ja gerade Korruption derselben ist. Stand nun aber diese Vollständigkeit der menschlichen Natur als kirchliches Postulat fest, so drängte sich um so mehr die Aufgabe auf, die gleichfalls postulirte Einheit der Person in der innigen Vereinigung beider Seiten nachzuweisen.

Die beiden Gregore begründen zunächst in ihrem Kampfe mit Apollinaris den später allgemeinen Sprachgebrauch von zwei Naturen in Christo, so aber, dass dadurch nicht zwei Söne gesetzt seien (*δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*, so dass Christus zwar *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber nicht *ἄλλος καὶ ἄλλος* sei). Für die Möglichkeit einer solchen Vereinigung berufen sie sich darauf, dass zwar Körper sich gegenseitig ausschlössen, nicht aber geistige Wesen; diese könnten sich aufs innigste mit einander und mit Körpern vereinigen (Analogie von Leib und Seele). Insbesondere sehen sie gerade im Menschengeiste das Mittelglied, durch welches die Verbindung Gottes mit dem Fleisch vermittelt sei. Die Art aber, wie sie nun diese Vereinigung beschreiben, zeigt, dass sie die von Apollinaris hervorgehobene Schwierigkeit, zwei vollkommene Wesen in persönlicher Einheit zu denken, keineswegs zu beseitigen vermögen. Denn nicht nur betrachten sie die menschliche Natur durchaus als das Unselbständige, den Logos allein als das Personbildende, und gelangen so nicht zu einer warhaft menschlichen sittlichen Entwickelung, sondern sie lassen auch in ihrer Schilderung der Vereinigung, die sie auch *μίξις* und *κρᾶσις* nennen, die menschliche Natur ganz auf- und untergehen in der allbestimmenden göttlichen, durch welche sie vergottet wird (Bild von einem Tropfen Essig im Meer, Greg. Nyss.).

Indem nun die an Athanasius und die Kappadocier sich anschließende (alexandrinische) Richtung die Einheit des Göttlichen und Menschlichen und darin die Realität der Menschwerdung durch die Anschauung zu sichern sucht, wonach der persönlich gedachte Logos alles Menschliche (gleichsam das Material der Menschennatur) sich als Organ und Erscheinungsform direkt zueignet und unmittelbar selbst zum persönlichen Subjekt für menschliches Tun und Leiden wird, tritt die dem Gottmenschen theoretisch allerdings zugesprochene vernünftige Menschenseele (Vernunft und Wille) in der Vorstellung schattenhaft zurück und vermag sich nicht in einiger Selbständigkeit zu behaupten. Es ist daher erklärlich, dass hier die verwandte Grundtendenz des Apollinarismus sich angezogen findet und Einfluss gewinnt. Ein großer Teil der Apollinaristen macht unter einiger Verhüllung des

von der Kirche verworfenen Differenzpunktes Frieden mit der Kirche (Theodoret, h. e. V, 3 und 37) und verstärkt und beeinflusst zugleich hierdurch und durch apollinaristische Schriften, welche unter orthodoxe Flagge gestellt werden, die alexandrinische Richtung *). Das aus dem Briefe des Apollinaris an Kaiser Jovian (s. A. Mai, Scr. vett. nova Coll. VII, 1, 17) entnommene Bekenntnis *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ* (Athanasii opp. ed. Montf. II, p. 1 sq., vgl. besonders Caspari, ungedruckte 2c. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 2c. I, Christiania 1866, S. 143 ff.; auch Hahn, Bibl. der Symb., 2 A., S. 191 ff.) predigt nun unter dem gefeierten Namen des Athanasius: Derselbe ist Son Gottes und Gott nach dem Geiste, Menschenson nach dem Fleische; nicht schreiben wir dem Einen Sone zwei Naturen zu, deren eine angebetet, die andere nicht angebetet werde, sondern eine fleischgewordene Natur des Gottes Logos (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*). Ein von Cyrill lebhaft ergriffenes und für die Folgezeit verhängnisvolles Losungswort.

Gegen diese Richtung bildete nun aber, ihrem allgemeinen theologischen Charakter entsprechend, die antiochenische Dogmatik (s. oben Bd. I, S. 455 f.) einen entschiedenen Gegensatz, deren hieher gehörige Sätze schon von Diodor von Tarsus ausgesprochen, von Theodor von Mopsvestia genauer und eigentümlich entwickelt sind. Beide gehören zu den hervorragendsten auch litterarischen Gegnern des Apollinaris. Gegen diesen und zugleich gegen die noch stärkere Verletzung der waren-Menschheit Christi durch die Eunomianer schrieb Theodor schon als Presbyter seine 15 Bücher über die Menschwerdung des Sones Gottes, gegen Apollinaris ergriff er 30 Jare später noch einmal die Feder. Ausgehend von der geschichtlichen Person Christi wollen aber die Antiochener im Interesse der waren Menschheit, der Realität seiner menschlich-sittlichen Persönlichkeit, nicht nur gegen Apollinaris die Integrität der menschlichen Natur, sondern auch gegen die *ἕνωσις φυσική* der Alexandriner und eine unbedingte Übertragung der Prädikate die Selbständigkeit und den bleibenden Wesensunterschied der menschlichen Natur im Verhältnis zur göttlichen behaupten. Die menschliche Natur ist vollständig, also namentlich auch mit freiem Willen zu denken, und es ist darnach Ernst zu machen mit der von der Schrift behaupteten sittlichen Entwickelung Christi (Luk. 2, 52; Versuchung; Gethsemane). Christus ist nicht nach (göttlicher) Naturnotwendigkeit unsündlich, sondern vermöge menschlicher auf Walfreiheit ruhender Entwickelung durch Versuchung und Anfechtung hindurch. Die Freiheit schließt aber eine vom Anfang des menschlichen Daseins Christi beginnende Einwirkung des Göttlichen auf ihn nicht aus (wird vielmehr von dieser notwendig als rezeptives Organ vorausgesetzt). Diese Einwonung (*ἐνοίκησις*) Gottes in Christo kann nun aber nicht gedacht werden als eigentliche Einwonung des Wesens oder der Kraftwirkung Gottes, weil eine solche, wenn sie sich nicht in den allgemeinen Begriff der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes auflösen, sondern eine spezifische in Christo sein soll, die unendliche Unumschränktheit der Natur Gottes beeinträchtigen würde. Die Einwonung Gottes darf nicht auf seine *φύσις* (wozu auch seine *δύναμις* gehört), sondern nur auf ein ethisches Verhältnis Gottes zurückgefürt werden, auf das göttliche Wolgefallen (*εὐδοκία*); durch sie allein ist er dem Einen nah, dem Anderen fern. Eine solche ethische Einwonung Gottes findet in verschiedenen Graden bei allen Gerechten statt, in absoluter Weise in Christo, weil in ihm der Logos durch solche Einwonung den ganzen angenommenen Menschen mit sich vereinigt und ihm an aller ihm selbst zukommenden Ehre Anteil gegeben hat, sodass eine Person zustande gekommen ist. Diese Einigung aber ist, weil eine ethisch vermittelte, auch eine mit der sittlichen Entwickelung des Menschen wachsende, bis nach der Erhöhung Christi dieser in den Zustand

*) Der apollinaristische Ursprung der hierher gehörigen Schriften (der dem Thaumaturgen Gregor zugeschriebenen: *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, der oben genannten unter Athanasius' Namen und einiger anderer), den Gieseler, KG. I, 2 S. 133 abweist, ist nach der gründlichen Untersuchung Casparis (Alte und neue Quellen, Christiania 1879, S. 65—146) nicht mehr in Zweifel zu ziehen.

der Unsterblichkeit des Leibes und der Unwandelbarkeit der Seele erhoben, das vollendete Werkzeug der Gottheit wird und, zur Rechten Gottes gesetzt, mitangebetet wird wegen seiner untrennbaren Zusammenfügung mit der göttlichen Natur. Diese Zusammenfügung (συνάφεια) ist der stehende Terminus der antiochenischen Christologie. Jede Natur bleibt dabei unauflöslich bei sich selbst, one Vermischung mit der anderen oder Verwandelung. Dennoch aber sagen wir, auf die Verbindung beider blickend, es sei eine Person, nicht zwei Söne, sondern ein Herr Jesus Christus, der seinem Wesen nach Gottes Son, mit dem der Mensch Jesus verbunden und so der Gottheit des Sones teilhaftig ist. Dies und die Analogieen von Mann und Frau u. dgl. zeigen nun aber, dass hier zwar die Warheit beider Seiten und die Integrität der menschlichen Seite gewart, die persönliche Einheit aber mit der göttlichen Natur unerfülltes Postulat geblieben ist.

Bevor diese beiden Richtungen im nestorianischen Streit aneinander gerieten, hatte im Abendlande schon eine Art Vorspiel desselben stattgefunden. Der gallische Mönch und Presbyter Leporius hatte nach Art des Theodor v. Mopsv. gesucht, Menschliches und Göttliches in Christo genauer auseinander zu halten, indem er nicht nur Christo als Menschen Arbeit, Frömmigkeit, Glaube und sittliches Verdienst zuschrieb, sondern auch, wodurch er sich von der tieferen, geistigeren Fassung Theodors entfernte, behauptete, Christus habe als vollkommener Mensch sein Leiden one irgend welche Unterstützung von der Gottheit vollbracht durch die Kraft seiner menschlichen Natur. Es gelang jedoch Augustin, ihn zum Widerruf zu bewegen (Leporii libell. emend. bei Mansi IV, 518 sqqq. Cassian. de incarn. Christi adv. Nest. I, 3 sq.).

Nestorius, gebürtig aus der syrischen Stadt Germanicia und in Antiochien warscheinlich noch unter Theodor gebildet, hatte als Mönch und Presbyter in Antiochien durch asketisches Leben, orthodoxen Eifer und durch seine Predigten einen bedeutenden Ruf erworben. Am 10. April 428 zum Bischof von Konstantinopel geweiht, zeigte er sich als eifrigen Ketzerfeind (Socr. h. e. 7, 29). In mehreren Predigten bekämpfte er, seines Presbyter Anastasius sich annehmend, gleich diesem die Bezeichnung „Gottesgebärerin". Der Ausdruck erschien ihm als eine heidnische, Gottes unwürdige Vorstellung. Nicht Gott, sondern nur der mit ihm verbundene, von ihm angenommene Mensch habe eine Mutter, der Gott (Logos) sei nur durch Maria hindurchgegangen. Nicht er habe gelitten: „die lebendig machende Gottheit nennen sie sterblich und wagen es, den Logos in die Fabeln des Theaters herabzuziehen, als ob er in Windeln gewickelt worden und gestorben wäre". Das Volk und besonders die Mönche kamen darüber in Aufregung. Geistliche (Proklus) predigten gegen ihn, Laien unterbrachen ihn auf der Kanzel. Sobald dies bekannt wurde, trat Cyrill von Alexandrien, ein eifriger Anhänger der alexandrinischen Lehrart und überdies der natürliche Rival des Bischofs von Konstantinopel, gegen diesen auf, schrieb deshalb an die ägyptischen Mönche, dann an seine Geistlichen, die in Konstantinopel seine Interessen warzunehmen hatten, endlich an die Schwester und die Gemalin des Kaisers Theodosius, um diese für seine Sache zu gewinnen, wärend sich der Kaiser selbst dem Nestorius günstig zeigte. Schon die ersten Schritte Cyrills hatten Nestorius gereizt, er hatte auch Alexandrinern, die in Konstantinopel sich über Cyrill beklagten, Gehör geschenkt, und beantwortete Cyrills Briefe nicht one beschränkten Stolz. Die Aufnahme der aus dem Abendlande vertriebenen Pelagianer, deren Sache er erst untersuchen wollte, gab ihm Gelegenheit, dem römischen Bischof Cälestin den christologischen Streit von seinem Gesichtspunkt aus darzustellen, trug aber von vornherein dazu bei, seine Sache dem Abendlande gegenüber in ungünstiges Licht zu stellen und Cyrills Berichten an Cälestin geneigtes Gehör zu verschaffen. Eine römische Synode erklärte sich im J. 430 gegen Nestorius, forderte schleunigen schriftlichen Widerruf bei Strafe der Exkommunikation. Cyrill wird mit der Ausfürung der weiteren Maßregeln gegen Nestorius beauftragt, der römische Bischof wendet sich unterstützend an die Gegner des Nestorius in Konstantinopel und warnend vor der Irrlehre an orientalische Bischöfe. Wirklich suchte Johannes von Antiochien, dem Nestorius befreundet, diesen, der übrigens schon gegen Cälestin

sich bereit erklärt hatte, den Ausdruck θεοτόκος, wenn er nur recht verstanden werde, zuzulassen, zum Nachgeben zu bewegen, wurde aber von diesem auf die bald zu haltende allgemeine Synode verwiesen. Cyrill hielt jetzt eine Synode in Alexandrien, welche den römischen Beschlüssen gemäß verfur und in einem von Cyrill verfassten Schreiben (Mansi, Coll. Conc. IV, 1067) von Nestorius das schriftliche Bekenntnis zur alexandrinischen Dogmatik verlangte, welche von Cyrill in zwölf angehängten Sätzen (Anathematismen, Kapitel) zusammengefasst war. Außerdem wandte man sich in Briefen an den Klerus, das Volk und die Mönche in Konstantinopel, und Cyrill setzte Alles in Bewegung, seine Partei dort zu verstärken. Die ägyptischen Bischöfe, welche das Synodalschreiben an Nestorius feierlich übergeben mussten, erhielten von ihm keine Antwort; den zwölf Sätzen Cyrills stellte er aber zwölf Gegenanathematismen entgegen (beide auch in Hahn, Biblioth. der Symb., 2. A., 1877, S. 238 ff.). Zu den möglichst schroff gefassten Sätzen Cyrills konnten auch andere Anhänger antiochenischer Dogmatik nicht schweigen, Johannes v. Ant., Andreas v. Samosata und vor Allen Theodoret (Theod. reprehens. 12 anathem. opp. V, 1 sqq. ed. Hal., vgl. epist. ad Joann. IV, 1288 sq.) erhoben dagegen ihre Stimme.

Überblicken wir auf diesem Punkte, wo die beiden Richtungen einander am schroffsten gegenüberstanden, den dogmatischen Gegensatz. Nestorius erblickte in der alexandrinischen Lehre und ihrem Lieblingsausdruck θεοτόκος eine heidnische Vermischung des Göttlichen und Kreatürlichen: habet matrem deus? non peperit creatura increabilem. Die Gottheit des Logos ist daher wol von seinem Kleid oder Instrument, seinem Tempel, in dem er wont, zu unterscheiden, zwei Naturen oder Substanzen sind zu behaupten, damit einerseits von der Gottheit alles Leiden, alle Vergänglichkeit (Geburt, Kreuz, Tod) fern bleibe, andererseits das Menschliche, Geschaffene, dem Tode Unterworfene nicht als wesentlich göttlich erscheine. Kurz beide Naturen bleiben was sie sind; das Endliche kann das Unendliche nicht in sich fassen, das göttliche Unwandelbare nicht verwandelt werden. Beide nicht zu vermischende Naturen sind aber in dem einen Christus zu verbinden: ἀσύγχυτον τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν. Vermöge dieser Zusammenfügung ist Christus nach den Naturen zwar ein doppelter, aber als Son (Person) einer. Wir haben also in Christo einen Gott im Menschen oder einen mit Gott vereinigten Menschen, einen Gott und eine θεοδόχος μορφή. Aus der (untrennbaren) Verbindung beider folgt nun, dass man zwar nicht sagen kann, Maria habe den Son Gottes geboren, wol aber sie habe die Menschheit geboren, welche durch ihre Verbindung mit dem Sone Gottes Son sei, ja der Son Gottes sei aus der christgebärenden Jungfrau hervorgegangen; andererseits: dem Menschen gebüre wegen seiner unlösbaren Verbindung mit dem einwonenden Gotte göttliche Ehre und Würde: χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. Ja man dürfe nach der Annahme des Menschen den Logos nicht mehr auf getrennte Weise für sich Son nennen, um nicht zwei Söne zu bekommen. In dem hieraus sich ergebenden uneigentlichen Sinne wollte Nestorius sich auch dazu verstehen, Maria als Gottesgebärerin zu bezeichnen, obwol sie besser Christusgebärerin (χριστοτόκος) oder, der göttlichen Natur gegenüber, θεοδόχος genannt werde. Dies die Hauptsätze des Nestorius, in denen gerade die tiefere theologische Bedeutung der antiochenischen Anschauung, das Dringen auf eine warhaft menschliche, sittliche Entwickelung Christi verhältnismäßig zurücktritt. Es ist ihm nur um ernstliches begriffliches Auseinanderhalten der Naturen zu tun, und wenn darin, theologisch betrachtet, ein Mangel liegt, so rückt es ihn doch eigentlich der alexandrinischen Lehre näher als Theodor. Gleichwol hatte Cyrill und seine Partei Recht, wenn sie in den Sätzen des Nestorius das wirkliche Zustandekommen einer einheitlichen gottmenschlichen Persönlichkeit (was Nestorius allerdings wollte) vermissten. Von diesem Interesse geht Cyrill aufs entschiedenste aus. Ihm ist des Gegners Lehre eine bloße Einigung zweier Personen (προσώπων ἕνωσις), wodurch Immanuel in zwei Christi, zwei Söne geteilt wird. Die συνάφεια bringt es nur zu einem Wonen Gottes in einem Menschen, das, wenn auch gesteigert und vom Mutterleibe an als vorhanden gedacht, sich doch nicht wesentlich unterscheidet vom Wonen Gottes

in den Gläubigen und Propheten, und nicht berechtigt, diesem Menschen göttliche Würde zuzugestehen. Ein solcher kann uns nicht retten, namentlich verliert sein Leiden als bloß menschliches seinen unendlichen Wert. Der Logos hat nicht bloß einen Menschen angenommen, sondern ist Mensch, Fleisch geworden (Joh. 1, 14, worauf sich Apollinaris schon stützte. Kein Vorwurf wurde auch Cyrill häufiger von den Gegnern gemacht, als der des Apollinarismus). Er hat sich die menschliche Natur wirklich angeeignet (οἰκείωσις, ἰδιοποίησις) und ihr dadurch Teil an sich gegeben (κοινοποιεῖν). Er stellt daher der συνάφεια die ἕνωσις φυσική entgegen, durch welche beide Naturen in eine Einheit zusammenlaufen, und zwar eine hypostatische (καθ' ὑπόστασιν), deren Resultat eine Natur ist. Die an sich unendlich verschiedenen Naturen Gottes und des Menschen sind daher doch nur vor der Einigung zu unterscheiden; da waren es zwei Naturen (φύσεις), aber nicht Personen (πρόσωπα), sondern nur eine, nämlich die Person oder Hypostase des Logos. Dieser persönliche Logos hat das Menschliche, nicht die für sich bestehende Person eines Menschen angenommen. Nach der Vereinigung sind daher um so weniger zwei Hypostasen oder Personen zu unterscheiden, ja nicht einmal zwei Naturen, denn durch die Einigung muss die Scheidung beider als in der einen Natur des fleischgewordenen Logos aufgehoben gedacht werden; die Einigung ist zwar nicht als Vermischung (κρᾶσις, φυρμός) zu denken, sodass durch sozusagen chemische Mischung ein Drittes entstünde, noch als Verwandlung (τροπή), sodass absolute Vereinerleiung entstünde; abstrakt betrachtet bleiben die Naturen zwar der Zal nach, aber sie sind so geeint, dass keine mehr für sich ist, keine mehr one die andere gedacht werden kann (sie haben keine ἰδικὴν ἑτερότητα mehr). In der Einigung sind daher die eigentümlichen Prädikate beider Naturen vermischt. Von dem, was in der Schrift über Christus gesagt wird, darf nicht das Eine bloß auf den göttlichen Logos, das Andere bloß auf die von ihm unterschiedene Menschheit bezogen werden, sondern Alles muss auf die Einheit der Person, des fleischgewordenen Logos bezogen werden, also auch Geburt, Niedrigkeit, Leiden, Auferstehung. Derselbe, der seine erste Geburt aus Gott hat, hat seine zweite aus dem Samen Davids, desselben ist das ewige Sein und das Sterben. Andererseits ist die Menschheit (nicht der Mensch, denn ein solcher kann in Christo nicht für sich persönlich gedacht werden) der göttlichen Herrlichkeit teilhaftig, die Gottheit ist wirklich der menschlichen Natur zu eigen geworden (daher sein Fleisch im Abendmal — göttliches Leben gebend). Gleichwol müssen diese den schärfsten Gegensatz gegen Nestorius enthaltenden Sätze auch von Cyrill notwendig beschränkt werden. 1) Obwol der menschgewordene Logos Subjekt ist auch für die Leiden u. s. w., muss er doch, als in sich unveränderlich, leidenslos gedacht werden; er erleidet durch die Menschwerdung nichts, ist aber das Subjekt zu dem, was das Fleisch leidet. Der ewige Logos wird von Maria geboren, aber dem Fleisch nach (σαρκικῶς), er ists, der da leidet, aber er leidet am Fleische (σαρκί), kurz ὁ λ. ἀπαθῶς ἔπαθεν, was Cyrill nicht doketisch meint. 2) Andererseits soll doch auch die menschliche Natur durch Mitteilung göttlicher Idiome nicht aufgehoben und völlig verflüchtigt werden (οὐ δαπανᾶται, ὑποκλέπτεται). Deshalb hat die göttliche Natur sich erträglich gemacht für die menschliche, sodass sie die Maße und Gesetze der menschlichen Natur nicht vernichtet, sondern denselben eine Macht über sich einräumt; sie eignet sich die menschliche Natur nur in der jeder Stufe und Lebenslage angemessenen Form an (ein Analogon sittlicher Entwickelung). Im Streite beider Parteien hielt sich natürlich jede derselben nicht sowol an die Formeln der Gegner, als an die teils unberechtigten, teils wenigstens nicht beabsichtigten Konsequenzen der gegnerischen Lehre. Cyrill: Nestorius mache Christum zu zwei Sönen, zu einem bloßen gotterfüllten Menschen, Nestorius: Cyrill lasse den Logos in Fleisch verwandelt werden, schreibe ihm selbst Leidensfähigkeit zu u. s. w. Aber auch auf das rechte Maß zurückgefürt, bleibt doch eine wirkliche und wesentliche Differenz der Auffassung, die um so schärferen Gegensatz herbeifürte, als auf beiden Seiten ein berechtigtes theologisches Interesse vertreten wurde, auf nestorianischer oder besser antiochenischer Seite das verständige Interesse der Sonderung und das ethische,

im Erlöser eine warhaft menschliche sittliche Persönlichkeit festzuhalten, auf der anderen das religiöse Bedürfnis, in Christo wirklich und wesenhaft Gott gegenwärtig zu wissen, ihn mit der Menschheit real geeinigt und damit ein göttliches Heilsprinzip in ihr wirksam zu sehen. Wenn in dem folgenden Streite das Abendland sich auf Seiten der alexandrinischen Dogmatik stellte, so lag dies zum Teil in der schon älteren Macht der von Athanasius ausgegangenen Richtung, zum Teil allerdings in hierarchischen Motiven, wie in der Gereiztheit über die Aufnahme der Pelagianer durch Nestorius, aber eben in dieser Beziehung fand doch auch ein richtiges Bewusstsein davon statt, dass eine gewisse Walverwandtschaft bestehe wie zwischen athanasianisch-alexandrinischer Christologie und augustinischer Anthropologie, so zwischen antiochenischer Lehre und dem Pelagianismus, wie Cassianus de incarn. Christi adv. Nest., freilich in ziemlich roher Weise, diesem Gesichtspunkte folgt.

Dem von verschiedenen Seiten sich kundgebenden Verlangen nach einer allgemeinen Synode entsprechend, schrieb Kaiser Theodosius II., welcher zugleich an Cyrill wegen seines bisherigen ränkevollen und anmaßlichen Verfarens einen sehr ungnädigen Brief richtete, auf Pfingsten 431 eine Synode nach Ephesus aus, zu welcher die Metropoliten aus jeder Provinz einige tüchtige Bischöfe mitbringen sollten. Rechtzeitig traf Nestorius mit den Seinigen unter dem Schutze des kaiserlichen Comes Irenäus ein, wärend zugleich ein anderer kaiserlicher Comes, Candidian, nach Ephesus kam, um im Auftrage des Kaisers die Synode zu überwachen. Bald kam auch Cyrill mit 50 Bischöfen. Die Syrer aber, an ihrer Spitze Johannes von Antiochien, ließen auf sich warten, durch Unglücksfälle und Beschwerden auf der langen Landreise aufgehalten. Nachdem man 16 Tage gewartet hatte, eröffnete Cyrill, der zugleich im Namen des römischen Bischofs auftrat, trotz der eintreffenden Nachricht von der Nähe der Syrer und der entschiedenen Protestation Candidians, mit dem ganz auf seiner Seite stehenden Memnon von Ephesus das Konzil am 22. Juni *), behandelte Nestorius, der allen Verkehr mit der so zusammengesetzten, völlig von Cyrill abhängigen Versammlung abwies, von vornherein als Angeklagten, und die 200 Bischöfe unterschrieben noch an demselben Tage, angeblich unter vielen Tränen, das Urteil: der von Nestorius gelästerte Herr Jesus Christus bestimmt durch die gegenwärtige heilige Synode, dass Nestorius von der bischöflichen Würde und aller priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sei. Die bald darauf eintreffenden Syrer traten, erzürnt über dieses Verfaren, sogleich zu einer Synode zusammen und sprachen unter Anwesenheit Candidians die Absetzung über Cyrill und Memnon aus, wogegen die kurz darauf ankommenden römischen Legaten, nach Cälestins Anweisung als Schiedsrichter auftretend, Cyrills Partei völlig Recht gaben. Beide Parteien suchten nun beim Kaiser, der zunächst auf Candidians Bericht die Beschlüsse der Cyrillschen Versammlung für ungültig erklärte und den Bischöfen gebot, bis zum gemeinschaftlichen Austrag in Ephesus zu bleiben und weder nach Hause noch nach Konstantinopel (um dort zu agitiren) zu gehen, ihre Anschauungen durchzusetzen; für Cyrill wirkten dabei die Mönche Konstantinopels, an ihrer Spitze der alte hochverehrte Archimandrit Dalmatius, der der Einwirkung Cyrills auf den Kaiser durch seine Fürsprache die Ban brach. Zunächst zwar wollte man den Streit, one sich auf das Materielle einzulassen, dadurch beilegen, dass man die von beiden Versammlungen ausgesprochenen Absetzungen bestätigte. Mit diesem Auftrag ging der comes sacrorum Johannes nach Ephesus und nahm Cyrill und Memnon in Haft, wärend Candidian die Bewachung des Nestorius übernahm. Die Entfernung der Häupter vermochte nun aber nicht, die Bischöfe zu einer Vereinigung zu bringen, und so sah der Kaiser sich genötigt, Abgeordnete beider Parteien nach Konstantinopel zu rufen, ließ sie jedoch nach verändertem Entschluss nur nach

*) Hefeles für Cyrill günstigere Darstellung (Konz.-G. II, 182 f.), lediglich gestützt auf Cyrills parteiische Aussagen, scheitert an Vergleichung der übrigen Angaben (s. Walch, Ketzerg. V, 470 ff.), aber auch so bliebe Cyrill formell im Unrecht.

Chalcedon kommen. Nestorius aber, des Treibens müde, war bereit, sich zurückzuziehen; der Kaiser befahl, ihn nach seinem früheren Kloster bei Antiochien zu bringen, one daſs er ihm sich feindlich zeigte. Wärend der fruchtlosen Verhandlungen in Chalcedon erlangte aber Cyrills Partei immer entschiedener das Übergewicht. Ihre Abgeordneten durften endlich dem Kaiser nach Konstantinopel folgen und dort an Nestorius' Stelle einen neuen Bischof einsetzen; die ephesinische Synode ward entlassen, Cyrill und Memnon durften ihre Bistümer wider einnehmen.

Trotz dieses Sieges des Cyrill aber betrachtete der Kaiser die Antiochener durchaus nicht als dogmatisch überwunden; niemand habe mit den Orientalen disputiren wollen, niemand sie in seiner Gegenwart überwiesen, er werde sie nie verurteilen (Mansi IV, 1465). Er verlangte einen Vergleich, dem Alexander von Hierapolis, Helladius von Tarsus und andere Antiochener, ganz für Nestorius eintretend, entschieden widerstrebten, Johannes von Antiochien, der greise Akacius von Beröa und auch Theodoret nicht abgeneigt waren; Cyrill kam wenigstens durch mildernde dogmatische Erklärungen entgegen, war freilich zu der gewünschten Verdammung seiner Anathematismen nicht zu bewegen, verstand sich aber zur Unterschrift jenes vermittelnd gehaltenen Symbols, das die Antiochener schon früher zur Rechtfertigung ihres Glaubens dem Kaiser übergeben hatten, und welches Paulus von Emesa im Auftrag des Bischofs Johann ihm vorlegte. Paulus wurde gegen Ende des Jares 433 nach ausdrücklicher Verwerfung des Nestorius und Anerkennung seines Nachfolgers von Cyrill in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, und nachdem Cyrill noch alle Hebel bei Hofe in Bewegung gesetzt (s. den Brief des Archidiakon Epiphanius im Synod. c. 203 bei Mansi V, 987 ff.) ließ auch Johannes seinen Freund Nestorius förmlich fallen. Jenes Bekenntnis (b. Mansi V, 781, 291, 303; bei Hahn S. 137 f.) dessen Abfassung man, jedoch nicht mit völliger Sicherheit, dem Theodoret zuschreibt, bekannte eine Einigung zweier Naturen in dem einen Christus, gestand auf Grund dieser unvermischten Einigung den Gebrauch des Ausdrucks θεοτόκος zu, weil der Gott Logos Fleisch und Mensch geworden und vom Momente der Empfängnis an den aus der Jungfrau angenommenen Tempel mit sich vereinigt habe, und erklärte, daſs von den durch die Schrift Christo beigelegten Prädikaten die einen auf die einheitliche Person, die anderen je auf eine Natur zu beziehen seien. Das Bekenntnis enthielt so nichts, was der Dogmatik Cyrills absolut entgegen war, verriet aber nicht nur seinen Ursprung aus der antiochenischen Dogmatik, sondern ließ auch die Erklärung im antiochenischen Sinne, die Cyrill durch seine Anathematismen hatte ausschließen wollen, völlig offen, und seine Annahme durch Cyrill war daher doch eine dogmatische Inkonsequenz. Auf beiden Seiten erregte diese Vermittelung daher Unzufriedenheit. Cyrill muſste Vorwürfe hören nicht nur von den Fanatikern seiner Partei, sondern auch von dem frommen Isidor von Pelusium, gegen Johanns Verfaren aber und für den von diesem geopferten Nestorius erhob sich eine extrem antiochenische Partei ostasiatischer, kleinasiatischer, aber auch thessalischer und mösischer Bischöfe, und bildete eine entschiedene Opposition gegen die drei Patriarchen des Orients, die Johannes in seinem Sprengel nun mit rücksichtsloser Härte zu unterdrücken suchte. Auch Gemäßigtere wie Theodoret, welcher mit dem Bekenntnis Cyrills zufrieden war, wollten doch die Verdammung des Nestorius nicht unterschreiben und konnten nur dadurch, daſs man ihnen dies nachsah, gewonnen werden. Das Bestreben, den geschehenen Vergleich um jeden Preis festzuhalten, ließ jetzt wie den Johannes v. Ant., so auch den Kaiser ganz auf Seiten des Cyrill treten. Im Jare 435 exilirte er Nestorius nach Petra in Arabien, befahl seine Schriften zu verbrennen und seine Anhänger als Simonianer zu brandmarken. Warscheinlich nach veränderter Weisung lebte Nestorius in der oberägyptischen (sog. großen) Oasis in Verbannung, wurde später von den die Oasis verwüstenden Blemmyern hinweggefürt, aber wider freigelassen, dann von dem ägyptischen Präfekten mit roher Härte an verschiedene Orte transportirt, bis der Tod, man weiß nicht wann, die Tragödie seines Lebens endete. Cyrill hatte inzwischen den Sieg weiter zu verfolgen und den durch Accomodation ge-

wonnenen gegen die antiochenische Dogmatik auszunutzen versucht. Der Bischof Rabulas von Edessa, früher Schüler Theodors von Mopsvestia, ging dabei mit ihm Hand in Hand, verdammte die Schriften Diodors von Tarsus und Theodors und vertrieb die dieser Richtung ergebenen Lehrer der edessenischen Schule, unter ihnen Ibas, obgleich dieser dem Vergleich vom Jare 433 beigetreten war. (Damals schrieb Ibas den berühmten Brief an Maris, s. die Art. „Dreikapitelstreit“ Bd. III, S. 694 und „Ibas“ Bd. VI, S. 500.) Zu gleicher Zeit warnten Cyrill und Proklus von Konstantinopel die armenische Kirche vor Theodor als dem eigentlichen Vater der nestorianischen Ketzerei. Aber ihre Bestrebungen, denen Johann von Antiochien entgegenarbeitete, scheiterten an dem großen Ansehen der antiochenischen Kirchenlehrer, und der Kaiser verbot, Männer, die in der Gemeinschaft der Kirche gestorben, so zu verdächtigen. Nach des Bischofs Rabulas Tode wurde der erklärte Anhänger Theodors, Ibas, sein Nachfolger. Schon nach jener Vertreibung edessenischer Lehrer hatten sich einige nach Persien gewandt, wo die Lehre Theodors durch Bischof Barsumas von Nisibis unter den Christen befestigt wurde. Edessa blieb unter Ibas in Verbindung mit diesen persischen Christen, und die edessenische Schule, Vertreterin derselben antiochenischen Dogmatik, welche auf dem chalcedonensischen Konzil kräftig reagirte, wurde eben deshalb auch vom Kaiser Zeno als die letzte Burg des Nestorianismus im Reiche und Bundesgenossin der persischen Christen, die gerade durch ihren Gegensatz gegen die griechische Kirchenlehre Schutz in Persien fanden, zerstört 489. Nur wenige Spuren des entschiedenen Nestorianismus finden sich noch später im griechischen Reiche.

Quellen. Von den zalreichen Schriften des Nestorius (Gennadius, De vir. ill. 53) sind die von Marius Merkator (ed. Baluz. 1638, s. d. A. IX, S. 600) übersetzten Homilien, die Gegenanathematismen in verschiedenen lat. Übersetzungen (ebd. u. b. Mansi, vgl. die umfangreicheren Anathematismen bei Assemanni, Bibl. Or. III, II, p. 199 sq.) und Briefe und Fragmente in den Konzilienakten (Mansi IV u. V) enthalten, in denen überhaupt ein reiches briefliches Material vorhanden, darunter das sog. Synodicon aus dem 6. Jarhundert, welches in Beziehung steht zu des Irenaeus Comes „tragoedia“, wie diese aus des Nestorius eigener Erzälung (Evagr. 1, 7) schöpft (beste Ausgabe: Variorum epp. ad Conc. Ephes. pert. ed. Lupus, Lovan. 1682, auch in der hallischen Ausg. des Theodoret V, 608 ff. abgedruckt). Dazu vieles aus den Akten der chalced. Synode (Mansi VI, VII) und des Dreikapitelstreits (ebd. IX). Von Theodoret: Briefe, Eranistes und die Schrift gegen Cyrills Anathematismen, in den opp. ed. Schulz, Hal. 1769 sqq. t. IV et V. Ebd. V, 1113 ff.: die Sermones Eutherii. — Die betr. Schriften Cyrills von Alex. in den opp. ed. Aub. Paris 1638, besonders t. VI u. VII, und in A. Maji, Script. velt. nov. coll. III, II (Migne, Scr. gr. t. 75—77). Procli Constant. homiliae in Fr. Combefis. Auctar. nov. Bibl. Patr. I, Par. 1648 Fol. Theodoti Ancyr. expos. Symb. Nic. ed. Holsten. Rom. 1669, 8° (= lib. adv. Nest. ed. Combef. Par. 1675). Joh. Cassiani ll. VII de incarn. Christi, Bibl. Patr. Lugd. VII, p. 69 sqq. auch in Simlers scripta vett. lat. de una pers. et duab. nat. Chr. Tigur. 1511 Fol. Marius Mercator (s. o.). Capreolus Carthag. Epistola de una Christi persona in Sirmondi opp. I, 361. Faustus Rej. c. Nest. error. libell. s. ep. ad Gratum in Bibl. PP. Lugd. VIII, 523 sqq. Gelasius I, de duabus naturis in Chr. (bei A. Thiel, Epistolae Rom. pontif. Brunsb. 1867, p. 530). Joh. Maxentius, Capitula s. anathem. und dialog. c. Nestor. ll. 2 in Bibl. PP. Lugd. IX, 533. Die betr. Schriften des Leontius Byz. und des Vigilius Taps. (s. die Artt.). — Socrates hist. eccl. VII, 29 sqq. Evagr. I, 7 sqq. Liberatus Breviar. causae Nestor. et Eutych. ed. Garner. 1675 (u. ö., auch bei Mansi IX, 659 ff.). — Luthers Urteil in d. Schr. von den Concilien u. Kirchen (Erl. A. 25, 302 ff.). Jablonsky, Exercitatio hist. theol. de Nestorian. Berol. 1724. Joh. Vogt, Diss. de recentiss. Nestorii haeret. defensoribus in dessen Bibliotheca hist. haereseol. Hamb. 1723, I, p. 456 sqq. Walch, Historie der Ketzereien, V. Schröckh, Kirchengesch. Bd. 18. Gieseler, KG. I, 2. Baur, Gesch. der Dreieinigkeit I.

Dorner, Entwicklungsgesch. II, 24 ff. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. II der 2. A. Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers, III u. IV, Leipz. 1783 u. 84.

W. Möller.

Nethinim, s. Levi, Bd. VIII, S. 625.

Netter, Thomas Netter von Walden, meist Thomas Waldensis genannt, war ein tüchtiger, seiner Zeit berühmter scholastischer Theologe und römisch-katholischer Kirchenmann des 15. Jarhunderts. Er wurde geboren zu Saffron Walden in der Grafschaft Essex; daher wird ihm, nach damaliger Sitte, der Zuname Waldensis gegeben. Sein Geburtsjar läßt sich nicht genau angeben; warscheinlich ist er c. 1380 geboren. Er studirte in Oxford, trat zu London in den Bettelorden der Karmeliter, zog frühe die Aufmerksamkeit des Ordensprovinzials für England auf sich, sodaſs er zu dem Reformkonzil von Pisa 1409 abgeordnet wurde. Als der Provinzial seines Ordens, sein Gönner, Patrington, zum Bischof von St. Davids ernannt worden, wurde er 1414 dessen Nachfolger als Prior provincialis für England. Als solcher wonte er dem großen Konzil zu Konstanz 1414—1418 bei. Nach dem Schluſs des Konzils begab er sich, auf den Wunsch vieler maßgebender Persönlichkeiten, 1419 nach Litthauen, um eine Aussönung zu vermitteln zwischen dem König und dem Hochmeister des Deutschordens. Nach seiner Rückkehr in die Heimat wälte ihn Heinrich V. von England zu seinem Beichtvater, derselbe soll auf dem Sterbebette ihm die Fürsorge für den noch nicht einjärigen Thronerben anvertraut haben. Thomas hat als anerkannter Meister der Scholastik und Polemik, sowie als erfarener und hochgeachteter Würdenträger der römischen Kirche, vielen Prozessen und Streitunterredungen in Sachen der Lollarden als Beisitzer und Richter beigewont. Den jungen Heinrich VI. begleitete Thomas zur Krönung nach Frankreich, starb aber am 3. Nov. 1430 in der Stadt Rouen.

Thomas von Walden hat Vieles geschrieben. Ein Sammelwerk, das ihm mit Warscheinlichkeit zugeschrieben wird, hat den Titel: Fasciculi Zizaniorum Johannis Wyclif cum tritico; dasselbe ist durch Rev. Walter W. Shirley in den Rerum britannicarum medii aevi scriptores 1858 herausgegeben worden. Allein sein Hauptwerk, mit dem Titel: Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae, ist im 16. Jarh. dreimal und später noch einmal gedruckt worden. Allerdings sucht man hinter dem Schild eines „Lehrbuchs der Altertümer des Glaubens der katholischen Kirche“ nicht dasjenige, was dieses Buch wirklich bietet, nämlich eine systematische Polemik gegen Wiclif und die Lollarden. Das Werk, welches im Druck nicht weniger als drei Foliobände umfaſst, ist im Reformationsjarhundert binnen 50 Jaren in drei Auflagen erschienen: zuerst in Paris 1521. 1523. 1532 (Band I zuletzt), begleitet von einer Empfehlung der Sorbonne für das Buch, als vorzüglich geeignet, die lutherische Ketzerei zu entkräften. Die zweite Ausgabe erschien 1556 zu Salamanca, unter Weglassung des ersten Bandes; die dritte 1571 zu Venedig, mit Anmerkungen des Karmeliters Rubeo, welche auf Luther und die deutsche Reformation häufig hinweisen. Im 18. Jarh. erschien noch eine vierte Ausgabe, die beste unter allen, 1757 ff., gleichfalls zu Venedig, besorgt durch den Jesuiten Blanchiotti. Somit haben Frankreich, Spanien und Italien, die drei romanischen, römisch-katholischen Länder, die polemische Leistung des englischen Karmeliters gegen Wiclif und seinen Anhang sich zu Nutzen gemacht, als Rüstkammer gegen die Reformation des 16. Jarhunderts. Das Werk zerfällt in 6 Bücher: 1) von Gott und Christus, 2) von dem Leibe Christi, der Kirche und deren Gliedern, 3) Mönchtum, 4) Bettelorden, Klostergüter u. s. w. 5) Von den Sakramenten, 6) De sacramentalibus; dieses Buch erörtert eine Menge Kultusfragen. Die Anordnung ist nicht allenthalben streng logisch. Allein es ist dem Polemiker um die Prinzipien zu tun. Er hat Wiclifs Werke gründlich studirt und citirt dieselben genau. Er ist nobel genug, denselben gerecht, besonnen, teilweise anerkennend zu behandeln. Die schwachen Seiten von Wiclifs System hat er teilweise glücklich entdeckt und energisch angegriffen, ja er hat mitunter tüchtige Beiträge zur Kritik Wiclifs geliefert. Freilich ist er weit

entfernt, dem berechtigten und warhaft evangelischen Gehalt der Lehre und der Reformbestrebungen Wiclifs und seiner Anhänger Gerechtigkeit widerfaren zu lassen. Dazu war er doch viel zu tief in das römisch-katholische Kirchensystem verstrickt. Um so besser eignete sich das gelehrte Werk aus dem Anfang des 15. Jarhunderts zu einer Fundgrube für die Polemik römischer Theologen der neueren Zeit gegen die Reformation und die evangelische Warheit. Der größte unter den römischen Polemikern gegen die evangelische Lehre, Robert Bellarmin, fürt zu widerholten Malen den Thomas Waldensis als seinen Vorgänger an. Das Werk des Thomas hat aber auch, als Urkunde zu der Geschichte Wiclifs aus dem gegnerischen Lager, einen bleibenden Wert.

Vgl. über das Leben Thomas Netters: Hamberger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, Bd. IV, S. 688; Shirley, Ausgabe der Fasciculi Zizaniorum, London 1858; Einleitung S. LXX ff. — Über das Hauptwerk des Thomas: Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgesch. der Reformation, 1873, Bd. II, 327—346. **G. Lechler.**

Neubrigensis, William, 1136—1208, genannt Petit oder Parvus, Kanonikus der Augustinerabtei Newbury in England, war im J. 1136 zu Bridlington in Yorkshire geboren, und da er schon als Knabe hervorragende Talente zeigte, in jenem Kloster erzogen worden. Aufgefordert von den Äbten der benachbarten Klöster, schrieb er einen Kommentar zu dem Hohenlied und nachher eine Historia Rerum Anglicarum, die er dem Abt Ernald von Rivaulx dedicirte. Diese Geschichte, in 5 Bücher eingeteilt, umfaſst die Periode von William I. bis zum Jare 1197. Das erste Buch, in welchem er meist Heinrich von Huntingdon folgt, geht bis zur Zeit Stephans und ist nur eine historische Einleitung zu dem Hauptwerke, das die Geschichte seiner eigenen Zeit behandelt — ein Werk, das unter den gleichzeitigen Chroniken bei weitem das vorzüglichste ist. Es zeigt eine für jene Zeit überraschende historische Kritik, scharfe Beobachtungsgabe, besonnene Auswal des Stoffes und überhaupt eine höhere Geschichtsauffassung. Obwol nicht durchaus frei von den Vorurteilen des Mittelalters, hat William der waren Geschichtschreibung Ban gebrochen, das Sagen- und Fabelgewebe des Galfrid von Monmouth zerrissen und die Ereignisse seiner Zeit mit anerkennungswerter Unparteilichkeit beurteilt. Auch sein Stil ist nüchterner und klarer als der der anderen Chronisten. — Die Historia ist zuerst in Antwerpen 1567, dann in Heidelberg 1587, Paris 1610 u. 1632, und 1719 von Hearne in Oxford herausgegeben worden. Die beste auf zwei sehr gute Handschriften des 13. Jarhunderts basirte Ausgabe ist die, welche H. C. Hamilton 1856 für die English Historical Society besorgt hat. **C. Schöll.**

Neues Testament, s. Kanon des N. T.'s Bd. VII, S. 451.

Neu-Granada, s. Colombia Bd. III, S. 319.

Neugriechische Kirche, s. griech. u. griech.-russ. Kirche, Bd. V, S. 422.

Neuholland, s. Australien, Bd. II, S. 12.

Neujarsfest, christliches. Die calendae Januariae wurden in Rom und im römischen Reiche als ein den Saturnalien änliches Freudenfest gefeiert. Der erste Tag des Jares sollte ein gutes Vorzeichen für das ganze Jar sein. Man begann auf dem Forum Gerichtsverhandlungen, in den Läden und Häusern die gewonten Geschäfte pro forma, dann überließ man sich im Glauben, dass das Jar gut begonnen sei, der Freude. Alle Häuser waren bekränzt, man wünschte gegenseitig sich ein glücklich und fröhlich Neujar; Freunde beschenkten sich mit Süßigkeiten und mit alten Münzen als Vorzeichen eines genuſs- und erwerbreichen Jars. Diese Geschenke hießen strenae (daher die französischen étrennes) nach der Göttin Strenua, der mutigen Helferin bei jeglichem Unternehmen. Auf den öffentlichen Plätzen zeigten Tänzerinnen ihre Künste, die Menge belustigte sich mit Spielen, Gesängen, Scherzen und Mummereien aller Art, wie Augustin sie schildert: assumebant formas monstruosas, alii ex pellibus pecudum, alii ex capitibus bestiarum, alii vestiantes tunicas muliebres, alii auguria observabant,

dantes vel recipientes diabolicas strenas; alii mensas laute praeparatas tota nocte manere sinebant, putantes totum anni spatium convivia talis cibi abundantia perdurare. — Gegen dieses heidnische Unwesen konnte das Christentum sich nur abweisend verhalten. Weil aber innere Neigung und äußere Verlockung selbst getaufte Christen zur Teilnahme an den heidnischen Greueln und Torheiten hinriss, hielten die Lehrer und Väter der Kirche am ersten Januar ernste Straf- und Bußpredigten, in denen sie vor dem Satansfeste warnten, zum Halten am Bekenntnis manten, Almosen empfahlen anstatt der Neujarsgeschenke, Fasten statt der Schwelgereien, Lesen in der Schrift statt der lustigen, schändlichen Lieder. So Ambrosius (serm. 7), Augustinus (serm. 2. 198), Petrus Chrysologus (serm. 155), Maximus Turinens. (hom. 8), Chrysostomus hielt in Konstantinopel (387 ?) eine lange Strafpredigt am Neujarstag wider diejenigen, welche durch die Stadt tanzen, den Markt erleuchten, Kränze winden und derartige kindische Torheiten begehen. Das concil. Turonense (567) bestimmt can. 14: inter Natalem Domini et Epiphaniam omni die festivitates sunt. Excipitur triduum illud, quo ad calcandam gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Calendis Januariis fieri litanias, also allgemeine Fasten und Bittgänge am Neujarstage. Noch im 10. Jarh. erneuerte Bischof Atto von Vercelli das alte Verbot solcher heidnischen Neujarsfeier. — Indessen war nach Festsetzung des Weihnachtsfestes auf 25. Dezember (im 4. Jarh.) der erste Januar zum achten Tag nach jenem Feste geworden und es legte sich nahe, auf denselben die Erinnerung an die am achten Tage nach der Geburt Jesu geschehene Beschneidung mit dem Evangelium Luc. 2, 21 zu setzen. Von wem und wann das zuerst geschah, ist unbekannt. Als der älteste Zeuge dafür, dass man den ersten Januar als Nachfeier des Weihnachtsfestes heiligte, gilt der am Anfang des 5. Jarhunderts gemarterte Einsiedler Almasius, der den Märtyrertod am 1. Januar gelitten haben soll, weil er gerufen: hodie octavae dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis. (Acta Sanct. ap. Bolland. 1. Dom.) Jene Synode zu Tours vom Jar 567 ordnet für den 1. Jan. eine missa circumcisionis an Zeno von Verona und Beda venerabilis (im Anfang des 8. Jarh.) haben am 1. Januar über Luc. 2, 21 eine Rede von der Beschneidung gehalten (die Homilie des Beda bei Augustis Denkwürdigkeiten I, S. 717 in deutscher Übersetzung). Im römischen sacramentarium des Thomasius, im Missale gothicum bei Mabillon, und in einigen uralten Kalendarien ist festum circumcisionis Domini vorgemerkt. Die Regel Chrodegangs (74), die Kapitularien der fränk. Könige (I, c. 158), die Synode von Mainz (813 can. 36) füren das Fest unter dem Namen Octava Domini auf. In den Homilien ist nun nirgends auf den Jaresanfang Bezug genommmen. In der römischen Messe und im römischen Brevier ist er ignorirt. Hatte und hat die Kirche doch ihr eigenes, bald mit Weihnacht, bald mit Ostern, schließlich mit Advent beginnendes Jar. Und doch ließ sich der Neujarstag auch in der Kirche nicht immer und nicht ganz übergehen. Die Volkspredigt wenigstens kam dem Volksgefül entgegen mit feierlichen und ausfürlichen Neujarswünschen ab der Kanzel. One Zweifel durch die Predigermönche kam die Sitte auf, dass das Neujar auf der Kanzel „ausgeteilt“ wurde. Der Augustiner-Eremit Gottschalk von Osnabrück, welcher 1517 ein sermonum opus exquisitissimum herausgab, deutet in einer Predigt die acht Tage auf acht Stände und widmet jedem in Form zum teil läppischer Vergleichung und mit Einfügung läppischer Geschichtchen einen besonderen Wunsch. Die Jungfrauen vergleicht er z. B. mit dem Phönix, die Ehemänner mit dem Hahn, nam gallus miro modo diligit uxores suas; dem achten Stand der Knechte und Mägde teilt er fürs neue Jar den Kranich zu, weil die Kraniche ihrem Vordermann nachfliegen, stets Wache halten u. s. w. Wärend Luther in der Kirchenpostille gegen solche unnütze Fabeln, Scherze und Spiele des Neujarausteilens ein scharfes Wort spricht und auf die Predigt vom Namen Jesu verweist, in der Hauspostille aber den neuen Jarestag wie „anderes, was wir von den Römern haben“, faren lässt und „weil man auf diesen Tag gelegt hat das Fest der Beschneidung Christi“, „billig“ heute davon predigt — hat noch Johann Arndt in seiner Postille den Brauch einfach erwänt, aber seinerseits in

die Mitgabe eines biblischen Wunsches für jeden Stand umgewandelt. Die Perücken- und Zopfzeit erging sich mit Genuss in umständlichen Kanzel-Neujarswünschen. Die Neujarspredigt aber hielt sich nur, wo Perikopenzwang blieb, an die Namengebung Jesu (wofür die katholische Kirche am zweiten Sonntag nach Epiphanias seit 1721 ein besonderes festum S. S. Nominis Jesu hat), sonst nahm sie Texte, welche auf den Jareswechsel Bezug geben. In der griechischen Kirche wird am 1. Januar ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ, zugleich aber und noch mehr das Gedächtnis des hochheiligen Schutzherrn aller männlichen und weiblichen Klöster, Basilios des Großen, gefeiert. (Vgl. Alt, Der christliche Kultus, II, 46. 315. 205; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon u. d. a.; Augusti, Denkw., I, 152. 311; Strauß, Das ev. Kirchenjahr, 125 ff.; Palmer in der ersten Aufl. der Real.-Enc.).

H. Merz.

Neumond, s. Jar bei den Hebr., Bd. VI, S. 493.

Neuplatonismus. Das anziehende und abstoßende Verhältnis, in welches diese letzte Entwickelungsform der hellenischen Philosophie zum Christentum trat, indem sie demselben teils Opposition machte, teils ihm verwandte Tendenzen verfolgte, gibt ihr Anspruch auf Berücksichtigung in der Geschichte der christlichen Theologie und Kirche.

Der Verfall der alten Welt, die Auflösung ihrer sittlich-religiösen Grundlagen, die im Wechsel und Streit der philosophischen Systeme zu Tage gekommene Unsicherheit und Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Bewusstseins, wodurch sie vorbereitet wurde für die Aufnahme der christlichen Warheits- und Heilsoffenbarung, erzeugte auch die dem Christentum vorher- oder zur Seite gehenden Versuche und Bestrebungen heidnischer Denker, durch unmittelbare Erfassung des göttlichen Wesens (Ekstase, Enthusiasmus, mystische Vereinigung) einen sicheren Grund und Halt für die philosophische Erkenntnis zu gewinnen, durch diese hinwiderum die alte Religion und Gottesverehrung zu läutern und neu zu beleben und so — im bewussten oder unbewussten Gegensatz gegen das Christentum — mit den Kräften und Bildungselementen der alten Welt das schmerzlich fülbare Bedürfnis geistiger und sittlicher Reinigung und Erhebung zu befriedigen. Mit besonderer Liebe wandte man sich denjenigen älteren Systemen zu, in welchen das Philosophische mit dem Religiösen verschmolzen war, dem Pythagoreischen und Platonischen; nahm aber zugleich Anregungen aus den orientalischen Denkweisen auf, mit denen der hellenische Geist inzwischen in Berürung gekommen war. Diese Richtung verfolgten im ersten und zweiten nachchristlichen Jarhundert die sogenannten Neu-Pythagoräer wie Apollonius von Tyana, Plutarch von Chäronea mit überwiegendem Anschluss an Plato, Numenius von Apamea mit besonderer Hinneigung zu orientalischer Weisheit, und andere pythagoreisirende und eklektische Platoniker (über welche zu vgl. Zeller III, 2, 69 ff.; Ueberweg I, 206 ff.). Durch sie, am meisten durch Numenius (Zeller S. 216. 435), wurde der Neuplatonismus vorbereitet. — Das Eigentümliche des Neuplatonismus im eigentlichen und engeren Sinne aber ist, dass er jene Bestrebungen zur Einheit zusammenzufassen sucht durch Ausbildung eines umfassenden Systems philosophischer Weltanschauung, welches die ganze Kraft und Warheit der hellenischen Philosophie konzentriren sollte, indem es die philosophischen Koryphäen als im wesentlichen übereinstimmend, wenn auch in den Formen von einander abweichend darstellte, dem göttlichen Plato aber die normative Autorität vindizirte und die platonischen Anschauungen selbst wider in eigentümlicher Weise, durch Aufnahme religiöser Elemente, um- und fortzubilden suchte. Diese systematisirende, von einem Prinzip ausgehende, das Ganze der philosophischen Wissenschaft, d. h. insbesondere Metaphysik und Ethik, zur Einheit zusammenfassende Tendenz unterscheidet den Neuplatonismus von jenen früheren, mehr eklektischen Bestrebungen (daher es unrichtig, die Neuplatoniker selbst als bloße eclectici oder syncretistae zu bezeichnen, wie von Früheren geschah, vgl. Zeller S. 423). Die Behauptung des hellenischen Standpunktes, auf welchem das Fremde nur zur Verherrlichung der griechischen Wissenschaft angewendet wird, unterscheidet ihn von der Theosophie

Philos, die aus Verschmelzung alttestamentlicher Religion mit hellenischen Philosophemen gebildet und selbst wider von Einfluss auf den Neuplatonismus war, und ebenso von dem Gnostizismus, welcher mehr orientalische Anschauungen und christliche Elemente in sich aufgenommen hat (vgl. über diese Fragen bes. Zeller S. 419 ff. über das Verhältniß des Neuplatonismus zum Neupythagoreismus, S. 421 u. 434 über sein Verh. zu Philo, S. 436 über sein Verh. zu orientalischen Systemen und zur Gnosis, S. 443 ff. Verh. zum Christentum).

Die geschichtliche Entwickelung des Neuplatonismus (vgl. Zeller S. 448) verläuft in drei Perioden: die erste ist die der Begründung des Systems durch Ammonius und seiner spekulativen Ausbildung durch Plotin (alexandrinisch-römische Schule c. 200—270); in der zweiten suchten besonders die Syrer Porphyrius, Jamblichus und ihre Schüler dasselbe populär und praktisch zur Begründung und Erneuerung des Polytheismus zu verwenden (syrische Schule, Ende des 3. bis Ende des 4. Jarh., c. 270—400); in der dritten geht besonders Proklus in Athen darauf aus, durch dialektischen Formalismus den wissenschaftlichen Charakter der Lehre zu retten und das ganze philosophisch-theologische Gedankenmaterial zu einem umfassenden, gleichmäßig gegliederten System zu verarbeiten (athenische Schule c. 400—529).

Erste Periode: Als Stifter des Neuplatonismus gilt der Alexandriner Ammonius Sakkas (ὁ Σακκᾶς = σακκοφόρος, der Sackträger), von christlichen Eltern geboren und erzogen, später infolge seiner Beschäftigung mit hellenischer Philosophie zum Heidentum abgefallen, gest. c. 250. Er soll seine Lehre nur mündlich vorgetragen haben, daher sich ihr Verhältnis zur plotinischen nicht näher bestimmen lässt. Zu seinen Schülern gehörten Origenes der Neuplatoniker, Origenes Adamantius der Christ (über das Verhältnis beider s. Heigl 1835, Baur 1837, Redepenning, Origenes S. 421 ff., Zeller S. 460), Herennius, Longinus der Grammatiker und Ästhetiker († 273), insbesondere aber Plotinos (geb. 205 zu Lykopolis in Ägypten, † 270 in Campanien). Dieser ist es, der die neuplatonische Lehre in systematischer Form entwickelt, sie seit 244 in Rom einem zalreichen Schülerkreis vorgetragen und seit 254 sie schriftlich darzustellen versucht hat. Die Abhandlungen Plotins, 54 an der Zal, wurden von seinem Schüler Porphyrius gesammelt und nach dem Inhalt in sechs Enneaden geordnet. Herausgegeben wurden sie zuerst von Marsilius Ficinus in lateinischer Übersetzung, Florenz 1492 u. ö., dann griechisch und lateinisch Basel 1580; mit kritischem Apparat von Moser und Creuzer, Oxford 1835, 3 voll., neuer Abdruck besorgt von Dübner, Paris 1855; die beiden neuesten Ausgaben sind die von Kirchhoff, Leipzig 1856 und von H. F. Müller, Berlin 1878—80; deutsche Übersetzung von dems. Berlin 1878—80; Lebensbeschr. Plotins von Porphyrius; neuere Arbeiten über ihn von Steinhart, Richter, Kirchner, vgl. Zeller S. 466.

Die gesamte Lehre Plotins ist darauf gerichtet, „die Seele aus dem Zustand der Entwürdigung, in welchem sie, ihrem Vater und Ursprung entfremdet, sich selbst verkennt und unter die vergänglichen Dinge herabsetzt, zu dem Entgegengesetzten, dem Höchsten und Ersten, emporzuführen". Die subjektive Grundlage seiner Philosophie bildet jene Sehnsucht nach einer vollkommenen Einigung mit der Gottheit, jenes Hinausstreben über alles endliche, beschränkte Sein, welches überhaupt die innerste Wurzel des Neuplatonismus ist. Den Weg zu dieser Einigung der Menschenseele mit der göttlichen Ureinheit will Plotin zeigen, indem er einerseits den Ausgang des gesamten Seins von dem höchsten Einen, andererseits die Rückkehr in dasselbe beschreibt. Sein System zerfällt ebendaher in drei Teile: A. Die übersinnliche Welt, B. die Erscheinungswelt, C. die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt (Zeller S. 473).

A. Die übersinnliche Welt. Wärend Plato zwei ursprüngliche Prinzipien gehabt hatte, die Ideeen und die Materie, so unterscheidet Plotin zwar auch zunächst das Übersinnliche von dem Sinnlichen; aber er gibt die ursprüngliche Zweiheit auf, indem er Alles aus einer höchsten Ursache ableitet, andererseits aber stuft sich bei ihm die übersinnliche Welt selbst wider in eine Dreiheit ab: 1) Das Urwesen, welches über alles Denken und Sein erhaben ist;

2) das **Denken** und die Gedanken, der *νοῦς* und *κόσμος νοητός*; 3) das zur Materie hinneigende übersinnliche Wesen oder die **Seele**. Das Urwesen oder die Gottheit im absoluten Sinne, der Grund aller Dinge ist das Eine (*τὸ ἕν*); denn das Erste kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten, und alles was ist, ist nur durch die Einheit. Allem Zusammengesetzten muſs das Einfache vorangehen, allem bestimmten Sein das Unbestimmte, allem Sein und Denken dasjenige, was Ursache des Seins und Denkens und was ebendarum jenseits alles Seins und Denkens liegt (*ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* und *ἐ. γνώσεως*). Was wir von demselben wissen, ist nur das **Dreifache**: a) daſs es das **Unendliche** ist, d. h. über alle Bestimmtheit und Bestimmung erhaben, unbegrenzt, gestaltlos, one Größe, one Leben, one Denken, one Sein, sodaſs wir davon nur sagen können, was es nicht ist, nicht was es ist; b) daſs es das **Eine** und **Gute** ist, der Quell alles Guten und der absolute Zweck alles Endlichen (*τὸ ἕν* und *τὸ ἀγαθόν*), und endlich c) daſs es absolute **Kausalität** ist, die Ursache von Allem oder die unendliche **Kraft**, *δύναμις πρώτη, δύναμις τῶν πάντων*. (Dies der Ursprung der späteren theologischen Lehre von den tres viae der Gotteserkenntnis, wie sie durch die christlichen Neuplatoniker Dionys. Ar., Max., Sc. Erig. in die Dogmatik gekommen ist.) Sofern nun das Urwesen wirkende Kraft ist, erzeugt es notwendig ein Anderes; bildlich ausgedrückt: vermöge seiner Fülle floſs das Erste über und dieses Überfließende erzeugte ein Anderes. Dabei will Plotin freilich nicht bloß jeden Gedanken an ein zeitliches Werden fernhalten, sondern er verwart sich auch gegen die Vorstellung einer Emanation: das Erste bleibt in sich unbewegt und unvermindert, wärend der Strom des Werdens aus ihm hervorgeht, wie die Quelle sich nicht auflöst in den Fluſs, wie die Wurzel Wurzel bleibt, wärend die Pflanze aus ihr hervorsproſst, wie aus der Sonne die Lichtatmosphäre ausstrahlt (*οἷον ἐκ φωτὸς ἡ ἐξ αὐτοῦ περίλαμψις*). Es ist kein logischer, kein ethischer, aber auch kein substantiell physischer Vorgang, sondern ein dynamischer Prozeſs der Kraftmitteilung, wodurch Alles aus dem Einen hervorgeht. Das Urwesen ist das Centrum, von welchem der ganze Kreis des Seienden beherrscht und zusammengehalten wird, das Licht, von dem alles ausgestralt und durchleuchtet, die Kraft, von der Alles durchwirkt wird, aber auch das Ziel, dem Alles zustrebt: denn weil alles einheitlichen Wesens ist, so strebt auch Alles nach Einheit, d. h. nach Teilnahme an dem Ur-Einen. Es ist aber wider ein Doppelverhältnis, in welchem das Erste zum Abgeleiteten steht: das Eine ist allem Seienden gegenwärtig, sofern es dasselbe mit seiner Kraft durchdringt, Alles ist eine Nachahmung, ein Abbild und Spiegelbild des Ersten; andererseits aber ist die Wirkung immer schwächer und unvollkommener als die Ursache; je weiter wir daher in der Kette der Ursachen und Wirkungen herabsteigen, desto unvollkommener werden die letzteren, desto mehr verblaſst das von dem Urwesen ausstralende Licht, um zuletzt in dem Dunkel des Nichtseienden zu verlöschen. So bildet die Gesamtheit des Seins eine Stufenreihe, worin die Gegenwart des Göttlichen für die niedrigen Stufen immer durch die höheren vermittelt, die entfernteren Sphären nur durch das Medium der dem Centrum näher liegenden von diesem bewegt und erleuchtet werden.

In dieser Stufenreihe des Seins nehmen die nächste Stelle nach dem Ersten ein: 2) der **Geist** oder das Denken, *νοῦς*, und 3) die in der Körperwelt waltende **Seele**, *ψυχή*. Was von dem Ersten erzeugt wird, kann nicht ebenso vollkommen sein wie jenes: wenn also die Vollkommenheit des Ersten in der Einheit besteht, so kann das Zweite nicht mehr reine Einheit sein, sondern Vielheit, aber die Vielheit, die immer wider zur Einheit wird. Dies ist der *νοῦς*, der beides zugleich ist: Denken und Sein. Indem nämlich das Gezeugte in seinem Ausgang von dem Einen sich zu diesem zurückwendet, entsteht ein Schauendes und ein Geschautes, ein Denkendes und ein Gedachtes, der *νοῦς*, welcher Abbild des Ersten und Urbild der seienden Dinge, Idee und Idealwelt, *νοῦς* und *κόσμος νοητός* ist. Und wie aus dem Einen der *νοῦς*, so geht aus dem *νοῦς* vermöge derselben Notwendigkeit ein Drittes hervor — die **Seele**. Der Begriff derselben wird im allgemeinen dahin bestimmt, daſs sie das nächste nach dem *νοῦς* und das Mitt-

lere zwischen diesem und der Erscheinungswelt sei, einerseits vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, andererseits mit dem von ihr erzeugten Körperlichen sich berürend. Wenn das Eine den Mittelpunkt alles Seins bildet, so ist der Nus einem unbewegten, die Seele einem noch weiteren bewegten Kreis um diesen Mittelpunkt zu vergleichen. Der Nus ist ungeteilt, die Seele ist es zwar auch, sofern sie im Intelligiblen bleibt, aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit herauszutreten, mit der Körperwelt sich zu verbinden und insofern wird auch sie selbst teilbar. Die Seele hat daher eine Doppelstellung: als Erzeugnis des Nus ist sie auch selbst vernünftig, andererseits hat sie ihrer Natur nach eine Beziehung zu dem, was unter ihr ist; dieses wird von ihr erzeugt und beherrscht. Und wie der Nus ein einiger ist und doch zugleich die Fülle der Idealwelt umfasst, so ist auch sein Abbild, die Seele, eine einige (die Allseele, Weltseele) und zugleich eine Vielheit, denn in der allgemeinen Seele sind die vielen einzelnen Seelen enthalten, die besser oder schlechter sind, je nachdem sie das intellektuelle Verlangen bewaren und dem zugewandt, woraus sie entstanden sind, mit der allgemeinen Seele im Himmel bleiben, oder ihr Eigenes suchend in das Geteilte, in die Endlichkeit und Zeitlichkeit sich verlieren und in die Fesseln des Leibes geschlagen werden.

B. Die Erscheinungswelt (vgl. Zeller S. 544 ff.). Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist nach Plotin im allgemeinen dies, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, die Harmonie in Streit und Gegensatz auflöst, dass an die Stelle des waren Seins der bloße Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der waren Wirklichkeit tritt. Fragen wir nach dem Grund dieses Unterschiedes, so verweist Plotin auf die Materie als das, was allem Sinnlichen zugrunde liege. Diese ist ihm das rein Formlose, one alle Bestimmtheit und Eigenschaft, das schlechthin Nichtseiende, die Privation, das Unding, welches nur durch Abstraktion von aller Form und Bestimmtheit gedacht werden kann und eigentlich gar nicht zu denken ist; sie ist so der Gegensatz des Guten, die Quelle des Bösen, das πρώτως κακόν, wärend das abgeleitete Böse nur in der Teilnahme und Veränlichung mit derselben besteht. In dem Heraustreten des Einen in das Nichtseiende bildet sich aber die Fülle des Daseins. Wie der Ausgang aus dem Einen überhaupt und das Herabsteigen der Seele in dieses Gebiet notwendig ist für das Gesamtleben des Universums, so ist auch der Gegensatz und das Böse notwendig, notwendig diese unvollkommene Erscheinungswelt, die, voller Mangelhaftigkeit und Streit, immer nur ein Schattenbild der idealen bleibt. Darum lässt sich Plotin auch in lebendiger Religiosität angelegen sein, die Schönheit und Herrlichkeit der Welt gegen unberechtigten Tadel, wie gegen die gnostische Lehre vom Demiurg, zu preisen und die Vorsehung, welche sich darin offenbart, zu rechtfertigen. Die Vorsehung ist ihm jedoch nicht ein Walten nach Voraussehen und bewusster Absicht, sondern sie ist das Weltgesetz, nach welchem die Seele wirkt und in Allem Abbilder des νοῦς, wenngleich nur unvollkommene Schattenbilder, darstellt und Alles durch Sympathie zu einem harmonischen Ganzen verbindet, sodass Jedem in seiner Weise das Streben nach Einheit einwont, und sich Alles zu Einem zusammenfasst, wärend, was nicht von diesem Streben geleitet ist, seinem Schicksal anheimfällt. Ist Einzelnes für sich unvollkommen und schlecht, so dient es doch als Teil zur Vollkommenheit des Ganzen, wie im Drama auch die Rollen der Schlechten nicht ausgeschieden werden dürfen. Ist das Bessere, so muss auch das Schlechtere sein, und man soll dieses nicht jenem zum Vorwurf machen, sondern vielmehr das Bessere preisen, dass es von sich dem Schlechteren mitgeteilt hat. — „So ist das ewig aus dem einen innerlich bleibenden Prinzip hervorgehende Universum gleich dem Baume, welcher aus der Wurzel, die in sich selbst bleibt, zu geteilter Fülle emporschießt. Das eine bleibt der Wurzel nahe, das andere geht weiter vor und wird zerteilt in Zweige und Spitzen, in Blätter und Früchte; das eine ist immer bleibend, das andere immer werdend und wechselnd wie die Blätter und Früchte. Das Leben wird immer wider von der Wurzel aus erfüllt, und wenn auch das Äußerste immer nur von dem, was ihm zunächst ist, hervor-

zugehen und affizirt zu werden scheint, so geschieht dies doch Alles von dem einen Prinzip aus". —

C. Die Erhebung des Geistes in die übersinnliche Welt (vgl. Zeller S. 594 ff.). Wie das Eine das Prinzip und Ziel aller Dinge ist, so ist es die ethische Aufgabe des Menschen, der sein Wol schaffen will, von der Erscheinungswelt in die übersinnliche Welt sich zu erheben, von dem Sinnlichen sich abzuwenden und nach dem Einen als dem höchsten Gute zu streben. Die Seele gelangt zum Besitz des Guten, wenn sie auf demselben Wege, wie sie aus der höheren Welt zur materiellen herabgestiegen oder gefallen ist und ihr wares Sein verloren hat, wider zu jener und zu sich selbst zurückkehrt. Dies geschieht durch Tugend; doch genügen dazu nicht die bürgerlichen Tugenden, die wol dienen, das äußerliche materielle Leben zu ordnen und zu schmücken, aber nur Bilder sind von dem, was warhaft göttlich ist. Vielmehr gehört dazu die Reinigung von der Vermischung mit dem Materiellen, wodurch die sinnlichen Affektionen nicht bloß beschränkt, sondern ausgerottet werden. Mit der Abkehr vom Materiellen aber muss die Hinkehr zum Nus sich verbinden, wodurch die Seele erleuchtet und die in ihr schlummernden Abdrücke des intellektuellen Lebens zu Warheit und Wirklichkeit erhoben werden. Als Übung zu dieser Erhebung in das intellektuelle Leben dienen die Wissenschaften, namentlich Mathematik und Dialektik. Im Besitze desselben ist der Mensch selig: es ist nichts Gutes, was er nicht darin hat; er hat nichts zu suchen, und was er sucht, sucht er nicht als ein Gut, wornach er trachtet, sondern als ein Notwendiges etwa für Andere oder für den mit ihm verbundenen Körper, der sein eigenes Leben fürt, das nicht eigentlich das Leben des geistigen Menschen ist, sondern es nur wie ein Spiegel abbildet. Das letzte und höchste Ziel aber ist, zu dem Einen, Ersten sich zu erheben, wie ja das Wesen des Nus die Anschauung des Einen ist. Wenn jemand nicht zur Anschauung strebt und kommt, so hat er in sich nicht die ware Liebes-Leidenschaft, die den Liebenden nur Ruhe finden läßt in dem, was er liebt; er ist noch beladen durch das, was die Anschauung hindert, nicht gesammelt zu dem Einen; denn dieses ist Keinem fern. Die Seele muss nicht nur von dem Streben nach außen und den Bildern, welche von dort kommen, sondern auch von den Formen, in denen das intellektuelle Leben sich in ihr ausprägt, abstrahiren, sich selbst nicht denken und wissen. Indem sie so ganz in ihr Centrum sich vereinfacht (ἅπλωσις), gelangt sie zum Anschauen des höchsten Einen, Gottes, mit dem sie in ihrem Centrum verbunden ist, wie er das Centrum von Allem ist; sie ist in sich selbst ganz allein und damit ganz in Gott (ἔκστασις, ἐνθουσιασμός, ἕνωσις). Doch werden ihr diese Momente der mystischen Einigung hier nur als einzelne Lichtblicke zu teil. Sie muss aus jener Höhe wider herabsteigen; nur wenn sie erst ganz vom Körper gelöst ist, wird eine Anschauung one Unterbrechung stattfinden; aber freilich nimmt sie auch dahin das zum vergänglichen Werden geneigte Wesen mit hinauf, welches sie herabgefürt hat, und ebendamit die Möglichkeit, wider herabzukommen.

Wie in dem ganzen System Plotins, so zeigt sich insbesondere an diesem Schlusspunkt desselben, in seiner Lehre von der Ekstase und der mystischen Einigung des Menschen mit Gott, das, was die hervorragende Eigentümlichkeit des Neuplatonismus ausmacht, der religiöse Charakter dieser Philosophie oder das Streben, die Philosophie an die positive Religion anzulehnen, mit ihr zu verschmelzen und zu ihrer Verteidigung zu verwenden. Die Philosophie Plotins hat von Haus aus einen religiösen Charakter: sie läßt sich nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen; sie ist in allen ihren Teilen — in ihrer Metaphysik wie in ihrer Ethik — von dem Gedanken an die Gottheit und von dem Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen. So stark aber die Berürung des plotinischen Systems mit der Religion, so groß ist doch sein Gegensatz gegen das Christentum: bei aller scheinbaren Verwandtschaft mit christlichen Lehren, wie sie z. B. in der Dreizal der übersinnlichen Wesen, in der Vorsehungslehre, in der Forderung der Erhebung über die Sinnenwelt zur Gotteinheit ꝛc. sich zeigt, bleibt der Neuplatonismus doch seinem

innersten Wesen nach heidnisch und der Weg, auf dem er seine Aufgabe lösen will, dem Christentum direkt entgegengesetzt. Der ewige Prozess des Ausgehens und der Rückkehr, in welchem sowol der Ursprung des Bösen als die Erlösung von demselben gefunden wird, lässt den Begriff einer göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung, den Ursprung des Bösen aus der kreatürlichen Freiheit, die Idee der Menschwerdung, der Erlösung durch die freie Gnade Gottes, der Auferstehung, der schließlichen Weltvollendung nicht zu. Das Christentum mit seinen Forderungen und Verheißungen erscheint auf diesem Standpunkt als unphilosophische Verkennung der ewigen Notwendigkeit, der Ordnung und Harmonie des Universums, als Verachtung und Verlästerung dessen, was die göttlichen Männer der Vorzeit Wares und Schönes gesagt haben, als selbstgefällige Überhebung über das Göttliche, das von altersher verehrt worden ist. Zwar findet sich bei Plotin keine direkte Polemik gegen das Christentum, sondern nur gegen die Gnostiker (Ennead. II, 9); aber er bekämpft im Gnostizismus zugleich dasjenige, was derselbe aus dem Christentum aufgenommen hatte (vgl. Vogt, Neuplat. und Chr., S. 137 ff.; Neander, Über die welthist. Bedeutung des Buches Plotins gegen die Gnostiker, Berlin 1843 in den Abhh. der Akd., S. 299 ff.; Valentiner in theol. Stud. u. Krit. 1864, S. 118 ff.; Zeller S. 438). So wendet sich Plotin, trotz der monotheistischen Anklänge in seiner Theologie, doch aus innerer Neigung dem Polytheismus zu: nicht das heiße würdig von der Gottheit gedacht, dass man sie auf Ein Wesen beschränke, sondern dass man sie in dem ganzen Reichtum ihrer Erscheinung zu finden wisse (*οὐ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον*). Für Plotins dynamischen Pantheismus, d. h. seine Lehre von der allumfassenden, durch zalreiche Stufen und Kräfte vermittelten Wirksamkeit des Göttlichen, bot gerade der Polytheismus und die heidnische Mythologie bequeme Bilder und Anknüpfungspunkte und durch das Mittel freiester Allegorik weiß er in den griechischen Mythen eine Fülle philosophischer Gedanken widerzufinden. Für die mit dem heidnischen Kultus verbundene Magie schien die Einheit des das All durchdringenden Lebens, für die Mantik die Erkenntnis des im Universum waltenden Gesetzes der Analogie und Sympathie eine philosophische Begründung zu bieten. (Näheres über Plotins religiöse Anschauungen, über seine Verteidigung des Polytheismus, seine Mythendeutung, seine Ansichten vom Kultus, Bildern, Gebet, Magie, Weissagung s. bei Zeller S. 619 ff.)

II. Periode des Neuplatonismus. Weit entschiedener, als bei dem spekulativen Begründer des Systems, Plotin, tritt bereits bei seinen Schülern und Nachfolgern die Tendenz hervor, durch ihre Philosophie eine Restauration und Regeneration des heidnischen Götterglaubens und Götterkultus im Kampf gegen das Christentum zu bewirken. So schon bei dem bedeutendsten unter den unmittelbaren Schülern Plotins, bei Porphyrius. Er ist geboren 233 n. Chr. zu Tyrus (nach anderen Angaben in der Landschaft Batanea), hieß ursprünglich Malchus, war Schüler des Philologen und Philosophen Longinus, genoss eine zeitlang den Unterricht des Alexandriners Origenes (s. Euseb. H. E. VI, 19; Vinc. Lir. Comm. I, 25), soll in früheren Jaren selbst Christ gewesen, aber aus Ärger über eine erlittene Misshandlung vom Christentum abgefallen und aus Rachsucht zum unversönlichen Christenfeind geworden sein (s. Socr. H. E. III, 23; Aug. de Civ. D. X, 20). Wie es sich mit diesen Angaben christlicher Schriftsteller verhält, bleibt dahingestellt. Von ihm selbst wissen wir nur, dass er c. 263 von Hellas nach Rom kam, in Plotins Schule eintrat und bald dessen treuester Schüler wurde (263—68). Nach einem mehrjärigen Aufenthalt in Sicilien (269 ff.), wo er seine Bücher gegen die Christen schrieb (c. 270), kehrte er 271 nach Rom zurück, lehrte hier mit Beifall, gab die Schriften seines unterdessen (270) verstorbenen Lehrers Plotin heraus, verfasste die meisten seiner eigenen Schriften, trat als angehender Greis noch in die Ehe mit einer Römerin Marcella (ob sie Christin gewesen? vgl. Ep. ad Marcellam ed. A. Mai, Mailand 1816. 31) und starb hochbetagt in den letzten Regierungsjaren Diocletians c. 303—4 in Rom. Ein Verzeichnis seiner zalreichen Schriften s. bei Fabricius, Bibl. gr. V, 725 sqq. Harl.; Steinhart a. a. O.; Clinton Fasti Romani II, App. 298 sqq.; Zeller

S. 638 ff. Porphyrius war ein freier und heller Geist: seine Gelehrsamkeit, sein kritischer Scharfsinn, seine sittlich-reine Gesinnung verdient alle Anerkennung. Aber an spekulativer Tiefe und schöpferischer Kraft ist er mit seinem Lehrer Plotin nicht zu vergleichen. Seine Bedeutung liegt nicht in der Fortbildung, sondern in der Erklärung, Verbreitung und popularisirenden Verarbeitung der plotinischen Gedanken, wozu er durch sein ausgebreitetes Wissen, durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens besonders geeignet war. Das enthusiastische und mystische Element des Neuplatonismus fehlt bei ihm nicht ganz; doch ist er nüchterner als Plotin, und was ihn vor allen seinen Zeit- und Schulgenossen auszeichnet, ist teils seine vielseitige Gelehrsamkeit (doctissimus philosophorum nennt ihn Augustin C. D. XIX, 22, andere Zeugnisse s. bei Zeller S. 368 f.), teils sein Streben nach Deutlichkeit der Begriffe (vgl. seine zalreichen und wichtigen Erläuterungsschriften zu Aristoteles, Zeller S. 640 ff.), vor allem aber seine Kritik, wie er sie in der Schule des Longinus erlernt und dann besonders auf religiösem Gebiet, an der heidnischen Volksreligion sowol als am Christentum geübt hat. War er auch früher dem Volksglauben noch näher gestanden (wie bes. seine Schrift über die Orakel *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* zeigt, von welcher Fragmente bei Euseb. pr. ev. I. IV; dem. ev. III, 6; Theodoret. de c. gr. aff. X; Augustin. de C. Dei XIX, 23): so musste ihm doch mit der Zeit manches darin zum Anstoß gereichen. So sagt er in einer seiner späteren Schriften (ad Marcellam 17) geradezu: die gewönlichen Vorstellungen von der Gottheit seien von der Art, dass es gottloser sei sie zu teilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen. Mit dem gewönlichen Kultus kam er schon durch seine Verwerfung des Fleischgenusses und der Thieropfer in Widerspruch (s. seine Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, de abstinentia ed. Rhoer., Utrecht 1767; Bernays Theophrast, Berlin 1866); ja er spricht es offen aus, die beste und allein ware Gottesverehrung bestehe in der Gotteserkenntnis und der frommen gottänlichen Gesinnung (de abst. 2, 61; ad Marc. 11. 13 und bes. epistola ad Anebonem, vgl. über diese Zeller S. 666). So offen Porphyrius aber auch hier und anderwärts die Schwächen der Volksreligion aufdeckt: — sie ganz aufzugeben, kann er sich doch nicht entschließen. Vielmehr erscheint ihm die Religion als unerlässliches Bedürfnis für den Menschen, der in den Fesseln des Leibes nach Tugend strebt und mitten in der Endlichkeit nach seiner waren Heimat, nach der Rückkehr zur Gottheit sich sehnt. Die Erhebung zur Gottheit aber hat ihre natürlichen Stufen, die der Mensch nicht überspringen darf: außer dem Urwesen sind auch der Nus und die Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen zu verehren. Jede dieser Klassen verlangt ihre besondere Art der Verehrung; ebendaher ist der Polytheismus keineswegs schlechthin zu verwerfen. Nur die unsittlichen und grobsinnlichen Mythen und Kulte sind es, gegen die sich seine Kritik wendet, wärend er die Volksreligionen selbst gegen willkürliche Neuerungen schützen will, festhaltend an dem alten Grundsatz, dass ein jeder die Gottheit nach der Sitte seines Landes zu verehren hat (*τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια*). Wärend er daher die Berechtigung jeder Nationalreligion, der barbarischen Religionen sogut als der hellenischen, des Judentums sogut als der heidnischen, bereitwillig anerkennt: so war dagegen eine solche religiöse Umwälzung, wie sie das Christentum anstrebte, durchaus gegen seine Grundsätze, und die Entschiedenheit seines Widerspruches gegen diese Neuerung war von seinem Standpunkte aus erklärlich. Doch nicht gegen das Christentum selbst, noch weniger gegen die Person Christi, sondern gegen die Christen (*κατὰ Χριστιανῶν λόγοι πεντεκαίδεκα*) war jene Streitschrift gerichtet, welche dem Porphyrius seit alter Zeit den Namen des grimmigsten und schlimmsten aller Christenfeinde zugezogen hat (*πάντων δυςμενέστατος καὶ πολεμιώτατος* heißt er bei Eusebius praep. ev. X, 9, *ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος* bei Theodoret, acerrimus Christianorum inimicus bei Augustin de C. D. XIX, 22. Weiteres in meiner Abhandlung s. u.). Bekanntlich ist jene Schrift wie die dagegen gerichteten christlichen Widerlegungsschriften (von Methodius, Eusebius, Apollinaris, Philostorgius rc.) bis auf wenige Fragmente verloren (über das Vertilgungsreskript der Kaiser Theodosius II. und Valentinian vom Jare 448 vgl.

Keim, Celsus S. 172 ff.); daher vermögen wir uns auch von dem Inhalt der einzelnen 15 Bücher wie von der Disposition des ganzen Werkes nur eine unvollständige Vorstellung zu machen. Wir wissen nur, daſs P. vor allem die Auktorität der hl. Schrift zu erschüttern, Widersprüche in derselben nachzuweisen, die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte, die Echtheit biblischer Schriften, z. B. des Propheten Daniel, zu widerlegen suchte: Christum selbst will er als einen frommen und ausgezeichneten Mann der Vorzeit gelten lassen, dessen Seele in den Himmel erhoben sei, der aber seinen unwissenden Schülern und Anhängern, die ihn für einen Gott halten, zu unheilvollen Irrtümern Anlaſs gegeben (Euseb. Dem. ev. III, 6; Aug. Civ. D. XIX, 23). Weiteres über Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum, besonders über die vermutlich in der Gegenschrift des Makarius Magnes enthaltenen Porphyriusfragmente s. in Jahrbb. f deutsche Theol. XXIII, 2, S. 269 ff., 1878, wo auch weitere Litteraturangaben sich finden. Vgl. Real-Encykl. IX, 160.

Des Porphyrius bedeutendster Schüler ist Jamblichus aus Cölesyrien, ein Zeitgenosse Konstantins († c. 330, vgl. Zeller S. 679 ff.). Bei ihm und seinen Anhängern (einem Aedesius, Chrysanthius, Maximus, Eunapius u. a. vgl. Zeller S. 728) wird der spekulative Geist und die reinere Frömmigkeit der früheren Neuplatoniker mehr und mehr überwuchert von dem Streben, den heidnischen Aberglauben zu rechtfertigen und aus neuplatonischen Prinzipien eine phantastische polytheistische Theologie, Theurgik und Mysteriosophie zu begründen. Besonders charakteristisch für dieses Streben, nicht bloß den alten Götterglauben, sondern sogar die größten Albernheiten heidnischer Religion und Superstition rationell zu rechtfertigen und in ein System zu bringen, ist die zwar nicht von Jamblich selbst, aber sicher von einem seiner Schüler herrürende Schrift „von den Mysterien" oder de mysteriis Aegyptiorum, ed. Gale 1678; ed. Parthey 1857; vergl. Meiners in Comm. Soc. Gotting. IV, 50; Harleß 1858; Zeller S. 716 ff. Die Philosophie hatte von dieser Richtung keine Förderung zu erwarten; der praktische Versuch aber, die sinkenden Kräfte des Polytheismus noch einmal zu einem letzten Kampf gegen das Christentum zusammenzuraffen, ja sogar durch den Neuplatoniker auf dem Throne des Cäsaren Julian 361—63 (siehe Band VII, 285 ff.) eine künstliche Restauration und Regeneration der alten Religion und durch diese hinwiderum eine Restauration des antiken Stats-, Volks- und Kulturlebens zu bewirken, konnte bei der inneren Hohlheit und Haltlosigkeit dieser Reaktion nur mit einem desto tieferen Fall des Heidentums, mit dem definitiven Sieg des Christentums über die antike Religion und Philosophie endigen. Der Neuplatonismus vermag zwar eine teilweise Restauration, aber keine Reformation des Heidentums zu bewirken: das restaurirte Heidentum ist zuletzt doch nur ein Zerrbild, eine Spukgestalt, eine galvanisirte Leiche. Nur um so rascher muſste es dem Christentum vollends unterliegen, das seinerseits die Kraft besaß, die antike Welt nicht bloß zu überwinden, sondern auch zu beerben, — die geistige Hinterlassenschaft der alten Philosophie und Bildung anzutreten.

III. Periode des Neuplatonismus am Ende des 4. bis Anfang des 6. Jarhunderts. Nach dem Tode Kaiser Julians und nach dem Miſslingen der praktischen Reaktion gegen das Christentum muſste sich der dem heidnischen Kultus und den magisch-theurgischen Künsten zugewandte Eifer der Neuplatoniker in die Verborgenheit zurückziehen, um den Strafgesetzen der Kaiser oder auch den Gewalttaten des christlichen Pöbels zu entgehen (Miſshandlung des Hierokles in Konstantinopel, Ermordung der Philosophin Hypatia in Alexandrien im J. 415, s. Hoche im Philologus XV, 1860, und Zeller S. 742 ff.). Dennoch gab sich die neuplatonische Philosophie noch nicht für besiegt. In den größeren Städten erhielten sich Philosophenschulen und auch die Christen waren für ihre wissenschaftliche Bildung großenteils auf sie angewiesen. In Konstantinopel lehrte Themistius, auch von christlichen Kaisern und Theologen (z. B. Gregor. Naz.) geschätzt; in Alexandrien war die neuplatonische Schule noch zu Anfang des 5. Jarhunderts in Blüte (vgl. Synesius ep. 136; Zeller S. 724 ff.); insbesondere aber war

es jetzt die Schule von Athen, welche zu einem strengeren dialektischen Verfaren und ernsteren gelehrten Studien zurückkehrte. Das Streben dieser athenischen Schule, als deren Haupt neben Plutarch, Hierokles, Syrianus u. a. besonders Proklus, der Lycier, zu nennen (geb. 410 in Konstantinopel, gest. 485 in Athen), geht dahin, die ganze religiöse und philosophische Errungenschaft der Vorzeit in einem umfassenden, methodisch-gegliederten System zu vereinigen. Proklus selbst wird von seinen Schülern nicht bloß als tiefsinniger Philosoph, umfassender Gelehrter, fruchtbarer Schriftsteller gepriesen, sondern ganz besonders auch als eifriger Verehrer und Liebling der Götter, als ein Musterbild aller Vollkommenheit. Über seine Schriften s. Zeller S. 778 ff.; über seine Lehre S. 782 ff., vgl. auch den Art. Dionysius Areopagita in der 1. Aufl. der R.-E. III, 414. Proklus hat die Lehre der neuplatonischen Schule in ihrem wissenschaftlichen Aufbau zum Abschluss gebracht und durch eine Reihe neuer Bestimmungen bereichert. Den wesentlichen Inhalt seiner Lehre verdankt er seinen Vorgängern, an die er sich mit frommem Autoritätsglauben anlehnt; aber das ganze Gebiet der neuplatonischen Überlieferungen mit einem logischen Netz zu umspannen, das ganze Chaos zu ordnen, Lücken zu ergänzen, Widersprüche auszugleichen, das ist die Aufgabe, die er sich gestellt hat und die er mit ebensoviel logischer Meisterschaft als religiöser Begeisterung zu lösen sucht. Mit Recht sind diese letzten Neuplatoniker, und allermeist Proklus, als die „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" bezeichnet worden, weil sie die Gesamtmasse der religiösen und philosophischen Überlieferung, mit eigenen Zutaten vermehrt, durch Zusammenstellung und dialektische Verarbeitung in eine Art von System zu bringen suchen. Die platonischen Schriften, die Göttersprüche, die orphischen Gedichte vertreten dabei für die Anhänger der alten Religion ganz die Stelle einer normativen Offenbarungsurkunde, die Stelle einer „Heidenbibel", wärend gleichzeitig nun auch der Versuch gemacht wird, die neuplatonischen Denkformen für den Ausbau christlicher Theologie zu verwenden (s. unten).

Unter des Proklus Nachfolgern (Marinus, Isidorus, Hegias, Damascius ꝛc.) verfiel dann freilich auch die Schule zu Athen mehr und mehr in hohlen Formalismus und innere Schwäche, bis sie 529 durch den Befehl des Kaisers Justinian geschlossen wurde: Damascius, Simplicius und fünf andere Neuplatoniker wanderten nach Persien aus, wo sie in König Chosru einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften. Wenige Jare zuvor (525) hatte auch der letzte Vertreter der alten Philosophie im Abendlande, der neuplatonische Philosoph und christliche Theolog Boethius (vgl. über ihn R.-E. II, 521 ff., aber auch Zeller S. 856 ff.) einen gewaltsamen Tod gefunden.

Christentum und Neuplatonismus sind, trotz ihres prinzipiellen Widerspruchs, nicht bloß zu einander in die vielfachsten und folgenreichsten Beziehungen getreten, sondern auch von Haus aus miteinander verwandt (vgl. hierüber Ullmann, Einfluss des Christentums auf Porphyrius in Stud. und Krit. 1832, H. 2; Vogt a. a. O.; Baur, K.-G. I, 420 ff.; II, 10 ff. bes. aber Zeller S. 443 ff.). Beide sind aufgetreten in einer Zeit, wo die Völker ihre Freiheit, die Volksreligionen ihre Macht, die nationalen Bildungsformen ihr eigenartiges Gepräge verloren, wo die Stützen des Lebens zusammenbrachen, wo das Bewusstsein des Verfalls, das Vorgefül einer nahenden Katastrophe sich Allen aufdrängte, wo die Sehnsucht nach einer befriedigenderen Gestalt des Daseins, nach einer über den Jammer der Gegenwart erhebenden, die Geister einigenden, die Gemüter tröstenden Glaubensweise allgemein verbreitet war. Diesem Ursprung gemäß gehen beide, christliche Religion und neuplatonische Philosophie, aus von dem tiefen Gefül der Hilfsbedürftigkeit, von dem drückenden Bewusstsein des unendlichen Abstandes zwischen Natur und Geist, Welt und Gott. Eine Versönung dieses Gegensatzes wird von Beiden gesucht und Beide finden sie nur in dem Glauben an eine göttliche Offenbarung, im Vertrauen auf göttliche Warheits- und Lebensmitteilung. Aber der Neuplatonismus sucht diese Offenbarung Gottes und diese Einigung mit Gott teils in den natürlichen Ordnungen der Welt, teils in den unerreichbaren oder doch sofort wider entschwindenden Höhen der mystischen

Betrachtung und Entzückung; das Christentum **findet** die göttliche Warheitsoffenbarung und den Weg zur Gottgemeinschaft in der geschichtlichen Person und Tatsache des fleischgewordenen Worts, des menschgewordenen Gottessons, im Glauben an Jesum als den Christ und in dem brüderlichen Liebesbund der von ihm gestifteten Gemeinde. Der Neuplatonismus will die Schäden der Zeit heilen durch eine Spekulation, welche alle Schätze hellenischer Wissenschaft in sich vereinigen soll, die aber ebendarum nur die Sache Weniger ist und nicht die Kraft hat, der absterbenden Bildung und Gesellschaft neues Leben einzuhauchen. Das Christentum bringt eine neue Religion: die evangelische Botschaft von der in Christo für Alle erschienenen, sündenvergebenden, weltversönenden Gottesliebe und das neue Gebot der weltumfassenden und weltüberwindenden Bruderliebe: — dort das letzte Produkt der absterbenden alten, hier das schöpferische Prinzip der neuen Kulturwelt.

Auf der Gleichartigkeit der Ausgangspunkte und Ziele beruht es, dass seit dem 4. und 5. Jarhundert der Neuplatonismus in die Kirche eindringen und auf die Gestaltung der kirchlichen Theologie mächtigen Einfluss üben konnte; in der Verschiedenheit des Weges und des Geistes aber liegt der Grund jenes tiefen Gegensatzes beider Richtungen, der die Neuplatoniker zu den letzten, hochmütigsten und leidenschaftlichsten Vorkämpfern der alten Religion und Weltanschauung gegen die neue gemacht hat. — Dennoch ist der Neuplatonismus nicht bloß für einzelne seiner Anhänger die Brücke zum Christentum geworden (cf. August. ad Dioscorum ep. 118; Opp. ed. Bened. II, p. 511: aliqui, Dominum Jesum Christum ipsius veritatis — cognoscentes gestare personam, in ejus militiam transierunt), sondern es haben auch mehrere der bedeutendsten christlichen Theologen des 3. bis 6. Jarhunderts sich an dieser Philosophie gebildet: z. B. Origenes, der Schüler des Ammonius Sakkas, Methodius, Synesius, die kappadocischen Kirchenlehrer ꝛc., unter den Abendländern Marius Victorinus, Boethius und vor allem Augustin (vergl. Lösche, Augustinus plotinizans, Jena 1881). Vielfach finden wir neuplatonische Schriften, besonders Plotins, von den Kirchenvätern benutzt: so bei Basilius (vergl. A. Jahn, Basilius Plotinizans, Bern 1838), bei Theodoret (de curandis Gr. aff. disp. VI), der die Ausfürungen Plotins über die Vorsehung verwendet, aber zugleich behauptet, dass Plotin aus christlicher Quelle geschöpft. Immer aber sind diese platonisirenden oder plotinisirenden christlichen Theologen sich des durchgreifenden Gegensatzes zwischen Neuplatonismus und Christentum bewusst geblieben und haben, trotz aller Aneignung neuplatonischer Gedanken, zu einer selbständigen christlichen Gottes-, Welt- und Heilslehre sich durchgearbeitet. Was dem Neuplatoniker in dunkler Ferne vorschwebt als unerreichbares Ziel, dazu weist das Christentum den Weg (vgl. Augustin de Civ. D. X, 29: videtis de longinquo patriam, in qua manendum sit; sed viam qua eundum sit, non tenetis); was jener sucht, lehrt dieses finden; der Neuplatoniker nennt seine drei Weltprinzipien tres deos, dem Christen ist in der Menschwerdung das Geheimnis der Trinität aufgeschlossen; das Ideal des Neuplatonikers ist das ekstatische Schauen Gottes als flüchtiger Moment, das Ziel des Christen die durch Christum vermittelte ewige und selige Gottgemeinschaft. Ein Synesius, Bischof von Ptolemais c. 410, sucht Christentum und Neuplatonismus in eigentümlicher Weise zu verbinden, indem er in den kirchlichen Lehren und Bräuchen nur die symbolische Hülle sieht für seine esoterischen, spekulativen Ideeen und für sich die Freiheit in Anspruch nimmt, „zu Hause zu philosophiren, auswärts sich an die Mythen zu halten“ (vgl. Baur, K.-G. II, 52; Volkmann, Synesius 1869; Zeller S. 744 ff.). Als dann aber der Glanz, den der Neuplatonismus dem Heidentum verleihen wollte, erloschen war: unternahm es Pseudo-Dionysius Areopagita, d. h. nach der jetzt gewönlichen Ansicht ein neuplatonisch gebildeter Christ aus der Schule des Proklus in Athen, am Ende des 5. oder Anfang des 6. Jarhunderts neuplatonische Ideeen mit dem Christentum zu einem System christlicher Gnosis oder Mystik zu verbinden und diese als den echten und ursprünglichen Inhalt der christlichen Lehre darzustellen, der schon von den Apostelschülern her als geheime göttliche Wissenschaft überliefert sei. Dieser christliche Neuplatonismus

des areopagitischen Systems ging dann — besonders durch die Vermittlung des Maximus Confessor, Johannes Damascenus, Scotus Erigena — ins Mittelalter über und übte auf die morgenländische wie abendländische Theologie, Scholastik und Mystik gleich großen Einfluß (vgl. den Art. Dionysius Ar. in Bd. III, Maximus Bd. IX, auch Scholastik Bd. XIII d. 1. A.). Am Ende des Mittelalters waren es die nach Italien gekommenen griechischen Philosophen und Theologen, besonders Gemistius Plethon, durch welche eine neue Begeisterung für die neuplatonische Philosophie angefacht wurde, die dann besonders in der platonischen Akademie zu Florenz ihre Pflege fand. Ihre Widererweckung galt einem Marsilius Ficinus als ein Werk der Vorsehung zur Hilfe für die sinkende Religion; Picus von Mirandula aber und Johann Reuchlin glaubten in dem mit kabbalistischen und christlichen Ideeen verschmolzenen Neuplatonismus den Inbegriff aller Gottes- und Weltweisheit, die Versönung der Philosophie und Theologie, die höhere Einheit von Heidentum, Judentum und Christentum gefunden zu haben. Vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie, IX, 230. 272 ff.

Über die Geschichte des Neuplatonismus im Ganzen vgl. die neueren Geschichtschreiber der Philosophie, bes. Hegel, Gesch. der Philos. III, 3 ff.; Ritter IV, 571—728; Ritter & Preller, Hist. phil. § 531; Schwegler, Gesch. der griech. Phil. S. 261 ff.; Gesch. der Phil. im Umriss S. 85 ff.; Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. III, 2, 1866; Ueberweg, Grundriß, I, 281 ff.; Erdmann, Gesch. der Phil., I, 197 ff.; Thilo, Gesch. der griech. Phil., 1876, S. 276 ff.; Cousin, Hist. générale de la phil. 7. édit. 187 sqq.; Vacherot, Hist. de l'école d'Alexandria, Paris 1846/51. 3 Bände; Jules Simon, Hist. de l'école d'Alexandria, Paris 1845; Lewes, History of phil. I, 378 sqq.; Heintze, Lehre vom Logos, 1872, S. 298 ff.; Steinhart in Pauly's R.-E. der klass. Alterthumsk., Bd. V und VI (Art. Neuplatonismus, Plotin, Porphyrius, Proklus); bes. aber E. Zeller, Philos. der Griechen, 3. Aufl., III, 2, 2. H., S. 419 ff. — Über das Verhältnis der N.-Pl. zum Christentum vgl. die Kirchenhistoriker, besonders Mosheim, Comm. de rebus chr. ante Const. M.; Tzschirner, Fall des Heidenthums; Gieseler, K.-G. I, 250 ff.; Neander, K.-G. I, 2; Baur, K.-G. I und II; Nitzsch, Dogmengeschichte S. 140 ff.; Uhlhorn, Kampf des Christenthums S. 259 ff.; Gaß, Gesch. der Ethik, I, 17; Vogt, Neu-Platonismus und Christentum, Berlin 1836. **(Vogt †) Wagenmann.**

Neuseeland, s. Australien Bd. II, S. 12.

Nibchaz (נִבְחַז) wird 2 Kön. 17, 31 genannt als eine von den durch die Assyrer nach Ephraim deportirten Awwäern verehrte Gottheit. Wo die Sitze der Awwäer waren, ist näher nicht bekannt, jedesfalls in Syrien oder Mesopotamien. LXX B bietet statt Nibchaz *τὴν Ἐβλαζὲρ* (?), A *τὴν Ἀβααζὲρ καὶ τὴν Ναιβάς*. Ménant (bei Scholz a. u. a. O. 400) will in einer Inschrift Tiglath-Pilesers II, Nibbas gelesen haben neben Nirgal als Namen einer von jenem Könige verehrten Gottheit. Ob mit Nibchaz der als Gebieter der äußersten Finsternis bezeichnete Dämon der Mendäer Nebaz, ܢܒܙ, zusammenhängt? Norberg (Onomasticon Codicis Nasaraei cui liber Adami nomen, 1817, S. 99 ff.) liest dafür willkürlich ܢܚܒܙ. Talmudisten und Rabbinen stellten den Nibchaz dar als in einem Hunde verehrt, indem sie den Namen von נבח „bellen“ ableiteten. Dabei würde das ז des Namens unerklärt bleiben (weshalb im Talmud die Lesung נִבְחָן vorgeschlagen wird). Die Vergleichung mit dem Gottesnamen Nergal (und mit Nisroch?) legt die Vermutung nahe, daß n in beiden Fällen nicht zum Stamme gehört, wenn wir es überhaupt mit semitischen Wörtern zu tun haben. Obgleich wir von einem hundsköpfigen Gotte der Ägypter, dem Anubis, wissen, und von dem Hunde als Begleiter des Mithras bei den Persern, ist von der Heilighaltung des Hundes auf syrischem oder assyrisch-babylonischem Boden nicht das Mindeste bekannt. Das einstmalige Kolossalbild eines Hundes am Libanon, von welchem der

Hundsfluss, der Lykos oder Nahr-el-Kelb den Namen haben soll (der Fluss war vielleicht dem Ares geweiht, s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 162), kann nicht dafür angefürt werden, ebensowenig einige Abbildungen von Hunden auf assyrisch-babylonischen Denkmälern. Das Eintreten eines Hundes in den Tempel galt vielmehr bei den Assyrern als ein böses Omen (Fr. Lenormant, Die Magie und Warsagekunst der Chaldäer, 1878, S. 471 f.). Dass in den Mysterien der Ssabier Hund, Rabe und Ameise als „unsere Brüder" bezeichnet werden (En-Nedim bei Chwolsohn, Die Ssabier, St. Petersburg 1856, Bd. II, S. 46 f.) ist zu verstehen von irgend welcher symbolischen Bedeutung dieser Tiere (Chwolsohn a. a. O. 355 f.) und beweist nicht Verehrung derselben, am wenigsten solche in der assyro-babylonischen Zeit. Aus den arabischen Stammnamen Kalb „Hund", Kuleib „junger Hund", Kilâb „Hunde" ist nur zu entnehmen, dass bei den Arabern der Hund nicht verächtlich behandelt wurde, nicht aber ursprüngliche Verehrung des Tieres (wie es Robertson Smith annimmt, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament, in: Journal of Philology, Bd. IX, 1880, S. 79 ff.).

Litteratur: Selden, De dîs Syris II, 9 (1. Aufl. 1617) mit den Additam. Andr. Beyers in den späteren Ausgaben; Conr. Iken, Dissert. de Nibchas idolo Avvaeorum in seinen Dissertationes philologico-theologicae, Lugd. Batav. 1749, S. 143—176; Münter, Religion der Babylonier, Kopenh. 1827, S. 108—110; Winer, RW., Artikel „Nibchas" (1848); Merx, Artikel „Nibhas" in Schenkels B.-L. IV, 1872; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 399 f.; Schrader, Artikel „Nibehas" in Riehms HW. 12. Lieferung 1879. **Wolf Baudissin.**

Nicänisches Konzil, erstes und zweites. I. Das erste Konzil zu Nicäa eröffnet die Reihe der allgemeinen Kirchenversammlungen. Mit Recht ist demselben eine welthistorische Bedeutung beigelegt worden, weil es einer metaphysischen Frage galt, wie sie nie zuvor Gegenstand großartiger gemeinschaftlicher Beratung geworden war, und weil es eine zwar nicht ewig gültige, aber doch als historisch notwendig anzuerkennende (s. d. Art. „Eunomius" Bd. IV, S. 383) und für viele Jarhunderte maßgebende Entscheidung traf; es erhält aber auch durch seine Folgen und sonstigen Beschlüsse, sowie durch die mit ihm beginnende Einwirkung der Statsgewalt auf die Lehrangelegenheiten eine bedeutende kirchen- und dogmengeschichtliche Wichtigkeit.

Im Vergleich mit vielen späteren hat dieses Konzil keine verwickelte und langwierige innere Geschichte, auch kennen wir den Vorgang nicht genau. Nach Protokollen sehen wir uns vergebens um; sie sind nicht verloren, sondern niemals vorhanden gewesen, wie teils an sich warscheinlich ist, da diese amtlichen Weitläufigkeiten sich erst mit der Zeit als unentbehrlich erwiesen haben werden, teils ziemlich sicher aus der Bemerkung des Eusebius (Vita Const. III, 14) hervorgeht, dass die gemeinsamen Beschlüsse (τὰ κοινῇ δεδογμένα), also nichts anderes, schriftlich niedergelegt wurden. Was wir an Quellen besitzen, sind zunächst Urkunden: die Glaubensformel, die Kanones, ein Synodalschreiben und eine Anzal kaiserlicher Briefe. Dazu kommen mehrere Relationen und Zeugnisse, die teils von Mitgliedern der Synode herrüren, teils der späteren Geschichtschreibung angehören, und dieser Apparat lässt uns zwar in den inneren Stand und Geist der Synode einen lebendigen Blick tun, reicht aber keineswegs aus, um deren Verlauf bis ins Einzelne zu vergegenwärtigen. Voran steht Eusebius von Cäs., seine Erzälung in der Vita Const. III, 6 sqq. ist grundlegend, dient aber dem Interesse des ganzen Werks, indem sie mit unrühmlicher Devotion in der Synode nur das Verdienst und die Großtat des Kaisers ans Licht zu stellen sucht. Dagegen in dem interessanten Sendschreiben (Epist. ad Caesar., vollständig bei Theodoret. I, 11) zeigt sich Eusebius um so mehr theologisch und subjektiv beteiligt, da er hier seine Stellung zu der Synode vor sich selbst und vor der Gemeinde, der er angehörte, rechtfertigen will. Ihm steht Athanasius (De decretis synodi Nic. und Epist. ad Afros, Opp. I, p. 1 ed. Montf.) zur Seite, ein nicht

minder aus der Sache heraus redender und urteilender, obwol einseitiger Referent. Dies die beiden Augenzeugen, zu denen man noch Eustathius v. Antiochia (dessen Fragment bei Theodor. c. 7) rechnen kann. Von den späteren Historikern liefern Sokrates 1, 8 ff. und Sozomenus 1, 17 ff. auf Eusebius gestützte nüchterne und glaubhafte, aber wenig eingehende Berichte, wärend Theodoret 1, 6 ff. (vgl. auch Rufini hist. eccl. I, 1 sqq.), obwol sehr vollständig in der Mitteilung des Urkundlichen, schon einige ausschmückende Zutaten einfließen läßt. Die Symbolformel selber findet sich bei Sokrates I, 8 und bei Theodoret 1, 12, wozu Hahn, Bibliothek der Symbole, 2 Aufl., S. 78. Der arianische Standpunkt wird durch Philostorgius I, 7. II, 14 vertreten. Verloren ist die von Maruthas, Bischof von Tagrit in Mesopotamien, am Ende des 4. Jarhunderts verfaßte Geschichte des Konzils, vorhanden, aber von untergeordneter Wichtigkeit das *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων* des Gelasius von Cyzikum (um 476) in drei Büchern, von denen sich das zweite mit unserem Gegenstande beschäftigt (Mansi II, f. 759, deutsch bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenverſ. I, S. 416). Durch jüngere Schriftstücke, Briefe, Sammlungen der bischöflichen Unterschriften (s. bes. Pitra, Spicileg. Solesmense, I, p. 509. Combefis. Nov. Auctar. II, p. 547. 583), Erklärungen der Kanones sind diese Materialien noch sehr vermehrt worden (vgl. Mansi I, f. 635—1080): allein diese Zutaten enthalten wenig Zuverlässiges und viel offenbar Erdichtetes, können daher bei der Feststellung des Tatsächlichen wenig in Betracht kommen. Unbedeutend sind auch die Notizen des Libellus synodicus und des Photius (Fuchs a. a. O. S. 411), merkwürdiger der neuere Beitrag: Analecta Nicaena, fragments relating to the council of Nice. The syriac text from an ancient M. S. — by Harris Cawper, Lond. 1857. Von sekundärem Wert, aber doch wegen der auffälligen Beurteilung des Konzils von seiten der Kopten wider sehr bemerkenswert ist die neueste Publikation: E. Revillout, Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques, demi volume comprenant deux fascicules, Par. 1881.

Zur Hauptsache übergehend setzen wir alle dem Konzil vorangehenden Umstände als bekannt voraus (s. d. Art. „Arianismus“ Bd. I, S. 620). Nachdem sich der Kaiser umsonst bemüht, den in Alexandrien ausgebrochenen Glaubensstreit friedlich beizulegen, berief er im Jare 325 — die Monate und Tage sind unbestimmbar — brieflich die Bischöfe seines Reichs nach Nicäa in Bithynien — ein glücklich gewälter Ort nach des Eusebius schmeichelnder Bemerkung, da der Name schon an Sieg erinnert — und erleichterte deren Herbeikommen durch Lieferung von Reisegeld und Fuhrwerk. Die Gerufenen erschienen in großer Anzal und von allen Seiten, aus Syrien, Arabien, Phönizien, Persien, Libyen, Mesopotamien, Kleinasien, Ägypten und Nordafrika, Griechenland, Pannonien, einer sogar aus Spanien; das Abendland war schwach, der Orient sehr stark vertreten. Der Bischof von Rom, Sylvester I., nicht etwa Julius I., konnte seines vorgerückten Alters wegen nicht zugegen sein; zwei Presbyteren, nach späterer Angabe Vitus und Vincentius, erschienen an seiner Stelle. Hervorgehoben werden aus dieser Menge Macarius von Jerusalem, Eustathius von Antiochien, Alexander von Alexandrien und dessen damaliger Diakon Athanasius, Paphnutius von Thebais, Spyridion von Cypern, und als arianische Häupter: Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Secundus von Ptolemais, Theonas von Marmarica, denen Theodoret noch Menophantes, Patrophilus und Narcissus beifügt, endlich Arius selber. Im allgemeinen wird gesagt, daſs die Versammelten sehr ungleich an Jaren, aber durch Kenntnis, Wolredenheit und Frömmigkeit ausgezeichnet gewesen; Eusebius vergleicht sie einer apostolischen Schar, größer als die des Pfingstfestes; Theodoret fügt ausschweifende Prädikate hinzu und weiß von Wundertätern wie Jakobus von Nisibis und zalreichen Konfessoren unter ihnen, welche die Spuren der Verfolgung und die *στίγματα τοῦ κυρίου* an ihrem Leibe getragen. Sehr grell kontrastirt mit solchem Lobe das Urteil des Macedonianers Sabinus von Heraclea, welcher nach Sokrates I, 8 die Mitglieder als rohe und unwissende Leute bezeichnet und nur den Kaiser und den Eusebius rühmt.

34 *

Auch dies ist eine Parteistimme, doch dürfen wir annehmen, daſs die Versammlung bei vorherrschendem guten Willen und christlichem Eifer viele ganz unselbständige Elemente neben einzelnen Talenten und hervorragenden Persönlichkeiten in sich getragen habe. Die Gesamtzal läſst sich nicht genau feststellen. Eusebius nennt 250 Bischöfe nebst zalreichen Presbyteren und Akoluthen, Sokrates über 300, Sozomenus etwa 320; nur Athanasius und Theodoret kennen die bestimmte Zal 318, welche nachher die recipirte geblieben und durch allegorische Deutung noch mehr befestigt worden ist. Noch weniger lassen sich die nachherigen Unterschriften, deren wir in verschiedenen Texten mehr als 200 besitzen (vgl. auch die neuesten Analecta Nicaena), kontroliren. Doch genug von diesen Nebendingen. Daſs die Sitzungen im Juni oder Juli des genannten Jares stattgefunden haben, ist nur Vermutung. Der feierlichen Eröffnung gingen einige Vorbereitungen voran. Es ist sehr glaublich, was Sozomenus I, 18 berichtet, daſs die Bischöfe diese Gelegenheit auch zur Schlichtung ihrer Privatfehden benutzen wollten und daher dem Kaiser allerhand Beschwerdeschriften einreichten. Konstantin benahm sich klug und taktvoll. Er bestellte die Kläger auf einen gewissen Tag und erklärte ihnen dann, daſs er als kurzsichtiger Mensch in solchen Dingen sich keine Entscheidung anmaßen dürfe, daſs er sie aber auf einen höheren Richter verweisen und übrigens zur Versönlichkeit und gegenseitigen Vergebung ermanen müſſe; die Klageschriften ließ er verbrennen. Unstreitig leistete Konstantin damit der Sache den besten Dienst, indem er die Gemüter von ihren Sonderinteressen ablenkte. Ferner wurde die dogmatische Frage auch von redefertigen Laien erörtert, und unter den Bischöfen fanden zuvor Privatunterredungen und Disputationen mit dem Arius statt, in denen die Talente und verschiedenen Grundsätze offenbar wurden, und wo besonders der Diakon Athanasius eine bedeutende Stellung gewann. Selbst an Einmischung heidnischer Philosophen fehlte es nicht, und einer derselben, welcher der Bischöfe und ihrer Streitfrage unablässig spottete, soll von einem ungelehrten Manne durch einfache Darlegung des christlichen Glaubens zum Schweigen gebracht, ja bekehrt worden sein (Sozom. I, 18). Am festgesetzten Tage wurde der Kaiser von den im Palast versammelten Bischöfen und sonstigen Mitgliedern erwartet; er erschien — und hier drückt sich Eusebius, Vit. C. III, 10, wider sehr hochtrabend aus — mit allen Abzeichen seiner kaiserlichen und persönlichen Würde, militärisch begleitet und von seinen christlichen Anhängern umgeben, in gebietender und doch frommer Haltung; er wurde stehend empfangen und von dem zur Rechten sitzenden Bischofe, nach Theodor. I, 6 von Eustathius, begrüßt. Dann hielt er selbst eine Anrede, deren Text wenigstens insoweit Glauben verdient, als er in allgemeinen Ausdrücken sich bewegend zum kirchlichen Frieden rät und die Notwendigkeit einer Vereinbarung über die fragliche Lehre vorhält. Das lateinisch Gesprochene ward griechisch verdolmetscht. Hierauf überließ der Kaiser die Leitung der Verhandlungen den Vorsitzenden (*πρόεδροι*, Eus. c. 13). Wer aber waren diese Vorsitzer? das sagen weder Eusebius noch seine Fortsetzer. Wenn Vermutungen hier der Mühe lonen, so ist man weit eher berechtigt, mit Schröckh und Ernesti an die beiden Metropoliten Eustathius und Alexander zu denken (vgl. Theodor. I, 6. Sokr. I, 9), als der geringen Auktorität des Gelasius zu folgen, nach welchem Hosius von Corduba (s. d. Art. Bd. VI, S. 326) dieses Amt gefürt und das Symbol zuerst unterschrieben haben soll, obwol diese Angabe neuerlich von Hefele auf tendenziöse Weise verteidigt worden (Schröckh V, S. 554). Den Einfluſs des Hosius schlagen wir darum nicht gering an, beziehen ihn aber hauptsächlich auf den Kaiser. Denn Konstantin dachte noch kurz vorher sehr geringschätzig über die ganze Angelegenheit wie über eine leere Grübelei (Euseb. Vit. C. II, cap. 69—71); wenn er sie also jetzt anders beurteilt und sich, so weit er des Griechischen mächtig war, zu gunsten der strengeren Ansicht in die Debatte gemischt haben soll, wie Alle berichten, so muſs er gestimmt worden sein, und wir wissen Keinen, der ihn bewogen haben könnte wie Hosius (vgl. Philostorg. I, 7 und Gfrörer, Kircheng. II, 1, S. 210). Wichtiger nun als diese Fragen ist die andere über den Gang und die Wendungen der Verhandlung, deren Ende die Bestätigung der Homousie und die Aufstellung der nicänischen Formel

war. Vergleichen wir die Auffassungen des Athanasius und des Eusebius. Der erstere ist sehr geneigt, seinen Standpunkt mit dem des christlichen Glaubens und der ganzen Kirche zu identifiziren. Er stellt sich selber nur dem entschiedenen Arianismus gegenüber, welchen unbedingt auszuschließen die Aufgabe der Synode gewesen sei. Er hebt daher in der Epist. ad Afros (Theodor. I, 7) hervor, dass man sich anfangs, um Wesen und Ursprung des Logos zu bezeichnen, an biblische Prädikate wie ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι und εἰκών gehalten, und erst, als die Gegner diese sogleich aufgegriffen und in ihrem Sinne gedeutet, sodass sie auch auf den kreatürlich gedachten Son Gottes hätten Anwendung finden können, — dann erst habe die Synode die scharfen Ausdrücke ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας und somit die wesenhafte Zeugung in ihr Symbol aufgenommen. Diese letztere Angabe ist gewiss glaubhaft, erscheint jedoch bei Eusebius in anderem Zusammenhange. Wenn nämlich Athanasius von jenen Mittleren ganz absieht, die, one Arianer zu sein, doch die letzte gegenteilige Konsequenz scheuten, weil sie fürchteten in Sabellianismus zu verfallen, so sind es gerade diese, zu welchen Eusebius gehörte und auf welche seine Darstellung Rücksicht nimmt. Er erzält daher, dass er selbst zuerst sein cäsareensisches Symbol von origenistischer Fassung in Vorschlag gebracht, und dieses habe anfänglich keinen Widerspruch und von Seite des Kaisers Beifall gefunden. Doch habe derselbe den Zusatz der Homousie für notwendig erachtet, und demzufolge sei die Formel erst in der zweiten verschärften Fassung von der Mehrheit genehmigt worden, und zwar nach lebhaftem Streit über das ὁμοούσιος, welches Prädikat Eusebius selbst sich erst am zweiten Tage nach reiflicher Erwägung und um des Friedens willen habe aneignen können (Theodor. I, 11). Nach seiner Anschauung gab es also innerhalb der Versammlung d r e i Richtungen, wärend Athanasius nur das scharfe Dilemma z w e i e r Standpunkte unterscheidet. Schon Neander hat KG. II, S. 792 dieses Verhältnis scharf beleuchtet. Gewiss werden wir darin von Eusebius auf das Richtige gefürt, und er irrt auch nicht, wenn er das Gewicht der kaiserlichen Stimme in Anschlag bringt, obgleich wir den Grad dieser Einwirkung nicht mehr ermitteln können. Sicherlich übte auch Athanasius selbst großen Einfluss. Verbinden wir nun diese Gesichtspunkte und nehmen wir hinzu, was übrigens berichtet wird, so ergibt sich Folgendes als warscheinlich. Die Synode zälte nur wenige eigentliche Arianer, und diese Wenigen ließen sich, wie Eustathius bei Theodoret Kap. 7 bezeugt, teilweise von dem Ansehen der Mehrheit und des Kaisers einschüchtern und zur Verwerfung ihrer eigenen Meinung hinreißen. Zuerst scheint ein arianisches Bekenntnis — so verstehe ich l. c. τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας, d. h. des Eusebius von Nicomedien (vgl. das Fragment bei Ambros. De fide c. 7) — aufgestellt worden zu sein, es ward zurückgewiesen; folglich wurde das erste n e g a t i v e Resultat one sonderlichen Kampf erreicht. Daraus erklärt sich die Aussage des Athanasius, dass die Erklärungen der Arianer nur mit Unwillen von der Synode aufgenommen seien. Schwierigkeit aber hatte das andere p o s i t i v e und abschließende Moment, und an dieser zweiten Stelle denken wir uns Eusebius v. Cäs. auftretend. Durch ihn und seine leichter annehmbare Formel wurde die Versammlung zwar momentan befriedigt, dann aber, weil der spezifische Ausdruck fehlte, die Disputation über den Standpunkt der Mittelpartei hinaus- und zur vollen Anerkennung der Homousie fortgetrieben. Auch dieses Resultat ging durch, aber nicht one in Vielen einen Zweifel an der Haltbarkeit zurückzulassen. So verlief nach unserer Meinung der Streit in zwei aufeinanderfolgenden Hälften oder Stadien. Wir zweifeln nicht, dass der Ausgang der Verhandlungen durch menschliche Verhältnisse und Schwächen bedingt gewesen, weshalb denn auch die nachherige Herrschaft des Dogmas zu Nicäa nur angebant und keineswegs bewirkt worden ist. Gleichwol behauptet die Synode ihren Wert, eben w e i l sie sich entschieden hat, und das Gewicht der Entscheidung sollte sogleich offenbar werden. Fünf hatten außer Arius die Unterschrift der Glaubensformel verweigert: Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa (merkwürdigerweise der Bischof des Ortes), Maris, Theonas von Marmarika und Secundus von Ptolemais. Das Konzil verdammte sie, und der Kaiser fügte die Strafe der Landesverweisung hinzu. Da aber nur die beiden letzten standhaft

blieben, so verbannte er diese und den Arius nach Illyrien; die ersten beiden, Eusebius von Nicomedien und Theognis, die wirklich unterzeichneten, aber die Verdammungsformel anzunehmen sich weigerten, wurden nach Gallien exilirt. Konstantin gab in mehreren Erlassen den Beschlüssen vollständige Sanktion und verbot bei Todesstrafe die Verbreitung arianischer Schriften. Die Synode aber erließ ein Schreiben, in welchem sie über das Geschehene berichtet und Gehorsam anbefiehlt. Dergestalt war das Selbstgefül der Versammlung durch ihre eigene Tat erhöht worden, dass sie jetzt ihrem Dekret unbedingte Gültigkeit beilegen durfte (Sokr. Kap. 9, Sozom. Kap. 21. 24, Theodoret Kap. 8. 9).

Soviel von der wichtigsten dogmatischen Frage. Nach Erledigung derselben kamen daselbst noch zwei Hauptpunkte, welche die Zusammenberufung mit veranlasst hatten, zur Sprache: die meletianische Spaltung (s. d. A. Bd. IX, S. 534) und der Osterstreit (s. d. Art. „Paschastreit"). In ersterer Beziehung wurde Meletius mit Belassung seiner Würde zu bischöflichen Handlungen für untüchtig erklärt, der Paschastreit aber ganz zu gunsten der römischen Praxis geschlichtet (Sokr. Kap. 9, Sozom. Kap. 21). Beide Beschlüsse haben die verlangte Anerkennung nicht so bald gefunden. Mit diesen Bestimmungen stehen nun auch die 20 von der Synode erlassenen Kanones oder disziplinarischen Festsetzungen in nahem Zusammenhang. Auch dieses Urkundliche ist im Laufe der Zeit mit Massen unechter Zutaten überschüttet worden. Die im 16. Jarhundert bekannt gewordenen arabischen Sammlungen des Turrianus und Abraham Echellensis enthalten 80 oder 84 Kanones, ungerechnet die arabischen Umschreibungen, welche Beveridge, Pand. can. I, p. 681 aufgenommen hat. Die 20 unbestrittenen betreffen das Vergehen der Selbstverstümmelung bei Geistlichen, den Tauftermin der Kleriker, den Umgang derselben mit dem weiblichen Geschlecht, die Wirkung der Exkommunikation, die bischöflichen Sprengel von Alexandrien und Antiochien, die Novatianer (cf. Sozom. c. 22), die Ketzertaufe, die Buße der Gefallenen und einiges Andere; alle sind Gegenstand weitläufiger kirchenrechtlicher oder historischer Untersuchungen geworden. Wir heben nur hervor, dass can. 3 den Klerikern verboten wird, fremde Frauenspersonen im Hause zu haben, womit aber die Ehe nicht verboten, sondern stillschweigend freigegeben war. Allerdings wollte die Synode noch weiter gehen; sie wollte den Klerikern der drei oberen Grade auferlegen, sich nach der Ordination der früher geheirateten Frauen zu enthalten. Allein der ehrwürdige Konfessor Paphnutius, der mit durchstochenem Auge in Nicäa erschien, protestirte kräftig gegen diese neue Belastung, verteidigte die Keuschheit der Ehe und erklärte es für hinreichend, wenn nur dem älteren Herkommen der Kirche gemäß nach der Aufnahme in den geistlichen Stand keine Ehe mehr eingegangen werde, womit er denn auch durchdrang (Sokr. I, 11). — Nach Beendigung aller Synodalgeschäfte veranstaltete der Kaiser unter Zuziehung der Bischöfe und zur Feier der Vicenalien seiner Regierung eine große Festlichkeit und verteilte Geschenke in der Stadt und auf dem Lande (Euseb. Vit. Const. III, 22).

Zum Schluss haben wir noch eine Bemerkung übrig. Es ist anerkannt, dass der Bischof von Rom auf die Synode von Nicäa und deren Ergebnisse gar keinen erheblichen Einfluss geübt; selbst die Entscheidung der Osterfrage wird nicht auf seine Auktorität zurückgefürt. Wie unangenehm diese Tatsache den römischen Historikern von jeher gewesen, erhellt aus den verschiedenen Versuchen sie zu leugnen oder zu verdecken. Um eine Abhängigkeit von Rom zu ermöglichen, wurde Hosius zum Vorsitzenden des Konzils und zum Vertreter des römischen wie des kaiserlichen Willens gemacht. Zu demselben Zweck berief man sich auf die trullanische Synode von 680, welche Actio 18 erwänt, dass Konstantin und Sylvester das Konzil berufen hätten — ein ganz unzuverlässiges und aus der Beschaffenheit jenes Konzils erklärliches Zeugnis. Selbst Hefele (Conciliengesch. I, S. 425. 426) traut solchen Argumenten, ja er geht so weit, dem Baronius nachzusprechen, dass die Synode von Nicäa ihre Beschlüsse dem Sylvester zur „Bestätigung" (!!) vorgelegt habe, aus Gründen, die gar keiner Widerlegung wert sind. Es ist unzulässig, von dem Verfaren des chalcedonensischen Konzils, oder

von der Aussage des Dionysius Exiguus, die onehin anders lautet, oder von der Forderung des Bischofs Julius (Sokr. II, 17) auf unsern Fall zurückzuschließen.

Th. Ittigii, Historia concilii Nicaeni, Lips. 1712; Edm. Richerii, Histor. concil. general. I, p. 10; Walch, Entwurf einer Conciliengeschichte, S. 157; Fuchs a. a. O. I, S. 350; Hefele a. a. O. I, S. 249 ff. der 1. Aufl.; Derselbe in der Tübinger Quartalschrift 1851.

II. Kürzer fassen wir uns über das zweite Konzil zu Nicäa, nach gewönlicher Zälung das siebente ökumenische, welches uns mitten in das Zeitalter der Bilderstreitigkeiten (s. d. Art. Bd. II, S. 468) der griechischen Kirche versetzt. Nach den bilderfeindlichen Regierungen des Leo und Konstantin Kopronymus kehrte bekanntlich die Athenienserin Irene als Regentin statt des unmündigen Konstantin VI. zu den Grundsätzen des Bilderdienstes zurück. Die Verfolgten wurden Verfolger, die eben noch vollständig unterdrückte Partei gewann die Oberhand; List und Gewalt, Schlauheit und Wankelmut bis zu vollständiger Gesinnungslosigkeit waren die schlechten Werkzeuge dieses Umschwungs. Dem Konzil gingen einige wolberechnete Schritte voran. Paulus, der bisherige Patriarch von Konstantinopel, zog sich zurück, an seine Stelle trat one alle kirchlichen Vorstufen Tarasius, der jedoch im warscheinlichen Einverständnisse mit der Irene zur Bedingung machte, dass der ketzerische Makel hinweggeräumt und die Eintracht mit den übrigen Hauptkirchen wider hergestellt werden möge. Allein es hatte große Schwierigkeit, den Bedingungen einer allgemeinen Synode gerecht zu werden. Zwar gab Hadrian I. mit stolzen Erklärungen seine Einwilligung und schickte zu seiner Stellvertretung einen Presbyter und einen Archipresbyter, beide mit Namen Petrus. Dagegen befanden sich die drei anderen Patriarchen von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien damals unter der Herrschaft der Saracenen, welche sie vom Abendlande völlig absperrte; man war ihrer Zustimmung weder gewiss, noch konnte man sie durch Abgesandte befragen. Um nun der Sache den nötigen Schein zu geben, war man unredlich genug, aus der Zal der Mönche zwei zu wälen, welche mit dem Lehrbestande der syrischen und ägyptischen Kirche genau bekannt und Synkellen daselbst gewesen sein sollten, und die darüber durch erdichtete Briefe legitimirt wurden. Die Gewälten waren Thomas und Johannes, sie wurden zu Stellvertretern (τοποτηρητής) der drei orientalischen Patriarchen erklärt, in welcher Eigenschaft sie im Laufe der Verhandlungen vielfach das Wort nahmen (vgl. Walch, Historie der Ketzereien X, S. 514 ff., woselbst auch die Frage über die damaligen Inhaber der drei genannten Patriarchate erörtert wird). Freilich konnte dieses täuschende Spiel nicht verborgen bleiben; es ist schon von dem Abt Theodorus Studita, einem eifrigen Beförderer der Bilderverehrung, der zur Anerkennung des Konzils alle Ursache hatte, aufgedeckt worden (vgl. Theod. Epist. 38 und Neand., KG. III, S. 319).

Die Synode trat zunächst in Konstantinopel am 1. August 786 zusammen, sah sich aber sofort gewaltsam in ihrer Tätigkeit unterbrochen. Die Residenz zälte noch viele Gegner des Bilderdienstes, auch das Heer und die kaiserliche Leibwache hing derselben Partei an. Diese Militärpartei, im Einverständnis mit vielen Bischöfen, erregte schon bei dem Einzuge der Kaiserin Unruhen und störte dann mit tumultuarischem Eindringen in die Apostelkirche die Verhandlung. Die Kaiserin, auch auf diesen Fall vorbereitet, verlor die Besinnung nicht. Die Versammlung wurde aufgehoben, die Leibwache mit einer neuen vertauscht, das Konzil aber auf ein Jar hinausgeschoben und von Konstantinopel entfernt, in der klugen Berechnung, dass es damit auch einen anderen Standpunkt gewinnen werde. Der Erfolg bestätigte diese Voraussicht vollständig. Nachdem in der Zwischenzeit zur Umstimmung der bilderfeindlichen Bischöfe Alles aufgeboten worden, eröffnete sich das Konzil aufs neue, und zwar diesmal zu Nicäa; es begann am 24. Sept. 787 und endigte überraschend schnell am 13. Oktober mit der siebenten Sitzung. Die Zal der Versammelten betrug 350, an der Spitze zwei kaiserliche Kommissarien, der Patriarch Tarasius und die genannten Stellvertreter. Man braucht die Akten dieser Sitzungen, welche vollständig vorhanden sind, nur nachzuschlagen, um zu erkennen, wie wenig es hier auf freie Untersuchung oder Meinungsaustausch

abgesehen war. Von vorn herein wurde das Resultat festgestellt und die Ansicht der Bilderstürmer zur Ketzerei gestempelt; die widerwilligen Bischöfe erlangten durch feierliches Bekenntnis und Abschwörung ihres Unrechts Wideraufnahme. Man ging hierauf zum Gegenstand über, die folgenden Sitzungen lieferten zur Bestätigung des Bilderdienstes ein langes Verzeichnis von biblischen und patristischen Zeugnissen nebst Auszügen aus Legenden und Heiligengeschichten. Visionen und Wunder z. B. aus dem Leben des Symeon Stylites wurden zu demselben Zweck gedeutet und die fromme Kunst der Maler in Schutz genommen. Dabei ergab sich unter anderem, dass von den Gegnern eine apokryphische Schrift von doketischer Richtung als Beweis gebraucht worden; es erhelle also um so mehr, dass das feindliche Prinzip zum Doketismus oder Manichäismus füre und den Irrtümern der Juden, Heiden und Samaritaner verwandt sei. Demgemäß wurde auch die unter Konstantin Kopronymus gehaltene allgemeine Synode von 754 als häretisch verurteilt. Alle diese Behauptungen ließen sich die früheren Bilderfeinde unter den Mitgliedern gefallen, und die Zustimmung mancher, wie des Gregor von Neocäsarea, der früher eifrig für Kopronymus gewirkt hatte, glich vollständig dem si omnes consentiunt, ego non dissentio. Die siebente Sitzung sprach das Resultat aus (cf. Mansi T. XIII, p. 374 sqq.). Die Synode erklärt, der heiligen Geschichte und kirchlichen Überlieferung, welche die Anfertigung gottesdienstlicher Bilder anbefiehlt, weil dieselben den Glauben an die Wirklichkeit der Menschwerdung Christi und folglich an die Darstellbarkeit des Göttlichen in der sichtbaren Welt bestätigen, treu bleiben zu wollen. Es sollen daher die Bilder des heiligen Kreuzes, sowie die Abbildungen Christi, der Maria und der Heiligen, teils die gemalten, teils die in Mosaik gearbeiteten, in den Kirchen fortbestehen und von den Besuchern zwar nicht wie Gott angebetet (λατρεία), wol aber mit Gruß und Huldigung (ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις) verehrt werden. Denn je andächtiger dies geschieht, desto mehr werden die Beschauer zu frommer Erinnerung und zum Verlangen nach den Urbildern angeregt. Wer aber dem zuwider lehrt oder handelt, den trifft Amtsentsetzung oder Exkommunikation. Dieser Beschluss wurde endlich zu Konstantinopel in der achten oder Schlusssitzung am 23. Oktober feierlich bekannt gemacht und der Kaiserin zur Unterschrift vorgelegt (Mansi l. c. p. 414). Auch die päpstlichen Legaten, die schon im vorigen Jare ehrenvoll aufgenommen worden, bezeugten ihr volles Einverständnis; doch musste es Hadrian erleben, dass Kaiser Karl der Große die ihm zugeschickten Akten mit der scharfen Kritik der Libri Carolini beantworten ließ und auf der Frankfurter Synode von 794 zwar nicht der kirchliche Gebrauch der Bilder, wol aber deren Verehrung verworfen wurde.

Außerdem hat die Synode noch 22 Kanones (Mansi, p. 318. Beveridge, Pand. can. I, p. 289) erlassen, welche ihr besser als der Geist jener Verhandlungen zur Ehre gereichen. Außer der Bestätigung der früheren Konzilien handeln sie von der Prüfung und Wal bischöflicher Kandidaten, von der Abhaltung järlicher Provinzialsynoden, von der Ausstattung der Tempel mit Reliquien, vom Amt des Ökonomen im Bistum und von der Klosterordnung, namentlich den Doppelklöstern und dem Verkehr der Mönche mit dem weiblichen Geschlecht. Die kirchenrechtlichen Forderungen Hadrians blieben völlig unberücksichtigt.

Blicken wir von der zweiten auf die erste nicänische Kirchenversammlung zurück, so ergibt sich ein beträchtlicher Abstand. Jene erscheint, ungeachtet ihrer inneren Schwächen, im Vergleich mit der anderen noch ehrenhaft, aufrichtig und frei. Jene ist mit einer wichtigen Lehrfrage, diese mit einer Angelegenheit des Kultus beschäftigt, die nur durch langwierige Feindschaft und verkehrte Übertreibung zur Glaubenssache gemacht werden konnte. In jener beginnt der kaiserliche Einfluss auf die Lehrverhältnisse, in dieser ist er zur äußersten despotischen Willkür fortgeschritten. Jene eröffnet die Reihe der allgemeinen Konzilien und fürt zur Befestigung katholischer Kircheneinheit; die andere gehört einer Zeit an, wo diese Einheit schon sehr wankend geworden war. Auf das Ansehen der späteren Konzilien kann es nur ein bedenkliches Licht werfen, wenn man erwägt, dass das zweite nicänische die beanspruchte Allgemeinheit nur dem Scheine nach besaß und

dass es bei verschiedener Zälung als das sechste, siebente oder achte aufgefürt worden ist. Bei den Griechen hat es jedoch fortan stets als das siebente und letzte ökumenische gegolten.

Die Akten nebst den zugehörigen kaiserlichen, bischöflichen und päpstlichen Sendschreiben finden sich Harduin T. IV und vollständiger Mansi XII, p. 951, XIII, p. 820. Auf diese und die Berichte des Theophanes und Cedrenus gründen sich die Forschungen von Richer, Histor. concil. gen. lib. I, c. 2; Spanhem., Histor. imagin. restit. sect. 6 et 7 in Opp. II; Cramer, Betrachtungen über die andere nicän. Kv. in der Fortsetzung des Bossuet, und bes. Walch, Historie der Ketzereien, X, S. 419 ff. Kurz aber treffend ist die Darstellung Neanders, KG. III, S. 318. **Gaß.**

Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel, nimmt unter der Zal der byzantinischen Schriftsteller und Kirchenfürsten einen namhaften Platz ein. Er war um 758 geboren und stammte aus einer streng kirchlichen und dem Bilderdienst eifrig ergebenen Familie. Sein Vater Theodorus, Statssekretär des Konstantinus Kopronymus, fiel eben der Bilder wegen in Ungnade, wurde gegeißelt, abgesetzt und exilirt. Nicephorus, talentvoll und von ungewönlicher wissenschaftlicher Bildung, machte ebenfalls am Hofe sein Glück und erhielt das Amt seines Vaters; unter Irene erlebte er den völligen Umschwung der kirchlichen Angelegenheiten, und durch die zweite nicänische Synode wurde 787 die Partei der Bilderverehrer zur herrschenden. Dennoch scheint er an den Schwankungen des Hoflebens ein starkes Missfallen gefasst zu haben, weshalb er sich in ein Kloster des thrazischen Bosporus zurückzog. Seine kirchliche Tätigkeit beginnt 806. Im April dieses Jares wurde er, änlich wie sein Vorgänger Tarasius, aus dem Mönchsstande unmittelbar zum Patriarchen der Residenz erhoben, ein Fall, der in der griechischen Kirche oft genug vorgekommen ist. Der Sitte gemäß richtete er 811 an Bischof Leo III. von Rom ein begrüßendes Sendschreiben. Bald darauf trat ein abermaliger kirchlich-politischer Wechsel ein, der deutlich bewies, wie zweifelhaft die Resultate von Nicäa gewesen waren. Kaiser Leo Armenius bestieg 813 mit entgegengesetzten Grundsätzen den Thron. Als der Patriarch ihn aufforderte, durch ein schriftliches Bekenntnis der Kirche die nötige Bürgschaft zu geben, verschob Leo diesen Akt bis nach der Krönung, um ihn nachher ganz zu unterlassen. Schon im folgenden Jare wurde der Bilderdienst verboten, und Nicephorus hatte einen schweren Stand. Ungeachtet des kaiserlichen Edikts verband er sich mit den gleichgesinnten Bischöfen und Äbten. An den Hof richtete er dringende Abmanungsschreiben, um das eingeschlagene Verfaren aufzuhalten; aber es war vergeblich, ebenso vergeblich wie umgekehrt der Kaiser ihn durch Bitten, Drohungen und Machtgebote zu erschüttern suchte. Zu den Gehorsamen gehörte Nicephorus nicht, er ließ das Los der Standhaften über sich ergehen. Der Kaiser untersagte ihm die Predigt, setzte ihn dem Mutwillen der Soldaten aus und schritt 815 zur Absetzung. Nun trat Nicephorus in sein früheres Leben zurück und wälte das von ihm gegründete Kloster St. Theodorus zum Aufenthalt, woselbst er 828 starb.

Als Schriftsteller hat Nicephorus großes und zum teil verdientes Lob davongetragen. Er ist ein Byzantiner im besseren Sinn, zugleich von umfassender historischer und dogmatischer Kenntnis. Seine historische Darstellung und Sprache ist, wie Phot. cod. 66 rühmt, wolgewält one schwülstig zu sein. In Lehrfragen war er allerdings von der Tradition ganz abhängig, und es ist wunderbar, in welchem Grade er sich in das Lieblingsthema der Bilderverehrung vergrübelt hatte. Dasselbe wurde unter seinen Händen zu einem schwierigen, religiös-philosophischen und ästhetischen Problem. Nicht genug, dass das allgemeine Symbol des Kreuzes mit den höheren Eigenschaften der Bilder verglichen wird, welchen deshalb auch größere Verehrung zukomme, sondern er stellt die Bilder auch mit allen Arten der Vergegenwärtigung oder sinnlichen Darstellung oder selbst mit dem körperlichen Schatten zusammen, um auf alle Weise zu ermitteln, dass sie ein inneres Verhältnis zur Sache haben. Bild und Sache gehören dergestalt zu-

sammen, dass Ehre oder Unehre der einen auch die der anderen nach sich zieht. Die ganze Lehre von der Ebenbildlichkeit wird in die Streitfrage verflochten. Dass aber Christus bildlich veranschaulicht werden kann, erhellt daraus, weil er durch die Einigung der Naturen ein Erfassbares und in seiner Tätigkeit ein Umschriebenes (περίγραπτον) und Begrenztes geworden ist; es ist nur nötig, die Wirklichkeit seiner Erscheinung nicht doketisch zu verflüchtigen. Nicephorus urteilt daher sehr ungünstig über Eusebius, ja er erklärt dessen Irrtum, dass er jene Darstellbarkeit bestritten und das περίγραπτον geleugnet habe, für schlimmer als den Arianischen (Canis. Lectt. antiqq. II, part. 2, p. 3 sqq.).

Das Leben des Nicephorus kennen wir aus der Erzälung des Diakon Ignatius (Acta SS. dd. 13. Mart.) und aus der Fortsetzung des Theophanes.

Wir fügen das Verzeichnis der Schriften hinzu: Breviarium historicum, vom Tode des Kaisers Mauritius bis zur Vermälung Leo IV. mit der Irene, 602 bis 770, zuerst ed. Petav. Par. 1616, dann übergegangen in die Ausgaben der Byzantiner, z. B. Venet. 1729. — Chronologia compendiaria tripartita von Anbeginn bis zum Zeitalter des Verfassers, schon von Anastas. Bibliothec. übersetzt, dann mehrfach edirt Par. 1648, ibid. 1652 cum notis Goari, ein mit Irrtümern angefülltes Werk. Antirrhetici libri adversus Iconomachos, opuscula IV apud Canisium l. c. et in Bibl. Patr. Lugd. T. XIV, unvollständig. Dazu gehörig Disputatio de imaginibus cum Leone Armeno ed. Combefis, Paris 1664. — Stichometria librorum sacrorum in opp. Petri Pithoei, Par. 1609, item in Criticis sacris Anglis, T. VIII. — Confess. fid. ad Leonem III in Baron. Annall. ad a. 811 et apud Harduin. T. IV, p. 978. — Canones ecclesiastici XVII in Harduini T. IV et in Coteler. Monum. T. III, p. 445. — Fragmentum de sex synodis in Combefis. Auctar. nov. Bibl. T. II, p. 603. Einiges Andere ist nie gedruckt worden, sowie auch Combefis und Banduri größere Ausgaben verheißen, aber nicht zur Ausfürung gebracht haben. Der litterarische Apparat findet sich: Combefis. Origin. Constant. p. 159, Cave II, p. 4, Oudini Comm. II, p. 2; Hamberger III, S. 561; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 603 sqq. Vergl. Neander, KG. IV, S. 373. **Gaß.**

Nicephorus, Callisti, Son des Callistus Xantopulus, beschließt die Reihe der griechischen Kirchenhistoriker und ist im Mittelalter der Einzige unter den Griechen, welcher diesen Namen im engeren Sinne verdient. Er lebte in Konstantinopel, vielleicht als Mönch im Kloster der Sophienkirche, deren Bibliothek ihm zu Gebote stand. Nach eigenem Zeugnis (Hist. eccl. I, c. 1) begann er seine Arbeit frühzeitig und endigte sie mit 36 Jaren. Er dedicirte das Werk dem Andronikus Paläologus senior, als dieser schon im höheren Lebensalter stand, und da derselbe 1327 gestorben ist, so mag Nicephorus bis um 1356, also noch in die Regierung des Johannes Cantacuzenus gelebt haben, womit auch das ihm zugeschriebene Patriarchenverzeichnis übereinstimmt. Als Blütezeit wird 1320 oder 1330 angenommen; Geburtsjar und sonstige Lebensverhältnisse sind unbekannt. Nicephorus hat sich bekanntlich mit seiner Kirchengeschichte keinen großen Namen gestiftet. Gute Sprache und gewandte Darstellung erwarben ihm das Lob eines kirchlichen Thucydides, wärend der Inhalt einer Sammlung von Fabeln und Unmöglichkeiten gleichgeachtet wurde, sodass Causaubonus sagt: historia eius non pluris quam folia farfari facienda est. (Exercitt. in Baron. I, sect. 17, cf. Joh. Gerhard, Method. stud. theol. p. 238). Dieses geringschätzige Urteil muss jedoch zu seinen Gunsten modifizirt werden. Aller Leichtgläubigkeit ungeachtet hat er nicht vergeblich gearbeitet, und gewiss wollte er Besseres leisten, als er geleistet hat und als er in einer Zeit leisten konnte, wo Aberglaube und Mangel an Kritik nicht dem Einzelnen zur Last fielen. Die Einleitung des Ganzen (Kap. 1) spricht für den Ernst seiner Bestrebungen. Er schildert zuerst den Nutzen und die moralische Fruchtbarkeit der Geschichtskunde und zält dann seine Vorgänger von Eusebius bis Prokop und Agathias mit Angabe ihrer Mängel und Tugenden auf, wobei freilich Eusebius ketzerisch und Sokrates unrein gescholten wird. Von allen diesen seien nur einzelne Zeitalter beschrieben, auch ihre Er-

kenntnis des Rechten durch Abweichungen von der gesunden Lehre getrübt worden. Keiner gebe ein umfassendes Ganze, wie er es beabsichtige, indem er jene Vorarbeiten und einzelnen Geschichtswerke zusammenzufassen, zu ergänzen oder nach eigenem Urteil abzukürzen, überall aber der Warheitsliebe sich zu befleißigen gedenke. Diese Ankündigung erregt weit größere Erwartungen, als sie das Folgende zu befriedigen im Stande ist. Der Verfasser teilt sein Werk in achtzehn Bücher, in welchen die äußere und innere Entwickelung mit besonderer Rücksicht auf Dogma, Lehrstreitigkeit, Mönchtum und Episkopat verfolgt wird. Er hat das Verdienst einer angemessenen Ordnung und gleichmäßigen Darstellung, in solchem Zusammenhange war das Material noch nicht bearbeitet worden. Allein er endigt schon mit dem Tode des Phokas (610); von fünf anderen Büchern, die bis zum Tode des Leo Philosophus (911) füren sollten, findet sich nur die Inhaltsanzeige, auch diese allem Anschein nach von späterer Hand. Ist nun Nicephorus wirklich nicht weiter gekommen, oder sind die späteren Teile verloren? Ein Widerspruch liegt jedenfalls vor, da er am Anfang verspricht, das Werk bis nahe zu seinem Zeitalter herab fortsetzen zu wollen, wärend doch die von ihm ausdrücklich aufgezälten achtzehn Bücher nur sechs Jarhunderte umfassen. Man muss annehmen, dass sein Vorhaben weiter reichte, dass er also in diesem Prospektus nur den ersten Hauptteil von achtzehn Büchern als vollendet bezeichnen will, welcher ihn bei einem Alter von 36 Jaren füglich an eine Fortsetzung denken lassen konnte. Schwerlich ist jedoch eine solche Fortsetzung von ihm ausgefürt, wenigstens von einem weiter reichenden Kodex bisher nicht das Geringste bekannt geworden. Zur inneren Charakteristik genüge Folgendes. Nicephorus hat Eusebius und dessen Nachfolger reichlich ausgebeutet, insoweit ist seine Arbeit nur eine abrundende, wenn auch vielfach willkürliche Kompilation. Er hat aber auch die ältere griechische Litteratur stellenweise benutzt, aus politischen Quellen geschöpft, Vieles aus der Sagen- und Heiligengeschichte unbesehen eingeschaltet und dadurch seinem Werk ein buntes und völlig kritikloses Ansehen gegeben. Doch nimmt dessen Wert in den letzten beiden Jarhunderten zu, und aus dem Zeitalter der Kaiser Justin, Justinian und der folgenden finden sich auch historisch brauchbare Abschnitte und mancherlei dankenswerte und nur hier vorliegende Nachrichten. Der griechisch-kirchliche Standpunkt beherrscht den Schriftsteller dergestalt, dass er vom 5. Jarhundert an zwar noch einzelne römische Bischöfe berücksichtigt, im Ganzen aber die Entwicklung der lateinischen Kirche auf sich beruhen lässt, wärend er auf die der griechischen großen Fleiß verwendet. Er spricht von Anastasius Sinaita, von Johannes Philoponus und den Häuptern der Monophysiten ausfürlich, aber die pelagianischen Streitigkeiten übergeht er. Wichtig sind die Berichte über die Züge der Hunnen und Gothen, der Burgunder, Vandalen und Alanen. Sagen und Fiktionen finden sich in Menge, zumal in der ersten Hälfte, z. B. über die ware, nicht durch Menschenhand entstandene Abbildung Christi (lib. II, c. 7), über die letzten Schicksale der Apostel, über Simon Magus in Rom, über göttliche Weissagungen zur Zeit des Irenäus, über die Bekehrung der Inder unter Konstantin, dazu viele Mönchs-, Märtyrer- und Heiligengeschichten in märchenhafter Gestalt.

Von dieser Kirchengeschichte ist bis jetzt nur eine einzige griechische Handschrift bekannt, und diese wurde von einem türkischen Soldaten aus der ungarischen Bibliothek zu Buda (Ofen) unter Matthias Corvinus geraubt und nach Konstantinopel gebracht, daselbst von einem Christen angekauft und gelangte nach mancherlei Schicksalen in die kaiserliche Bibliothek zu Wien, woselbst sie noch heute aufbewart wird. Aus dieser Handschrift wurde das Werk zuerst lateinisch von Johann Lange in Erfurt: Nicephori Hist. ecclesiastica, Basil. 1553, fol., herausgegeben und dann häufig widerholt Basil. 1560, Ant. 1560, Par. 1562. 1573, Francof. 1588. 1618. Der griechische Text folgte später: Graece et lat. cura Frontonis Ducaei, Par. 1630, 2 voll.

Außerdem werden dem Nicephorus noch zugeschrieben: Catalogus imperatorum CPolitanorum versibus jambicis gr. in Labbei Protreptico histor. Byzant. p. 34. — Catalogus patriarcharum C Polit. apud. Labbeum ibid. p. 35, reicht bis

Calliatus (unter Joh. Cantacuzenus). — Exidium Hierosol. versibus jambicis in Morelli Exposit. memorabilium quae Hieros. sunt, Par. 1620. — Synopsis totius script. sacrae ad calcem epigrammatum Theodori Prodromi, Par. 1536. — *Σύνταγμα* de templo et miraculis S. Mariae ad fontem, dies letztere handschriftlich, doch gewiss von ihm herrürend, s. Hist. eccl. XV, 26 und Lambec. Comment. VIII, p. 119. — Übrigens vergl. Oudini Comm. de script. III, p. 710; Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 437 sqq.; Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, S. 111 ff. **Gaß.**

Nicetas, nach seiner Vaterstadt Choniates (Chonae, das alte Kolossae) oder mit seinem Familiennamen Akominatos genannt, war der jüngere Bruder des Michael Akominatos und beide bilden ein in der griechischen Litteraturgeschichte des 12. Jarhunderts wolbekanntes Brüderpar. Ihr Vater muss ein wolhabender Mann gewesen sein, er ließ unter der Regierung des Manuel Komnenus seine Söne in Konstantinopel sorgfältig erziehen und stellte den neunjärigen Nicetas unter die Obhut des älteren Michael. Der letztere zeigte große Liebe und treue Anhänglichkeit für seinen Bruder, er setzte ihm in der *Μονῳδία εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* (Bibl. Patr. Lugd. XXV, p. 180) ein ehrendes, wenngleich allzu lobpreisendes Denkmal. Doch war ihre Laufbahn verschieden. Wärend sich Michael zum praktischen Kleriker und Bischof ausbildete, ergab sich Nicetas außer der Theologie besonders historischen und juristischen Studien, welche ihn zu bedeutenden Statsämtern befähigten. Er wurde unter Isaak Angelus kaiserlicher Schreiber (*ὑπογραμματεὺς βασιλικός*), dann geheimer Logothetes, Oberrichter, Oberschatzmeister, endlich Statthalter der Provinz Philippopolis, und in dieser letzten Eigenschaft hatte er 1189 wärend des Durchzuges des Kaisers Friedrich Barbarossa große Schwierigkeiten zu bestehen. Noch Härteres war ihm vorbehalten. Denn als 1203 die Lateiner unter wilden Gewalttaten Konstantinopel eroberten, musste er mit vielen anderen nach Nicäa fliehen, woselbst er auch nach 1206 gestorben ist. Sein Geburtsjar mag in die dreißiger Jare des 12. Jarhunderts fallen.

Nicetas gehört zunächst in die Reihe der byzantinischen Historiker. Seine Histor. byzant. libri XXI, von Lipsius sehr gerühmt, umfassen den Zeitabschnitt von 1118 bis 1205 und zeichnen sich bei schwülstiger Darstellung durch gutes Urteil und Zuverlässigkeit aus; die persönliche Teilnahme des Verfassers an vielen Ereignissen gibt ihnen einen bedeutenden Quellenwert. Seine theologischen Studien hat Nicetas aber in den 27 Büchern eines *Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*, welche er zur Belehrung eines Freundes niederschrieb, gewiss aber auf ein größeres Publikum berechnete, niedergelegt. Ullmann stellt dieses Werk mit der *Πανοπλία* des Euthymius zusammen, da beide den Standpunkt der dogmatischen Strenge und dogmenhistorischen Gelehrsamkeit in diesem Zeitalter der griechischen Kirche repräsentiren, gibt ihm aber mit Recht vor jenem den Vorzug. Nicetas, obwol durchaus byzantinisch und kirchlich geschult, teilt doch nicht die mönchische Beschränktheit des Euthymius, er verfärt selbständiger, denkender und genetischer in der Begründung der Lehre und in der Herleitung der Häresieen und bezeugt große Achtung vor der Philosophie. Er beginnt mit der Darstellung des Juden- und Griechentums und seiner mythologischen und philosophischen Erzeugnisse. Dann folgen die kirchlichen Hauptlehren, zwar wesentlich gebaut auf die dogmatische Überlieferung der griechischen Väter, aber nicht one eigentümliche Gesichtspunkte, namentlich in der Anthropologie und Psychologie. So verteilt z. B. der Verfasser, was Ullmann hervorhebt, die geistige Tätigkeit des Menschen unter die drei Funktionen der *νόησις, δοκή* und *διάνοια* dergestalt, dass mit dem ersten Namen die höchste Stufe der Anschauung, mit dem zweiten die niedrigste der Vorstellung oder Meinung, mit dem dritten das Verbindende zwischen beiden, also das verstandesmäßige Denken bezeichnet werden soll. Die Unsterblichkeit ist nicht angeboren, aber erwerblich. Die Tugenden zerfallen in eine dreifache Ordnung und in sechs Stufen, die natürliche, moralische, körperliche, reinigende, kontemplative (*θεωρητική*) und theurgische oder vergöttlichende (*θεουργική*), — eine Ein-

teilung, die sich an die kirchlich-neuplatonische Überlieferung anschließt. Heiligung, Gerechtigkeit, Weisheit sind die vornehmsten zum Ziele fürenden Kräfte. Das vierte Buch eröffnet die Polemik gegen die Häretiker von Simon Magus an, und dieser kritische Bericht fürt nicht allein durch die bekannten Regionen, sondern berürt auch dunkle Punkte und erwänt schwer verständliche und sonst kaum angefürte Ketzernamen; wir hören von Colobarsus, Askodrugen, Ecceten, Gnosimachen, Christolyten, Ethnophronen, Parermeneuten. In den letzten Büchern kommen der Gegensatz zum Islam, die Kontroversen mit den Lateinern und die Meinungskämpfe innerhalb der griechischen Kirche zur Sprache. Verglichen mit den älteren häresiologischen Schriften ist es also der Umfang, welcher diesem „Schatze der Rechtgläubigkeit“ einen Wert verleiht. — Übrigens ist unsere Kenntnis des Werkes eine sehr unvollständige. Nur die ersten fünf Bücher sind in lateinischer Übersetzung von Petrus Morellus edirt worden: Paris. 1561. 1579, Genev. 1629. Bibl. Patr. Lugdun. XXV, p. 54; dazu griechisch ein Fragment des 20. Buches gegen die Agarener in Sylburgi Saracenicis, Heidelb. 1595, p. 74 und öfter. Alles übrige ist nur aus Beschreibungen und Inhaltsangaben (Montfauc. Palaeogr. p. 326, Fabric. Bibl. Gr. VI, p. 429 der älteren Ausgabe) ungefär bekannt. Ob der Grundtext des Ganzen noch einmal vollständig ans Licht treten wird, ist zweifelhaft; vielleicht würde der Aufwand nicht ganz zu dem Ertrage im Verhältnis stehen. Höchst wünschenswert und sehr wol ausfürbar wäre es dagegen, wenn die lehrreichen Abschnitte besonders der späteren Bücher von kundiger Hand aus den vorhandenen Handschriften griechisch herausgegeben würden.

Vergl. besonders Ullmanns Charakteristik in der Abhandlung: die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jarhundert, Stud. und Krit. 1833 und bes. abgedruckt S. 30 ff., woselbst auch die literarischen Notizen von Cave, Oudin, Fabricius, Vossius, Hancke, Hamberger IV, S. 331 vollständig zusammengestellt sind. Dazu einige Bemerkungen bei Ellissen, Michael Akominatos von Chonae, S. 7 ff. **Gaß.**

Nicetas, David, wird gewönlich Paphlago zubenannt, weil er entweder nur in Paphlagonien geboren oder auch daselbst Bischof gewesen ist, und erhält das dreifache Prädikat eines Redners, Historikers und Philosophen. Er lebte um 880 und ist darum wichtig, weil er eine Lebensbeschreibung des Patriarchen Ignatius, der 878 gestorben war, verfasst hat. Zwar fehlt es diesem Werke gänzlich an historischer Gerechtigkeit; Ignatius wird in den Himmel erhoben, sein Gegner Photius möglichst tief herabgesetzt, mit verdientem und unverdientem Tadel überhäuft, und da sich der Verfasser damit auf die Seite der lateinischen Partei schlägt: so erklärt sich leicht, warum katholische Schriftsteller den Nicetas jederzeit lobend hervorgehoben haben. Gleichwol bildet diese Biographie einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Patriarchenstreits. Sie ist mehrfach herausgegeben: Gr. et lat. ed. Matth. Raderus, Ingolstad. 1604, dann in den Konzilienakten, z. B. Harduin V, p. 955. Eine andere Streitschrift Liber pro synodo Chalcedon. adv. epistolam regis Armeniae gr. et lat. apud. Allat. Graec. orthod. I, p. 663, ist von zweifelhafter Echtheit.

Außerdem werden demselben Hymnen und Gedichte und Lobreden auf Heilige und Märtyrer in den Handschriftenkatalogen beigelegt: Laudatio s. Barbarae, Encomium in mart. Theodorum, in Nicolaum, in Panteleemonem etc., woselbst aber bei der großen Anzal von Schriftstellern dieses Namens leicht Verwechselung möglich ist. Einige Reden (Apostolorum encomia, oratio in Marcum evangel. etc.) hat Combefisius mitgeteilt: latine in Biblioth. Concionatoria, gr. et lat. in Auctar. Biblioth. patrum noviss., Par. 1672 et in Illustrium Christi martyrum triumphis, Par. 1660.

Als Philosophen bezeichnet ihn der Historiker Nicephorus lib. XIV, cap. 28, doch können wir diesen Namen mit nichts belegen. Denn die von Gesner erwänten Quaestiones in philosophiam et commentarii in Aristot. categor. et quinque voces Porphyrii sind, wie Fabricius nachweist, jüngeren Ursprungs.

Vgl. Allat. De Simeon. p. 102. 111. Idem de Psellis, § 13; Oudinus II, p. 215; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 747; Hanckius, De script. Byzant. p. 261; Brucker, Hist. philos. III, p. 543; Neander, K.-G. IV, S. 409 ff.
Gaß.

Nicetas, Pectoratus (ὁ στηθατός), war zur Zeit, als der Patriarch Michael Cärularius (s. d. A. Bd. III, S. 56) sich von der römischen Kirche lossagte, Mönch und Presbyter im Kloster Studion bei Konstantinopel; er wird als Schüler eines Abtes Simeon zu St. Mamas bezeichnet. Als geschworener Feind der Lateiner ergriff er mit Leidenschaft die Partei des Patriarchen und fügte zu dessen Invektiven seinerseits eine heftige Gegenschrift, welche den Gebrauch des Ungesäuerten, das Fasten am Sabbat und die Priesterehe betraf. Im Jare 1054 erschien die bekannte römische Gesandtschaft, den Kardinal Humbert und Archidiakonus Friedrich an der Spitze. Der erstere antwortete schriftlich auf die beiderseitigen Beschuldigungen, und so sehr er auch bei Michael, der allen Verhandlungen auswich, scheiterte: so wurde doch seine Gegenschrift ins Griechische übersetzt und in Gegenwart des Kaisers und des Nicetas vorgelesen. Es kam mit dem Nicetas zu einer Disputation im Kloster Studion und Nicetas wurde durch die lateinische Gesandtschaft, durch die höchst energische Sprache des Humbert und den kaiserlichen Willen dergestalt eingeschüchtert, dass er alles zurücknahm, alle Feinde der römischen Kirche verurteilte und in die Verbrennung seiner Schriften willigte. Zwar schweigen die griechischen Quellen von diesem Vorfall gänzlich und nur die lateinische Relation berichtet ihn (cf. Canis. Lectt. antiquae III, p. 1, p. 325 et Wibertus in Vita S. Leonis II, 5): aber dergleichen Unbeständigkeit kam zu häufig unter den Griechen vor, als dass wir darum schon an der Richtigkeit der Sache zweifeln dürfen. Dass er Abt des Klosters Studion gewesen, ist nur Vermutung.

Die noch vorhandene Hauptschrift des Nicetas ist: Liber adv. Latinos de Azymis, de Sabbatorum jenuniis et nuptiis Sacerdotum latine apud Canis. l. c. p. 308, ed. Basnage (cum refutatione Humberti, cf. Allat. De Missa praesanctific. § 2. 16. De purgator. p. 870). — Außerdem sind zu nennen: Carmen Jambicum in Simeonem juniorum graece in Allat. De Simeon, p. 168. Tractatus de anima in Fragmenten bei Allat. De synodo Photian. cap. 14. — Mehreres andere: Capita ascetica, capita de sanctis patribus, contra blasphemam Armeniorum haeresim, de processione sp. s., de coelesti hierarchia, de paradiso terrestri, epistolae, wird handschriftlich nachgewiesen bei Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, 753. 54.— Vergl. Mansi XIX, Allat. De perp. consens. II, 9, § 6; Cave Hist. lit. II, p. 136; Schröckh, K.-G. XXIV, S. 219; Neander, K.-G. IV, S. 445; Gfrörer, Byzantinische Geschichten, herausgeg. von Weiß, Graz 1877, III, 529. 33. 547—49. 558. 88, woselbst Nicetas äußerst verächtlich behandelt wird. **Gaß.**

Nicole, Peter, geboren in Chartres den 13. Oktober 1625, war einer der drei Männer von Port-Royal, die mit ihrer Feder den Jesuiten so empfindliche Schläge versetzten, dass sie sich in zwei Jarhunderten nicht davon erholt haben. Arnaud, Nicole, Pascal sind in ihrer Verschiedenartigkeit kurz und treffend von Daunou folgendermaßen gezeichnet worden: „La vertu d'Arnaud, les moeurs de Nicole, le génie de Pascal". Nicole hatte eine vortreffliche Begabung und wurde frühe vorbereitet zu der Aufgabe, die ihm gestellt wurde. Sein Vater, ein Advokat des Parlaments, war sein erster und zwar ein vortrefflicher Lehrer; mit vierzehn Jaren hatte Nicole alle lateinische und griechische Autoren, die sich in seines Vaters Bibliothek befanden, gelesen; er war nicht ein Mann unius libri, sondern hatte eine unersättliche Wissbegierde. „Ich kenne, — so schreibt Brienne, der nicht sein Freund war, — keinen Menschen auf der Welt, der so viele Bücher und Reisebeschreibungen gelesen hätte, als er; dazu alle griechische und lateinische Klassiker, Dichter sowol als Redner und Historiker; alle Kirchenväter, von Sankt Ignaz und Sankt Clemens Papst bis zu Sankt Bernhard; alle Romane von Amadis de Gaule bis zur Clélie und zur Princesse de Clèves; alle älteren und neueren Häre-

tiker, von den alten Philosophen bis zu Luther und Calvin, Melanchthon und Chamier, deren Schriften er exzerpirte; alle Streitschriften von Erasmus bis zum Kardinal du Perron und den zallosen Schriften des Bischofs von Belley; endlich alles, was wärend der Fronde geschrieben worden, alle eingeschmuggelten Bücher und alle Traktate von Goldast bis zu Isola". Nachdem er den Unterricht seines Vaters genossen, studirte er (1642) die Philosophie in dem Kollege d'Harcourt und widmete sich alsdann ausschließlich dem Studium der Theologie. Sein Hauptlehrer, der am meisten Einfluss auf ihn hatte und ihm seine Richtung und sein Gepräge gab, war Sainte-Beuve, ein reiner „Sorbonnist", der Augustin, in der Lehre der Gnade, die damals so viel Rumor machte, befolgte, ihn jedoch zu mildern und möglichst mit Thomas Aquino zu vergleichen strebte. Das Ziel, das Nicole sich vorgesteckt hatte, war, Doktor zu werden und einmal in die Sorbonne einzutreten; doch hat er es nicht weiter als zum Baccalaureus gebracht, da seine Verbindung mit Port-Royal und der immer heftiger werdende Streit über die „fünf Sätze des Jansenius" ihn von der Universität entfernten. Frühe war er mit Port-Royal in Verkehr getreten, woselbst seine Tante, Mère Marie de Saint-Anges Suireau Ordensschwester war. Die „Herren" (messieurs, wie sie sich zu nennen pflegten) von Port-Royal stellten ihn an ihren vortrefflichen Schulen an, wo er bald einer der bedeutendsten Lehrer wurde. Als er nach Port-Royal-des-Champs zog, arbeitete er mit an allem, was geschrieben wurde, hatte oft die Aufgabe, Bücher zu durchlesen und Material herbeizuschaffen (s. z. B. für die Provinciales von Pascal); er verband sich am innigsten mit Anton Arnaud und mit Pascal; letzterer soll am meisten Einfluss auf ihn gehabt haben; Brienne nennt Nicole einen „pascalin" und wirft ihm vor, Pascals Art, auch seine Fehler, kopirt zu haben. Doch scheint dieser Einfluss mehr ein moralischer, als ein theologischer gewesen zu sein. „Nicole, schreibt Sainte-Beuve, était le moraliste ordinaire de Port-Royal, tandis que Pascal a été le moraliste de génie". Er wurde ganz besonders der Mitarbeiter und Mitstreiter Anton Arnauds, dem er zur Seite blieb auf Reisen, auf der Flucht und in den Verstecken, wo er sich oft verbergen musste; doch wurde er schließlich dieses Kampfesleben, das seiner Natur zuwider war, überdrüssig und sehnte sich nach Ruhe, worauf er von Arnaud die heroische Antwort erhielt: „Nous avons l'éternité pour nous reposer". Er beklagt dieses unstäte Leben: „Ich bin wie ein Mann, der, auf einer Spazierfart im kleinen Kahne von dem Sturm in die hohe See geworfen würde und um die ganze Welt herum getrieben". Darum ließ er endlich den eisernen Kämpfer, da er ihm ins Exil nach Holland folgen sollte, im Stich und ersuchte den Erzbischof Harlai von Paris um Erlaubnis, nach Paris zurückzukehren. Er zog sich dadurch den scharfen Tadel seiner Freunde von Port-Royal zu und suchte sich gegen sie in Briefen und in einer „Apologie" zu rechtfertigen. In dem Orden hat es Nicole nicht weiter als bis zu einem Clerc tonsuré gebracht; im Jare 1676 hatte er wol versucht, die Priesterweihe zu erhalten; doch verweigerte ihm der Bischof von Chartres die dazu nötige Einwilligung; daher Abbé Voisenon in seinen Anecdotes litteraires behauptet, er sei im Examen durchgefallen und als unfähig (incapable) abgewiesen worden, was nicht nur unrichtig, sondern geradezu lächerlich ist. — Nicoles Schriften sind sehr zalreich, sodass wir nur die wichtigsten hier erwänen können; ein vollständiges Verzeichnis derselben befindet sich in dem Leben Nicoles, von Abbé Goujet, am Anfang des XIV. Bandes der Essais de Morale. — Mit Arnaud hat Nicole die berühmte Logique de Port-Royal (La Logique ou l'art de penser, Paris 1659) verfasst. — Pascals Provinciales übersetzte er, mit beißenden Noten und Kommentar begleitet, ins Lateinische unter dem Pseudonym (als von einem deutschen Gelehrten verfasst), Wendrock (Cöln 1658). Diese Noten und Kommentar wurden von einem Fräulein de Joncoux ins Französische übertragen und fanden sehr großen Beifall. — Ferner schrieb Nicole: La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie (1664), auch Petite perpétuité genannt; in dieser Schrift sucht er Port-Royal von der Anklage des Calvinismus zu reinigen. Er geht in keinerlei Schriftbeweis mit seinen Gegnern ein; folgender Hauptgrund genügt ihm: „Im 11. Jarhundert hat sich die Kirche

gegen Berengar und gegen seine in calvinistischem Sinne gefaßte Abendmalslehre ausgesprochen; die Kirchenlehre des 11. Jarhunderts muß demnach auch die Kirchenlehre der vorhergehenden Jarhunderte gewesen sein. Es ist unmöglich, daß die Kirche in einem so wesentlichen Lehrpunkte variirt habe; solche Variation hätte Störungen und Kämpfe herbeigefürt, die nicht spurlos vorübergegangen wären". Claude erwiderte ihm, indem er die calvinistische Lehre auf die Schrift gründete und mit einigen Beispielen nachwies, daß es in der Kirche auch graduelle Abänderungen gegeben habe. Auf diese Erwiderung antwortete Nicole in der Grande perpétuité: Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie (1669—1676), von welcher er die drei ersten Bände schrieb. — Lettres sur l'hérésie imaginaire (1664), auch Imaginaires genannt, zehn geistreiche Briefe in der Art der Provinciales; warscheinlich um der Zal der achtzehn Provinciales gleich zu kommen, schrieb er noch acht andere Briefe, les Visionaires (1665—1666). Beide zusammen wurden mit dem Traité de la foi humaine in einem schönen Bande in Cöln herausgegeben (1704). — Essais de Morale, 1671 u. ff. in 13 Bänden, denen ein 14. beigefügt worden, mit Nicole's Leben von Abbé Goujet. Diese Bände fanden große Anerkennung, Mme de Sévigné spricht sich mit steigernder Begeisterung über dieselben aus. Heute muß man sich darüber wundern. Josef de Maistre beurteilt diese Essais mit leidenschaftlich übertriebener Schärfe: „Nicole, dieser Moralist von Port-Royal, ist der kälteste, der farbloseste, der bleiernste (le plus plomb), der unerträglichste von allen langweiligen Männern dieses großen langweiligen Hauses". Sainte-Beuve nennt ihn jedoch auch „le plus terne et le plus attristé des moralistes". Nicole, der mit dem Dogmatismus der Pensées von Pascal (über welche er sich übrigens sehr wenig anerkennend ausspricht) sehr unzufrieden war, widerholt gerne in seinen Essais dieses Wort: „Omnis sermo vester dubitationis sale sit conditus". — Gegen die Calvinisten polemisirte er mit äußerster Bitterkeit, ja mit Gehässigkeit; er geht darin noch viel weiter als die anderen Jansenisten; er will eben, daß man ihm seine Verbindung mit Port-Royal und seinen übrigens mehr als gelinden Jansenismus verzeihe. Er schrieb: Préjugés légitimes contre le Calvinisme (1671). Prétendus réformés convaincus de Schisme (1684). Unité de l'Eglise (1687). Nicht mit Unrecht ist gesagt worden, er habe seine Feder in Galle getaucht. — Wir erwänen sodann eine Reihe von lehrhaft-erbaulichen Schriften: Traité sur l'oraison (1679), später unter dem Titel Traité de la prière gedruckt. —, Instructions théologiques sur les Sacrements (1700). — Instructions théologiques et morales sur le Symbole (1706). — Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte Messe et les autres prières de l'Eglise (1706). — Instructions théologiques et morales sur la décalogue (1709). Diese Schriften werden zum Teil heute noch gelesen. — Nicole war weder ein tiefer Denker, noch ein großer Charakter; er war ein feiner, gewandter Geist in der Art der Humanisten, von großer Gelehrsamkeit; Sainte-Beuve nennt ihn „un homme de lettres chrétien". Von Natur war er sehr schüchtern; sobald er die Feder niedergelegt und seinen Schreibtisch verlassen hatte, entschwanden ihm die Ideeen und Argumente, und er verlor alle Geistesgegenwart. Arnaud hatte ihn in viele Kämpfe mit hineingezogen, und doch war er dieses Streitens so müde, das ihm zuweilen vorgeworfen wurde, als ob er seine Lust daran hätte; da stimmte er in Ciceros Klage ein: „Quod est igitur meum triste consilium? ut discederem fortasse in aliquas solitudines". „Ich bin", schreibt er in seinen Nouvelles Lettres, „von Natur unruhig und hastig, leicht in Verwirrung und Bestürzung zu bringen. Das Urteil der Menschen und ihr Widerspruch wirkt gewaltsam auf mich". Darin war er von seinen Genossen von Port-Royal grundverschieden; dieselben waren auch zuweilen sehr entrüstet über ihn: „Zweihundert Personen, rief ihm einst Einer zu, seufzen über Ihre Eitelkeit", und entschuldigte sich hernach: „was er gesagt habe, sei wol die Warheit, doch hätte er es nicht sagen sollen". Sainte-Beuve, der in dem vierten Bande seines Port-Royal (Livre cinquième, chap. VII et VIII) eine vollständige und sehr feine Skizze von Nicole gibt, vergleicht ihn mit Bayle, nennt ihn „un Bayle chrétien, un Bayle

janséniste, un Bayle qui, emprisonné dans les quatre Fins de l'Homme, n'a pas osé avoir toute sa critique et toute sa raison". In seinem Alter wollte Nicole nicht mehr wider die Jesuiten schreiben; darüber zur Rede gestellt, sprach er: „Ich füle in mir keinen Beruf dazu; auch bin ich ein zu schlechter Arzt, um sie zu heilen". Dagegen beschäftigte er sich mit den Quietisten; eben hatte er eine Schrift gegen sie vollendet, als er durch einen Schlaganfall gelämt wurde; nach fünf Tagen starb er den 16. November 1695, im Alter von siebenzig Jaren.

Quellen: (Besoigne) Histoire de l'Abbaye de Port-Royal, B. V; Goujet, Vie de Nicole; Dom Clémencet, Hist. générale de Port-Royal; Die Mémoiren von Lancelot, Fontaine, du Fossé; Sainte-Beuve, Port-Royal. Bd. IV und auch Bd. III an verschiedenen Orten. **C. Pfender.**

Niederlande, s. Holland Bd. VI, S. 254.

Niedner, Christian Wilhelm, einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker, Son eines sächs. Geistlichen, wurde geboren den 9. August 1797 zu Oberwinkel. Seine zweite Heimat wurde Hartenstein im sächs. Erzgebirge. Nachdem er in Leipzig (1816 ff.) Theologie studirt hatte, habilitirte er sich daselbst in der philosophischen Fakultät als Privatdocent (De loco commentar. Luc. 16, 1—13 diss., Lips. 1826) und ward 1828 Baccalaureus der Theologie. Die drei Leipziger Docenten, Theile, Hase und Niedner, erregten damals Begeisterung unter der studirenden Jugend; an dem letzteren wurde besonders „die für sein Lebensalter fast unglaubliche Gelehrsamkeit in der historischen Theologie" bewundert, nur wünschte man ihm einen „aufgelösteren Stil" (Allg. Kirchenztg. 1829, S. 109 f.). Nach dem Tode H. G. Tzschirners, seines Lehrers, gab Niedner von dem unter dem Titel „Der Fall des Heidenthums" hinterlassenen Werke desselben den ersten Band heraus (Leipzig 1829), konnte sich aber nicht entschließen, den unvollendet gebliebenen zweiten Band selbständig zu beendigen. Noch im Jare 1829 wurde er außerordentlicher Professor (mit 300 Thaler Gehalt!) und 1838 Doktor und ordentlicher Professor der Theologie. Gleichzeitig erschien seine „Philosophiae Hermesii Bonnensis novar. rer. in Theologia exordii explicatio et existimatio (Lips. 1838. 39). Diese Schrift ragt durch Gründlichkeit und Schärfe aus der reichen Litteratur über Hermes hervor und ist charakteristisch für den Verfasser selbst. Es war eine Haupteigentümlichkeit Niedners, dass er mit dem Interesse für Theologie, insbesondere Kirchengeschichte, ein ganz gleiches Interesse für Philosophie und deren Geschichte verband, one sich einem bestimmten philosophischen System anzuschließen. Seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen waren durchdrungen von philosophischem Geist. Die Dogmengeschichte las er als „Geschichte der Philosophie und Theologie christlicher Zeit". Außerdem hielt er Vorlesungen über Geschichte der alten Philosophie und Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. Über alle diese Disziplinen gab er seinen Zuhörern sorgfältig gefertigte und widerholt überarbeitete Kompendien in die Hand, welche er als Manuskripte auf eigene Kosten drucken ließ und welche noch heute von Wert sind. Neben seinen Vorlesungen, welche stets zalreiche Zuhörer fanden, hielt er Examinatorien über Kirchengeschichte und leitete er ein historisch-theologisches Seminar. Zu diesen anstrengenden Arbeiten übernahm er noch nach Prof. Illgens Tode (1844) das Präsidium der von dem letzteren 1814 gegründeten historisch-theologischen Gesellschaft und die Herausgabe der „Zeitschrift für die historische Theologie" (die Jargänge 1832—36, 6 Bände, und die Jargänge neuer Folge 1837—44 sind von Illgen, die Jargänge 1845—66 Heft 1 von Niedner redigirt worden). Nach langem Zögern entschloss er sich endlich zur Veröffentlichung seines Lehrbuchs der „Geschichte der christlichen Kirche" (Leipzig 1846). Mit Recht ist an diesem Werke der Umfang und die Tiefe der Forschung, die selbständige und scharfsinnige Durchdringung der gewaltigen Stoffmasse bewundert, mit Recht freilich auch die schwerfällige scholastische Form der Darstellung, die mangelhafte Durchfürung der „leitenden Idee" des Ganzen, zu welcher „der sitt-

liche Geist des Christentums" erwält wird, getadelt worden (vergl. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung S. 244 f.). Niedner trat mit diesem Werke sofort an die Seite von Neander, Gieseler und Hase. Gemeinsam ist diesen vier Gelehrten die selbständige umfassende Quellenforschung. Wärend aber Neander mit gemütvoller Begeisterung sich in erbaulichen Charakterschilderungen ergeht, Gieseler mit nüchterner Verständigkeit eine summarische Erzälung verfaßt und aus den Quellen kommentirt, Hase mit künstlerischem Sinne lebensvolle Bilder entwirft und aneinanderreiht, hat Niedner mit philosophischem Geist, bei strengster Objektivität, die Menge der einzelnen Erscheinungen übersichtlich zusammenzufassen und deren innerstes Wesen darzulegen gestrebt, ja selbst dem Äußeren seiner Darstellung durch die „streng systematische Form" und eine eigentümliche Terminologie ein philosophisches Gepräge gegeben. Zu einer gründlichen Analyse des Werkes ist hier kein Raum. Aus dem Gesagten erhellt, daſs Niedner von seinen verschieden gearteten Vorgängern sich selbst wider sehr erheblich unterscheidet. Doch auch Niedner wollte der damals „herrschenden Theologen-Schule", der großen Partei der vermittelnden Theologie angehören; der von Strauß, Baur und dessen nächsten Schülern eingeschlagenen Richtung war er entschieden abgeneigt, nicht minder abgeneigt freilich auch der konfessionellen Theologie. Seiner theologischen Überzeugung hat er sehr bestimmten Ausdruck gegeben in der eminent geistvollen Rede über die beiden Prinzipien des Protestantismus, welche er bei der akademischen Gedächtnisfeier Luthers an dessen dreihundertjärigem Todestage vor einer großen Versammlung hielt (gedruckt als „Vorlesung zur akademischen Gedächtnisfeier" 2c., Leipz. 1846). Einige inhaltsschwere Sätze mögen hier Platz finden. S. 7: „Nur die Nacht wirft keine Schatten. Die Reformation aber fiel als ein Licht in die Finsternis, war eine Gabe Gottes in Menschen-Hand gegeben: die Empfänger erreichen den Geber nicht; die Wirklichkeit der Welt ist die Ironie Gottes, das Denkmal seiner Güte und nicht das Nachbild seiner Größe". S. 9: „Weiter theilen sich alle noch christliche nach Luther Benannte in materielle und in prinzipielle Lutheraner. — Mit Unrecht klagen die Materiellen die Prinzipiellen an, daſs sie einen Wald one Bäume wollen. Nein, so ist das Verhältnis nicht. Wir glauben an einen dreihundertjärigen Wald, nur nicht an durchaus dreihundertjärige Bäume". S. 12: „Noch gegenwärtig ist Unwissenheit über den Sinn des augustinischen wie des lutherischen Augustinismus bemüht, auch den echten „Synergismus" zu verrufen: auch den, welcher nur ein Mitwirken one Bewirken oder Verdienen, und selbst jenes ebensosehr als Pflicht-Folge setzt wie als notwendigen Erfolg, wo Geist auf Geist wirkt". S. 13: „Warlich, es hat keine Gefar, daſs wir dem Unendlichen zu nahe kommen, wenn wir ihm näher kommen. S. 16: „Die noch bis jetzt fortwärende Verwechslung Calvins mit Zwingli, welche auch Luthern untergeschoben wird, sie ist die mächtigste unter mehreren Ursachen gewesen, daſs die Nicht-Einheit evangelischer Kirche confessionirt und sanctionirt worden". S. 17: „Wir wollen Lehren, welche geglaubt und gelebt werden, denn das ist protestantisch; nicht Lehren, welche nur geboten und erzält werden, denn das ist selbst nicht katholische Theorie, nur katholische Praxis gewesen". S. 18: „Die Reformatoren haben wirklich eine nicht auf ihnen persönlich stehende, sondern eine nach ihnen auf demselben Schriftgrund fortschreitende Kirchenverbesserung gewollt; ihre Fassung des Schriftprinzips wollte nichts anderes sein, als was sie nach ihm sein durfte". S. 32 f.: „Die gegenwärtige Zeit fragt: Buchstabe oder Geist? Die Frage ist falsch. Auf sie gibt's nur eine halb falsche Antwort: Keines von Beidem; weil Keins one das Andere. Schon Christus selbst ist für uns da nur zusammen mit seinem leiblichen Erscheinen". — Nehmet auch von der hl. Schrift immerhin die Schale weg. Aber es liegt noch Etwas zwischen dem Kern und der Schale. Durch dies Zwischenliegende sich durcharbeiten, das nennt man Schrift-Wissenschaft und Religions-Gesinnung. — Sittlicher und also religiöser Sinn, und wissenschaftlicher Bildungssinn, beide einander bestimmend und tragend, beide zusammen sind der „Geist". — Selten trat Niedner so, wie mit dieser Rede, in die Öffentlichkeit, seine Hauptbeschäftigung blieb die stille, gelehrte Forschung. Aus solcher sind die scharfsinnigen Abhandlungen „De subsistentia τῷ θεῷ

Λόγῳ apud Philonem tributa“ (Lips. 1848. 49) hervorgegangen, deren Kern in dem Satze enthalten ist: *Τὸν θεῖον λόγον* a Philone dici arbitror non aliam praeter deum subsistentiam, sed ipsum unum deum, quatenus in manifestatione sui tanquam prodierit, itaque modum subsistendi alium quam quo per se est susceperit“. — Diese Arbeit ist die letzte, welche Niedner in Leipzig veröffentlicht hat. Bereits war die Revolution von 1848 ausgebrochen, welche den seltsamen, fast nur in seinem Studirzimmer und Auditorium lebenden Mann sehr erregte und verwirrte. Er hielt sich und seine kostbare, die seltensten Quellenwerke enthaltende Bibliothek für gefärdet, schloss sich, nur äußerlich, einem ultrademokratischen Vereine an, und flüchtete aus seiner an einem freien Platze gelegenen Wonung in ein Hoflogis, in welchem er sich „sicherer fülte“. Einer immerfort wachsenden Schar von wirklich oder angeblich brodlosen Arbeitern spendete er so reichliche Gaben, dass er endlich, „um sich nicht ganz zu erschöpfen“, eine Ferienreise fingirte und sich einige Wochen lang in seine Zimmer einschloss. Durch die Behandlung, welche die Universität infolge ihrer teilweisen Opposition gegen den oktroyirten Landtag von 1850 erfur, ward er dermaßen verstimmt, dass er seine Professur niederlegte (sogar mit Verzichtleistung auf seine Pension, welche ihm erst später auf Anregung des edlen Prof. Weiße von dem Statsminister v. Falkenstein förmlich aufgenötigt wurde) und nach Wittenberg übersiedelte. Hier lebte er zurückgezogen als Privatgelehrter, hauptsächlich beschäftigt mit der Herausgabe der Zeitschrift für historische Theologie. In dieser veröffentlichte er damals zwei wertvolle Abhandlungen: die eine über „Das Recht der Dogmen im Christentum, in geschichtlicher Betrachtung“ (eine Art „Dogmatologie“, Jahrg. 1851, H. 4), die andere über „Richtungen und Aufgaben der Dogmatik in gegenwärtiger Zeit“ (eine kritische Besprechung der dogmatischen Werke von Joh. Pet. Lange und Martensen, Jahrg. 1852, H. 4). Erst nach Anbruch der „neuen Ära“ in Preußen wurde Niedner als ordentlicher Professor der Theologie und Konsistorialrath nach Berlin berufen (1859). Hier hat er noch sechs Jare gewirkt mit altem Eifer und neuem Erfolg, hochbefriedigt von seiner Stellung. Aufsehen erregte seine Beteiligung an dem Protest gegen Schenkels „Charakterbild Jesu“, zumal er selbst eine sehr freie Stellung zur evangelischen Geschichte einnahm. Hase hat bei den Namen, von denen er in seiner Kirchengeschichte sagt, dass sie „eines besseren Geschickes wert, jenem Protest verfallen seien“, sicher auch an den Namen seines Freundes Niedner gedacht. Doch soll dieser, obwol er bei seinem tadelnden Urteil über Schenkels Buch verharrte, jene aufregenden „Demonstrationen“ gegen dasselbe hinterher gemissbilligt und ausdrücklich erklärt haben, dass es ihm fern liege, „irgend welcher Antastung der akademischen Lehrfreiheit zuzustimmen“ („Bemerkungen über Niedners Charakter“, Zeitschr. für histor. Theologie Jahrg. 1866, H. 3, S. 433). Bald darauf starb er an einem Fußleiden, den 13. August 1865. — Niedner war ein Mann von tiefer, fast kindlicher Frömmigkeit, wolwollend und woltätig, bei allem Selbstgefül demütig und bescheiden, nicht one Empfindlichkeit, aber dankbar für die kleinste Aufmerksamkeit. Er besaß einen staunenswerten Fleiß, hat zu Zeiten nur eine Nacht um die andere geschlafen, gönnte sich selten einen Spaziergang, selten auch ein geselliges Vergnügen, obwol er dann geistvoll und witzig zu unterhalten wusste und im Gespräch mit jüngeren Freunden, die er zum Abendessen geladen, gern die Mitternachtsstunde verrinnen ließ, auch dann noch oft zum Arbeitstisch eilend. Selten hat er eine kleine Reise unternommen, nur einer Kur wegen. Auch zum Heiraten „hatte er keine Zeit“. Trotz seines immensen Wissens kannte er doch die wirkliche Welt nur wenig, und fast gänzlich fehlte ihm Sinn und Interesse für Kunst. Hieraus erklären sich viele Mängel seiner Darstellungsweise. Er war ein großer Geschichtsforscher, aber kein Geschichtsschreiber. Doch mit seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte vom J. 1846 hat er sich ein bleibendes Denkmal gesetzt. Die nach seinem Tode erschienene zweite Ausgabe dieses Werkes (Berlin 1866) würde in der vorliegenden Gestalt von ihm selbst nicht veröffentlicht worden sein, jedenfalls macht sie die erste Ausgabe nicht entbehrlich. Das Präsidium der historisch-theologischen Gesellschaft und die Herausgabe der Zeitschrift für die historische Theologie (Jahrgang 1866, H. 2 ff.)

wurden nach Niedners Tode von Prof. Kahnis in Leipzig übernommen. Aber im Jare 1875 löste die Gesellschaft sich auf und ging die Zeitschrift ein (vgl. Kahnis, Schlusswort zu Jahrgang 1875, Heft 4). An die Stelle der letzteren ist die in Verbindung mit Gaß, Reuter und Ritschl von Prof. Th. Brieger herausgegebene „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ (Gotha 1876 ff.) getreten. —

Dr. P. M. Tzschirner.

Niemeyer, Dr. August Hermann, ist geboren in Halle am 1. September 1754 als Son des Archidiakonus an der Marienkirche, als Urenkel Aug. Herm. Franckes (seine Mutter war eine Tochter Freylinghausens); studirte ebendaselbst von 1771 an Theologie unter Semler, Nösselt, Griesbach; habilitirte sich 1777 als Privatdocent an der philosophischen Fakultät, wurde 1779 als Prof. extraord. und Inspektor des Seminars an die theologische Fakultät berufen, erhielt 1784 das Ordinariat in derselben und die Inspektion des Pädagogiums, 1792 den Titel als Konsistorialrat, 1799 die Direktion der sämtlichen Franckeschen Anstalten, wurde 1804 wirklicher Oberkonsistorialrat, 1808 Kanzler und Rector perpetuus der Universität, von welchen beiden Würden er die erste bis an seinen Tod behielt, wogegen er die zweite mit der Herstellung der Universitätsordnung nach den Befreiungskriegen niederlegte. Er ist am 7. Juni 1828 als „glücklicher Greis“, wie er sich selbst nannte, gestorben. One in der theologischen Wissenschaft eine selbständige Stellung einzunehmen, verdient er dennoch teils wegen der Vielseitigkeit seines Wirkens als Lehrer und Schriftsteller, teils wegen seiner aufopfernden Bemühungen für die Universität Halle und für die Franckeschen Stiftungen in der allerschlimmsten Franzosenzeit, überdies aber als derjenige Theologe, der die Pädagogik durch eine mit allen Mitteln der Gelehrsamkeit ausgestattete Bearbeitung zum Rang einer vollbürtigen Wissenschaft erhoben hat, einen Ehrenplatz in der Geschichte deutscher Theologie. Als Privatdocent las er über Homer, griechische Tragiker, Horaz rc., besorgte auch eine selbst von Wolf anerkannte Ausgabe der Ilias, wie später von Sophokles; auch als Inspektor des Seminars lagen ihm noch philologische Vorlesungen ob. Als Professor der Theologie las er über Moral, Homiletik, „biblisch-praktische Theologie“, Einleitung in die theologischen Wissenschaften und Encyklopädie; überdies zog er die Pädagogik in den Kreis seiner Vorlesungen und richtete 1787 ein pädagogisches Seminar ein. Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit lag in der praktischen Theologie, das Wort in weiterem Sinne genommen; dahin gehören auch seine wichtigsten schriftstellerischen Produkte: ein Handbuch für christliche Religionslehre, 1790 und 1792; Briefe an christliche Religionslehrer, 1796; ein Lehrbuch für die oberen Gymnasialklassen, 1801; Charakteristik der Bibel (freilich ein nicht ganz genauer Titel für die dort enthaltene Galerie von Charakterschilderungen der biblischen Personen), 1775; Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 1796; Entwurf der wesentlichen Pflichten christlicher Lehrer nach den verschiedenen Teilen ihres Amts, 1786; pädagogisches Handbuch für Schulmänner und Erzieher, 1790; Grundriss der unmittelbaren Vorbereitungswissenschaften zur Fürung des christlichen Predigtamts, 1803; Religion und Kirche — über Verbesserung des protestantischen Cultus, 1815; Schriften, von welchen die meisten eine Menge von Auflagen erlebt haben, die sich fast Jar für Jar folgten. So unglaublich fruchtbar — man wird wol sagen dürfen: so schreibselig — seine Feder war (das Verzeichnis der Titel seiner Schriften, die Fortsetzungen und widerholten Auflagen mit eingeschlossen, füllt im Anhange der Biographie von Gruber beinahe zwanzig Oktavseiten), so war es doch kein diffuses Arbeiten; außer dem Philologischen und vielen durch Zeit- und Ortsverhältnisse herbeigefürten Flugschriften (hat er doch als aufklärender Volkslehrer im Jare 1783 eine Zuschrift an die Halloren und Fischer zu Halle erlassen „über den Aberglauben bei Ertrunkenen“) gehen alle seine Produkte jenes Hauptgebiet mehr oder weniger nahe an. Nicht nur verschiedene, zur Erbauung bestimmte Werke (akademische Predigten, wovon 1819 eine Sammlung erschien, nachdem viele andere einzeln ausgegeben waren; ein Gesangbuch für höhere Schulen, 1785; Sammlung neuer geistlicher Lieder, 1790; geistliche Lieder, Oratorien und vermischte Gedichte, 1818; Timotheus, eine religiöse Zeit-

schrift, seit 1784; Beschäftigungen der Andacht und des Nachdenkens für Jünglinge, 1787; Betrachtungen und Gebete, als Anhang zum Glauchaer Gesangbuch, 1801), sondern auch Biographisches und Geschichtliches schlägt dahin ein (die Biographie Freylinghausens, 1786; John Wesleys, 1793; die Geschichte der evangelischen Missionsanstalten, 1826 und 1828); selbst das Hallesche patriotische Wochenblatt, das er vom Jare 1800 an bis an seinen Tod gemeinschaftlich mit Wagnitz herausgab, stand mit seinem Beruf, wie er ihn auffasste, in enger Beziehung.

Haben wir ihn hiernach vorzugsweise in seinen Beziehungen zur prakt. Theologie zu betrachten, so genügt freilich, was er geleistet, jetzt so wenig, dass man in den Lehrbüchern und auf den Lehrstülen kaum mehr in anderem, als nur in geschichtlichem Zusammenhang darauf zu sprechen kommt, ausgenommen seine „Grundsätze der Erziehung", die, wer diesem Fache überhaupt näher kommen will, aufmerksam gelesen haben muss. Es ist der Standpunkt eines milden und ehrlichen Rationalismus, den er einnimmt; eines Rationalismus, der eigentlich bloß in seiner zeitgemäßen Ausdrucksweise vom biblischen Christentum zu differiren glaubt, der die Kirchenlehre nicht antasten, sondern nur Eins und Anderes auf sich beruhen lassen will (vgl. z. B. Lehrbuch für d. ob. Kl. § 124 und § 141). Wie Niemeyer in der Pädagogik die Humanität zum Prinzip macht, so ist ihm auch an Christus und dem Christentum die humane Seite die Hauptsache. In dieser Beziehung ist die „Charakteristik der Bibel" besonders von Interesse. Niemeyer trug sich schon als Jüngling mit dem Gedanken, die Charaktere der biblischen Personen schärfer zu zeichnen, was ihm auch im ganzen unstreitig in einer Weise gelungen ist, die das Buch immer noch nützlich macht. Bezeichnend ist aber dieses Studium für Niemeyer darum, weil 1) klar ist, dass ihm die Bibel, so wenig er ihre Göttlichkeit antasten will (vgl. Vorrede S. X in der Aufl. von 1830, 1. Bd.), doch vornehmlich als Material zur Menschenkenntnis dient und an die darin vorkommenden Personen ein rein menschlicher Maßstab gelegt wird; aber auch 2) weil ihm dies zugleich für apologetische Zwecke dienen soll (s. ebend. S. 13 ff.), indem die Möglichkeit, aus den biblischen Erzälungen ein in sich wares Charakterbild zu gewinnen, die geschichtliche Warheit derselben wesentlich mit verbürge. Dabei ist aber hervorzuheben, dass er (s. die Biographie von Gruber S. 75), trotz öfteren Aufforderungen hiezu sich nie entschließen konnte, unter diese Charakterbilder auch den Herrn selbst mitaufzunehmen; ein deutlicher Beweis, dass er, ob auch seine Theologie hiegegen nichts zu erinnern haben konnte, persönlich doch ein Höheres und Höchstes in der Person Jesu erkannte und heilig hielt. — Auch auf dem engeren Boden der praktischen Theologie verleugnet sich jener wissenschaftliche Standpunkt seiner Zeit nicht. Der Geistliche ist ihm Religionslehrer; statt bloßer Kopfgelehrsamkeit soll er das „echte Humanitätsgefül" (Handbuch II, S. XXVIII) statt der Anmaßung, Vermittler zwischen Gott und Menschen zu sein, reinen Pflichteifer haben; was der savoyische Vikar in Rousseaus Emil über das Schöne des geistlichen Amtes sagt, hat seine volle Zustimmung. Um populär zu sein, soll der Prediger und Katechet die vielen Orientalismen der Bibelsprache — Ausdrücke, wie „Christum anziehen", „Kinder des Lichts", „Kräfte der zukünftigen Welt" u. s. w. in landesübliche Münze umprägen (ebend. II, S. 184), auch Zweiflern gegenüber „historische, kritische, dogmatische Streitfragen vorerst ganz beiseite lassen, um über die Hauptwarheiten mit ihnen einig zu werden, die sich aufs Praktische beziehen" (S. 314). Demgemäß war es kein Wunder, dass beim Ministerium Wöllner auch Niemeyer ins schwarze Buch kam und jene Visitation im Jare 1794, die von den Hallenser Studenten durch Fenstereinwerfen im Quartier der Visitatoren ins Stocken gebracht wurde, auch ihm galt. Ebenso begreiflich ist es, dass Niemeyers geistliche Poesieen, so gerne man sie in die Gesangbücher der abgewichenen Periode aufnahm, in unsern Tagen nahezu sämtlich den Laufpass erhielten. — Nicht minder ungenügend ist auch die wissenschaftliche Form, die Niemeyer der praktischen Theologie gegeben hat. (Eine bündige Kritik über diesen Punkt s. bei Nitzsch, Praktische Theol., I, S. 85, und bei Moll, S. 25.) Es ist schon nicht entsprechend, dass alles unter den Begriff eines

„Handbuchs für christliche Religionslehrer“ subsumirt wird, als ob die praktische Theologie nur den Geistlichen zu instruiren hätte und dieser auch in Liturgie und Seelsorge nur Religionslehrer, sowie als ob außer ihm sonst niemand Religionslehrer wäre. Schief ist es ferner, als ersten Teil dieser Wissenschaft eine Dogmatik und Moral, in dem Umfang und in der Form, wie beides für den Volksunterricht zu behandeln sei, einzureihen und diese „Materialien“ die „populäre und praktische Theologie“ zu nennen; sowie auch die übrigens nicht weiter ausgefürte Asketik (II, S. 20) ganz ungehöriger Weise in eine Reihe mit Homiletik, Katechetik, Pastoralwissenschaft und Liturgik gestellt ist.

Und dennoch müssen wir uns wol hüten, über diesen Mängeln theologischen Inhalts und theologischer Form das Tüchtige zu übersehen oder zu unterschätzen, was Niemeyer in sich trug und geleistet hat. Er gehörte unter die nicht wenigen Männer jener Zeit, in denen mehr Christentum war, als sie zu sagen wussten; die eine lederne Sprache fürten in Prosa und Poesie, aber dabei einen Ernst in der Überzeugung und eine sittliche Entschiedenheit des Charakters hatten, wie sich dies, auch wo man von allen himmlischen Dingen mit überschwenglicher Salbung zu reden weiß, nicht immer findet. Und dass unter der flachen Decke nüchterner Verständigkeit eine tiefere religiöse Innigkeit fast unbewusst ruhte, davon geben einzelne Laute — wie Niemeyers Lied: „Ich weiß, an wen ich glaube ꝛc.“, wenn es auch dogmatisch den eilften Artikel des Symbolums nicht vollständig repräsentirt — ein immerhin schönes Zeugnis. Was aber die Systematisirung der praktischen Theologie anbelangt, so muss, um Niemeyers Leistung zu würdigen, im Auge behalten werden, dass sich zu seiner Zeit die praktische Theologie noch gar nicht aus der Pastoraltheologie, d. h. der für den Pfarrer bestimmten Pastoralanweisung, herausgewunden hatte; derselbe wissenschaftliche Trieb und ordnende Verstand, der Niemeyer zum Vater wissenschaftlicher Pädagogik gemacht, hat auch dort, nur weniger glücklich, doch einmal etwas einigermaßen Abgerundetes, Ganzes und Gegliedertes von praktischer Theologie zustande gebracht; hat namentlich für die gottesdienstliche Funktion (freilich auch nur mehr mit dem Zwecke der „Veredlung“ in damaligem Geiste) einen selbständigen Ort, die Liturgik, ausgemittelt.

Höher indessen, als die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes ist jedenfalls das zu stellen, was er für Halle und seine Institute getan. Nach der Schlacht bei Jena hatte Napoleon am 20. Oktober 1806 die Universität aufgehoben und die Studirenden ausgewiesen. Niemeyer hatte sofort einzig seinen Studien gelebt, als plötzlich im Mai 1807 der Befehl kam, ihn mit vier andern angesehenen Männern nach Paris zu deportiren, weil man ihre gut preußische Gesinnung kannte. Seinen dortigen Aufenthalt benützte er, um an maßgebender Stelle für die Widerherstellung der Universität und für die Franckeschen Stiftungen, die unter den letzten Katastrophen sehr gelitten hatten, vorläufige Schritte zu tun. Als er im Oktober desselben Jares nach halbjärigem Exil heimkehren durfte, war inzwischen durch den Frieden von Tilsit Halle von Preußen abgerissen und zum Königreich Westphalen geschlagen worden. Nach dem, was N. schon in Paris vorgearbeitet, gelang es um so eher, dass von Kassel aus die Herstellung der Universität und Hilfe für die Franckeschen Stiftungen zugesagt wurde; Niemeyer selbst war bei Jerome so empfohlen, dass er von diesem zum Kanzler und Rector perpetuus eingesetzt wurde. Das Gehässige der letzteren, mit dem Geiste der deutschen Universitäten schlechthin unverträglichen Würde konnte damals, wo vor der Barbarei der welschen Räuber nichts sicher noch heilig war, nicht wie zu andern Zeiten gefült werden; jedenfalls wusste man, dass Niemeyer seine Stellung nie anders, als zum Besten der Universität anwenden werde. So war es auch Treue gegen die ihm anvertrauten Institute, dass er, so sehr er Preußen zugetan war, doch den Ruf nach Berlin an die neuerrichtete Universität ablehnte. Allein die Gunst des Kasseler Hofes wärte nicht lange. Man merkte wohl, wohin die Herzen sich neigten; und als dem Rufe Preußens im Februar 1813 eine Menge Studirender von Halle folgte, als persönliche Verleumdungen das Ihrige getan hatten, so verhehlte der Schattenkönig bei einer Durchreise seinen Groll

nicht mehr; er hatte die Stirn, Niemeyern mit dem Galgen zu drohen. Dennoch gelang es diesem, noch gute Worte für Halle von Jerome zu bekommen; allein der kaiserliche Bruder war weniger gnädig, und geruhte die abermalige Aufhebung der Universität zu befehlen. Der Oktober kam heran, es erschienen preußische Truppen in Halle, die mit Jubel aufgenommen wurden; vor der Leipziger Schlacht logirte Blücher bei Niemeyer und lud sich, falls er verwundet würde, zur Pflege in dessen Haus ein. — Die späteren Maßregeln, die man wegen Demagogie gegen die Universitäten zu nehmen für gut fand, trafen auch Niemeyer insofern, als ein außerordentlicher Kommissär die ihm zustehenden Funktionen zu besorgen erhielt. Sein Jubiläum im Jare 1827 ward dadurch besonders ausgezeichnet, dass ihm der König am Vorabende desselben die Kunde zugehen ließ, dass zum Neubau einer Aula, den Niemeyer längst gewünscht und betrieben hatte, die erforderliche Summe angewiesen sei. — Dass das Bewusstsein der Stellung, die er einnahm, und der Verehrung, die ihm allenthalben entgegen kam, in seiner äußern Haltung, die noch würdevoller gewesen sein muss, als nötig und angenehm war, etwas zu merklich wurde, lässt sich als menschliche Schwäche wol begreifen; es wird aber von denselben, die diesen Zug erwänen, auch beigefügt, dass den näher mit ihm Verkehrenden bald nur ein reines Wolwollen fülbar gewesen sei — jene Humanität, deren Prediger er als Theolog und Pädagog gewesen ist. **Palmer** †.

Nikolai Heinrich, s. Familisten Bd. IV, S. 487.

Nikolai, Philipp, lutherischer Theolog, Prediger, Schriftsteller und Liederdichter des 16. Jarhunderts, geboren den 10. August 1556 in der Stadt Mengeringhausen im Waldeckschen, gest. den 26. Okt. 1648 als Hauptpastor zu St. Katharinen in Hamburg. — Sein Vater, Dietrich Rafflenböl (oder wie er nach dem Vornamen seines Vaters, eines westfälischen Hofbesitzers, Nikolaus Rafflenböl, sich nennt: Theodoricus, Nicolai F., Raffelembolius; der Vorname des Großvaters wurde bei dem Enkel Familienname), war ums Jar 1540 Pfarrer zu Herdecke in der Grafschaft Mark gewesen, 1543 mit einem Teil seiner Gemeinde von der katholischen zur lutherischen Kirche übergetreten, 1550 wegen Nichtannahme des Interims vertrieben worden und hatte dann durch Verwendung des Grafen Johann von Waldeck eine Anstellung in Mengeringhausen gefunden. Mit kräftigem Körper und trefflichen Geistesgaben ausgerüstet, zeigte Philipp N. großen Eifer im Lernen; daher sein Vater sich entschloss, ihn (wie noch 3 Brüder) „dem lieben Gott und seiner Kirche" zu widmen, d. h. Theologie studiren zu lassen. Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Vater erhalten, besuchte er nacheinander die Schulen zu Rhoden, Cassel, Hildesheim, Dortmund, Mühlhausen, Corbach; erwarb sich vielfache Kenntnisse und übte sich insbesondere auch in lateinischer Poesie und Musik (in einem lateinischen Jugendgedicht Certamen cervorum cum columbis behandelt er die theologischen Streitigkeiten jener Zeit). Im 19. Lebensjare 1575 bezog er die Universität Erfurt, wo er durch lateinische Gelegenheitsgedichte einen Teil seines Unterhaltes sich verdienen musste. Im Mai 1576 durch den Tod seiner Mutter nach Hause gerufen, konnte er erst im Herbst dieses Jares sein Studium in Wittenberg fortsetzen, das kurz zuvor nach dem Sturz der Philippisten mit streng lutherischen Theologen, unter denen bes. P. Leyser, war besetzt worden. Nach vollendetem theologischen Studium hielt er sich einige Zeit in dem Waldeckschen Kloster Volkhardinghausen auf, wo er mit seinem Bruder Jeremias (geb. 1558, gest. 1632 als Superintendent der Grafschaft Waldeck) wissenschaftlichen Arbeiten oblag und zugleich seinen alten Vater im Predigen unterstützte. In dieser Zeit entstand sein Jugendwerk Comment. de rebus antiquis German. gentium libri VI, 1575 erschienen, abgedruckt in den Opp. lat. II, 226 sqq., eine hist.-antiq. Arbeit, die zwar jetzt keinen Wert mehr hat, aber interessant ist durch die patriotische Begeisterung, mit der sie geschrieben ist. Von da wurde er 1583 als evangelischer Prediger nach dem noch halbkatholischen Herdecke in Westfalen, in das frühere Arbeitsfeld seines Vaters, berufen: er hatte hier einen schweren Stand, weil der Rat katholisch und sein Kollege, ein Prediger Tacke, unzuverlässig war. Ein Einfall der Spanier aus den Niederlan-

den (es war die Zeit des Kölner Kriegs unter Kurfürst Gebhard II. 1583 ff.) nötigte Nikolai zur Flucht in das Städtchen Wetter, wo er eine förmliche Belagerung auszustehen hatte. — Nach dem Abzug der Spanier kehrte er nach Herdecke zurück, muſste dieses aber, da indessen die katholische Messe wider eingefürt war, aufs neue verlassen, bediente eine zeitlang als Hausprediger die heimlichen Lutheraner in Köln und folgte dann 1587 einem Rufe als Diakonus nach Nieder-Wildungen im Waldeckschen. Im November 1588 wurde er auf den Wunsch seiner Gönnerin, der verwittweten Gräfin Margarethe von Waldeck, auf die Stadtpfarrstelle zu Alt-Wildungen versetzt und diente von hier aus der frommen und eifrig lutherischen Gräfin zugleich als Hofprediger und Erzieher ihres Sones, des Grafen Wilhelm Ernst von Waldeck, der frühe durch Gottesfurcht und eifriges Studium sich auszeichnete, aber schon 1598 auf der Universität Tübingen starb. Als eifriger Lutheraner und Ubiquitist (im Sinne von Brenz, Andreä, Leyser, Hunnius rc.) wurde Nikolai in den folgenden Jaren, zur Zeit des damals nach dem Abschluſs des Konkordienwerkes in Kursachsen, Hessen u. a. a. O. neu sich erhebenden Streits zwischen Lutheranern und Calvinisten oder Kryptocalvinisten, in heftige Kämpfe verflochten. Nikolai beteiligte sich an dem Streit mit mehreren Schriften, z. B. fundamentorum Calvinianae Sectae detectio, Tübingen 1586 mit Vorrede der theol. Fakultät; de controversia ubiquitaria ad D. Hofmannum epistola 1590; de duobus Antichristis 1590; resp. ad Sadeltis libellos 1591. Auch im Waldeckschen kam es zu widerholten Verhandlungen über die einschlägigen Fragen auf mehreren Synoden zu Wildungen 1589—1592 mit zwei Predigern, Justus und Heinrich Crane, sowie mit einem gräflichen Kanzleirat Backlier, dem Nikolai wegen angeblich calvinistischer Anschauungen das Abendmal verweigerte (1590). Bei dem Grafen Franz von Waldeck sowie bei dem Landgrafen Wilhelm von Hessen erregte N. durch seinen lutherischen Eifer vielfachen Anstoß: der Landgraf verbot der Marburger Fakultät 1590, ihn zum Dr. theol. zu promoviren, wenn er nicht sein anticalvinisches Buch fund. Calv. detectio widerrufe, ja nach dem Regierungsantritt des Landgrafen Moriz drohte ihm sogar Absetzung und Gefangennehmung, wogegen er aber bei der Gräfin Witwe Schutz fand. In dieser Zeit des Streites und der Anfechtung dichtete Nikolai sein der Gräfin gewidmetes Lied: „Der christlichen Kirche zu Gott Klag über die Calviner und Rottengeister", worin er klagt: „Viel Backenstreich und Natternstich auf mich geschwind gerichtet sind von Freunden und von Feinden. Dein Abendmal und ewig Wal, dein Majestät und Herrlichkeit sind Stein des Anstoß worden". Der Umschlag aber, der in Kursachsen 1591 mit dem Tod des Kurfürsten Christian I. und dem Sturz des Kryptocalvinismus erfolgte, machte auch anderwärts sich fülbar: Nikolai behielt sein Amt, die Waldeckschen Prediger bekannten sich 1593 auf einer Synode zu Mengeringhausen zur Konkordienformel und unterschrieben später sogar die kursächsischen Visitationsartikel. Auch Nikolai erhielt jetzt 1594 in Wittemberg die ihm zuvor in Marburg versagte theol. Doktorwürde unter dem Präsidium von Aegid. Hunnius durch eine Disputation de libero arbitrio, und fur nun um so eifriger fort in seiner Bekämpfung des Calvinismus: 1596 erschien sein „Nothwendiger und ganz vollkommener Bericht von der ganzen calvinischen Religion nach Ordnung der 5 Hauptstücke, Frankfurt 1596; 2. A. 1597, und sein Methodus controversiae de omnipraesentia Christi secundum naturam humanam, letztere Schrift mit einer Widmung an seinen gräflichen Zögling Wilhelm Ernst von Waldeck, der darin vor der calvinischen Irrlehre ernstlich verwarnt wird, zumal da jetzt Calvins Reich durch viele Gegenden sich verbreite.

Nach zehnjäriger Wirksamkeit in Wildungen folgt Nikolai 1596 einem Ruf als Prediger nach Unna in Westfalen, wo die Lutheraner soeben nach langen Kämpfen mit den aus den Niederlanden und Ostfriesland eingewanderten Reformirten die Oberhand erhalten hatten und den „als harten Ubiquisten und Erzfeind der Calvinisten" längst bekannten Nikolai als Fürer begehrten. Neue Kämpfe und schwere Trübsale erwarteten ihn hier: zuerst ein Angriff von Seiten der Reformirten, die ihn 1597 bei den Räten in Cleve verklagten und eine Streit-

schrift wider ihn herausgaben unter dem Titel: „Entsatz des ubiquistischen Hammerschlags Dr. Nikolai“, die dann N. in einer neuen, katechismusartig in Frage und Antwort abgefaßten Streitschrift beantwortete u. d. T.: Kurzer Bericht von der Calvinisten Gott und ihrer Religion, 1598 (Vorrede datirt Unna 1. Februar 1597). Es ist das wol die derbste von allen anticalvinischen Streitschriften Nikolais, überhaupt eines der berüchtigtsten Produkte der interkonfessionellen Streitliteratur des 16. Jarhunderts — eines der schlimmsten Beispiele verkehrter dogmatischer Konsequenzmacherei und eines unanständigen, ja geradezu blasphemischen Tones der Polemik, den man bedauern, aber nimmermehr entschuldigen kann; und es ist besonders diese Schrift, welche den in der lutherischen Kirche mit Recht hochverehrten Mann in den Ruf eines leidenschaftlichen Fanatikers gebracht hat (vgl. Arnold, K. u. K.-H. II, 16, cp. 31; Scultetus, Innocentia theol. Hamb.; M. Goeze schrieb noch 1770 eine eigene Verteidigungsschrift für Nikolai gegen die Angriffe eines reformirten Predigers zu Worms, vgl. Curtze S. 190 ff.) —

Die Antworten der Reformirten auf Nikolais „Schandbuch“ waren freilich auch nicht allzu fein: sie nannten ihn ein um sich hauendes Wildschwein, einen Rasenden, der an die Kette gelegt werden müßte, ja sie streuten allerhand üble Nachreden über seinen Lebenswandel aus. Zu diesen Anfechtungen, die er sich selbst durch die Maßlosigkeit seiner Polemik zuzog, kamen aber bald noch andere Heimsuchungen: Todesfälle in seiner Familie, besonders aber eine fürchterliche Pest, von welcher die Stadt Unna 1597 heimgesucht wurde. Der Würgengel ging von Haus zu Haus, Hunderte starben von Woche zu Woche, Leichen über Leichen sah er einscharren, sein eigen Haus war von Pesthäusern umgeben. Die Not trieb ihn „mit Hintansetzung aller Streitigkeiten“ die ganze Zeit im Gebet hinzubringen und im Nachdenken über das ewige Leben und den Zustand der treuen Seelen im himmlischen Paradies. Die Frucht dieser Todes- und Lebensbetrachtungen war sein 1599 in den Druck gegebenes, seinen trauernden Gemeindegliedern gewidmetes, „von lauter Himmelsblumen duftendes“ Buch u. d. T.: Freudenspiegel des ewigen Lebens, d. i. gründliche Beschreibung des herrlichen Wesens 2c. allen betrübten Christen zum seligen und lebendigen Trost zusammengefaßt durch D. Ph. N., Frankfurt 1599, 8°. (Neue Ausgaben von 1617, 1633, 1649, 1707, von Mühlmann 1854; einen Anhang der ersten Auflage des Freudenspiegels bilden drei geistliche Lieder s. u.) In die Zeit des Aufenthaltes in Unna fällt endlich auch noch eine biblisch-theologische oder historische Arbeit: Commentariorum de regno Christi, vaticiniis proph. et apost. accommodatorum, libri II (Frankfurt 1597 und 1607; deutsch von Artus in Danzig s. Curtze S. 165 ff.) ein merkwürdiges Werk, worin N. eigentümliche apokalyptisch-chiliastische Ideen ausspricht und den Weltuntergang aufs Jar 1670 prophezeien will. Kaum war die Pestzeit vorüber, so kamen neue Gegenschriften von den Reformirten, weshalb N. auf seinen Freudenspiegel noch in demselben Jar einen „Spiegel des bösen Geistes, der in den Calvinisten sich regt, Frankfurt 1599, 2. Aufl. 1604, folgen ließ. Und zu dem Federkrieg kam auch bald wider äußere Kriegsnot: ein Einfall der Spanier nötigte N., auf den Wunsch des Rates, mitten im Winter Unna zu verlassen und ins Waldeckſche sich zu flüchten, wo er ein Vierteljar als Vertriebener zubrachte. Erst zu Ostern 1599 konnte er nach Unna zurückkehren, wo er nun, 44 Jare alt, in die Ehe trat mit der Witwe eines Pfarrers Dornberger aus Dortmund (Jan. 1600). Er entschloſs sich jetzt, von aller Polemik eine zeitlang sich entfernt zu halten und beschäftigte sich mit einer größeren dogmatischen Arbeit „über den mystischen Tempel Gottes“. Eine durch David Chyträus an ihn gelangte Berufung nach Rostock in ein kirchliches oder akademisches Amt zerschlug sich; dagegen wurde er 1601 in Hamburg, wo seine Schriften, besonders sein Freudenspiegel, ihm Freunde gewonnen, zum Hauptpastor an der St. Katharinenkirche gewält — als Nachfolger des 1601 verstorbenen Seniors Stamke, als zweiter Nachfolger von J. Westfal. Hier war ihm noch eine siebenjärige, im ganzen ruhige und friedliche, aber arbeitsvolle und gesegnete Wirksamkeit beschieden: er predigte jeden Sonn- und Donnerstag vor dichtgefüllter Kirche und übte durch sein Wort und durch sein persönliches Wirken auf seine Gemeinde, seine Kollegen,

wie auf die ganze Stadt einen gesegneten Einfluss, als ein „anderer Chrysostomus“, als gottseliger Mann und treuer Seelenhirt, als geistreicher Skribent, als Säule der lutherischen Kirche, in weiten Kreisen verehrt und gepriesen. Ein besonderes Anliegen war es ihm, den kirchlichen Frieden und die Einheit des Bekenntnisses, die reine evangelische Lehre wie sie in göttlicher Schrift gegründet und im Konkordienbuch von 1580 und dessen Apologie bezeugt und widerholt war, unter den Hamburger Predigern zu erhalten und zu befestigen, aber auch, wo es not tat, wider allerlei Korruptelen und Rotten mit dem Schwert des Geistes zu verteidigen. Auch seine schriftstellerische Tätigkeit setzte er in Hamburg rüstig fort: 1602 erschien sein bedeutendstes dogmatisches Werk: Sacrosanctum omnipraesentiae J. Chr. mysterium libris II solide et perspicue explicatum; das erste Buch handelt von der Omnipräsenz Christi nach seiner Gottheit, das zweite de omnipraesente Christo secundum humanitatem ejus. Darauf folgt 1603 ein Bericht von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal und mehrere Streitschriften gegen den reformirten Prediger Pierius in Bremen, gegen den Socinianer Ostorod pro divina Christi gloria, gegen einen kryptocalv. Prediger Joh. Cuno, gegen einen reformirten Prediger Peter Plancius in Amsterdam. Eine deutsche Bearbeitung der lateinischen Schrift von der Omnipräsenz ist die 1604 erschienene, in Frage und Antwort abgefasste „Grundfeste und richtige Erklärung des streitigen Artikels in der Gegenwart J. Chr. nach beiden Naturen 2c.“, der Königin Katharina von Schweden gewidmet. Ein Gegenstück zu seinem „Freudenspiegel“ aber bildet die 1605 wärend einer änlichen Pestzeit in Hamburg zu seiner und seiner Gemeindeglieder Stärkung und Tröstung geschriebene, im Jar 1606 im Druck erschienene Theoria vitae aeternae oder historische Beschreibung des ganzen Geheimnisses vom ewigen Leben in 5 Büchern (1. von des Menschen Erschaffung zum ewigen Leben, 2. von unserer Erlösung zum ewigen Leben, 3. Widergeburt, 4. von der widergeborenen Seele Heimfart, 5. von der Auferstehung des Fleisches zum ewigen Leben); spätere Auflagen von 1611, 1628, 1651 u. s. w. Noch zwei Monate vor seinem Tod beendigte N. seine letzte anticalvinistische Streitschrift (Sieg und Freudentritt der Warheit 2c., Hamburg 1608) und noch in den letzten Wochen beschäftigte ihn eine Streitschrift gegen einen Jesuiten Heinrich Neverus in Altona de Antichristo Romano, nach seinem Tod herausgegeben von seinem Bruder Jeremias, Rostock 1609. Mitten in seiner rastlosen Tätigkeit wurde der bisher gesunde und kräftige Mann „von einem bösen Fluss des Hauptes befallen“, der ihn im Predigen hemmte und aufs Krankenbett warf; nachdem er noch am 22. Okt. 1608 einen neuen Kollegen ordinirt, erkrankte er lebensgefärlich. Nachdem er die Seinen gesegnet und dem ihm innig verbundenen Diakonus Dedeken ein schönes Bekenntnis seines Glaubens abgelegt, ist er am 26. Okt. sanft und selig im Herrn entschlafen. Bestattet wurde er im Chor der Katharinenkirche in demselben Grab mit J. Westphal. Dedeken hielt ihm die Leichenrede über seinen Lieblingsspruch Offenb. 14, 13 und hat nachher seine zalreichen Schriften gesammelt und herausgegeben — die lateinischen in zwei, die deutschen in vier Foliobänden, Hamburg 1611—17.

Seinen christologischen Schriften (s. omnipr. mysterium 1602, Grundfeste 2c. 1604, Synopsis articuli de omnipr. Chr. 1607 u. a.) ist neuerdings ein Ehrenplatz in der Geschichte der Christologie angewiesen worden von Thomasius, Christi Person und Werk II, 451 ff.; Dorner, Entwicklungsgeschichte 2c. II, 779 ff.; Steitz, Art. Ubiquität in der theol. RE., 1. Aufl., Bd. XVI, 605 ff.; ihr Grundgedanke ist die Parallelisirung der Unio personalis in Christo mit der Unio pneumatica der Gläubigen mit Christo und die hieraus sich ergebende ethische Verwertung der Lehre von der communicatio idiomatum, — ein Versuch, den spinosen Gegenstand nicht bloß in anziehenderer, sondern auch in fruchtbarerer Weise zu behandeln, als es gewönlich geschah, und den lutherischen Grundsatz „finitum est capax infiniti“ in der Konstruktion des ganzen dogmatischen Systems (Theologie, Christologie, Soteriologie) zu verwerten, vgl. Rocholl, Realpräsenz, S. 199 ff.

Von Nikolais Predigten sind nur wenige gedruckt, meist solche aus der Hamburger Zeit s. Dedeken in der Ausg. der deutschen Schriften II, 313; Wendt,

76 ff., der einige charakteristische Auszüge daraus mitteilt, aus denen teils die homiletische Gewandtheit, der Gedanken- und Bilderreichtum des Verf., teils aber auch die Manier des Allegorisirens und Polemisirens auf der Kanzel, die N. mit den meisten seiner Zeitgenossen teilt, sich erkennen läßt. Auch von Nikolais Briefwechsel scheint verhältnismäßig wenig erhalten, s. bei Curtze. Was aber seinen Namen im Gedächtnis der evangelischen Kirche wie in der Geschichte der deutschen Dichtung unvergeßlich macht, sind die vier geistlichen Lieder, die uns von ihm aufbehalten sind (Anderes ist ihm mit Unrecht beigelegt worden) und die sämtlich ans der Wildunger Zeit 1588—96 herstammen: 1) Mag ich Unglück nicht widerstan, ein kirchliches Parteilied gegen die Calvinisten, Akrostich auf Margaretha von Waldeck geb. von Gleichen, gedruckt zuerst 1596; 2) So wünsch ich nun ein gute Nacht rc., der Welt Abdank für eine himmeldürstige Seele, über Psalm 42 (vgl. Curtze S. 139 ff.); 3) Wie schön leucht't uns der Morgenstern rc., ein geistlich Brautlied der gläubigen Seele von Jesu Christo ihrem himmlischen Bräutigam, über Ps. 45, Akrostich auf Wilhelm Ernst Graf und Herr zu Waldeck; 4) Wachet auf, ruft uns die Stimme rc., ein geistlich Lied von der Stimme zu Mitternacht und von den klugen Jungfrauen nach Matth. 25, 1 ff. Von diesen vier Liedern sind es besonders die beiden letztgenannten, welche zu den Kleinodien des evangelischen Liederschatzes gehören (vgl. über deren Ursprung, Inhalt, Verbreitung rc. die ausfürlichen Erörterungen bei Curtze S. 80 ff. 126 ff.). — Mit beiden beginnt eine neue Periode des evangelischen Kirchenlieds insofern, als einerseits die Glut subjektiver Glaubens- und Liebesinnigkeit, andererseits der poetisch-musikalische Schwung, der sich schon in den neuen Versmaßen ankündigt, namentlich auch die farbenreiche Schilderung überirdischer Zustände, den Liedern der Reformationszeit noch fremd ist. Wärend er durch den Gebrauch lateinischer Wörter wie durch die Anlehnung an die h. Schrift, auch durch seine beiden polemischen (1 und 2) Lieder noch an die ältere Zeit erinnert, so eröffnet er dagegen durch den hohen Schwung und die innige Liebesglut seines geistlichen Brautliedes wie durch den Prophetenton seines geistlichen Wächterlieds eine neue Zeit in der Entwicklung des evangelischen Kirchenliedes, die Periode der Subjektivität (vgl. Curtze S. 146 ff.; Koch II, 341). Diese beiden vielbewunderten und „wunderbaren“ Lieder übten denn auch eine mächtige Wirkung auf die Zeitgenossen und fanden bald die weiteste Verbreitung und den ihnen gebürenden Platz in den evangel. Kirchengesangbüchern, nachdem sie 1604 in dem von den vier Hamburger Organisten Jakob und Hieron. Prätorius, Scheidemann und Decker herausgegebenen „Melodeyen-Gesangbuch“ zum erstenmal mit ihren an Hoheit und Feuer ebenbürtigen Melodieen erschienen waren. Die früher von Winterfeldt, Ev. KG. I, 90 ausgesprochene, von Vielen nachgesprochene, aber von niemand bewiesene Meinung, N. habe sein Lied vom Morgenstern einem weltlichen Volks- und Liebeslied nachgedichtet, ist neuerdings durch Curtze u. a. widerlegt; dagegen ist es sehr warscheinlich, daſs die Melodie dem Volksgesang entnommen ist. Das Versmaß und die Melodie von: Wachet auf rc. (der „König der Choräle“, wie Palmer sie nennt) ist warscheinlich von Nikolai selbst zugleich mit dem Liede erfunden, doch so, daſs er sich dabei entweder (wie Winterfeldt meint) an eine ältere Kirchenweise, den sog. fünften Ton des Magnifikat, angeschlossen, oder (wie Palmer meint) die Weise eines Wächterhorns in idealisirter Gestalt zum Anfang dieser Liedweise verwendet hat (Weiteres über die Entstehung und Verbreitung von Lied und Melodie s. bei Curtze S. 126 und Koch II, S. 341; VIII, S. 663; vgl. auch Weis, Theorie und Geschichte des Kirchenlieds, S. 140).

Über die handschriftlichen und gedruckten Quellen für Nikolais Lebensgeschichte s. bes. L. Curtze, D. Philipp Nikolai's Leben und Lieder, Halle 1859, 8°, S. 1 ff. Außerdem vgl. Witten, Mem. theol. Decas I, Frankfurt 1674; Spizel, Templum h., Augsb. 1673; Moller, Cimbria lit. III, 50 f.; Mühlmann, in s. Ausgabe von Nikolais Freudenspiegel, Halle 1854; Wendt, H. H., Vorlesungen über Ph. N. gehalten auf Veranst. des Vereins f. Hamb. Geschichte, Hamburg 1859; R. Rocholl, Leben Nikolais, Berlin 1860; Koch, Kirchenlied, 3. Aufl., Band II, S. 324 ff.; Palmer in der 1. Aufl. der RE. **Wagenmann.**

Nikolaiten. In der Apokalypse des Johannes wird mit diesem Namen eine Partei bezeichnet, welche in einigen der zum ursprünglichen Leserkreise des Buches gehörigen sieben kleinasiatischen Gemeinden mehr oder weniger Anhang hatte. Die Gemeinde von Ephesus erhält in dem für sie bestimmten Sendschreiben das Lob 2, 6: „das hast du, dass du hassest die Werke der Nikolaiten, die auch ich hasse", dagegen wird in dem Sendschreiben an den „Engel" der Gemeinde von Pergamus die letztere mit den Worten getadelt 2, 14 f.: „ich habe wider dich etwas Weniges, daß du daselbst hast, die sich an die Lehre Bileams halten, der den Balak lehrte, Anlass zur Sünde zu geben den Söhnen Israels, zu essen Götzenopfer und zu huren: so hast auch du solche die sich an die Lehre der Nikolaiten halten gleicherweise". One Frage bezieht sich hier das „so auch du" nicht auf Ephesus ((V. 6) zurück (de Wette, Völter), sondern zusammen mit „gleicherweise" auf die durch Bileam verfürten Israeliten. Jene Worte rechtfertigen daher nicht die Annahme, in Pergamus hätten „Bileamiten und Nikolaiten nebeneinander" als zwei verschiedene Richtungen bestanden (Thiersch S. 246, de Wette, Völter). Vielmehr wird dort lediglich mit der Verlockung der Israeliten zum Götzenopferessen und zur Hurerei, wie sie infolge des von Bileam dem Moabiterkönig gegebenen Rates eintrat (4 Mos. 25, 2; 31, 8, 16), die Verfürung von Mitgliedern der Gemeinde von Pergamus durch die Nikolaiten verglichen. Dies ist um so sicherer, da es unmöglich auf einem dem Apokalyptiker unbewussten rein zufälligen Zusammentreffen beruhen kann, dass der jener Bezeichnung der Partei zugrunde liegende griechische Name ihres Hauptes Nikolaos seiner Bedeutung nach (einer der das Volk in seine Gewalt zu bringen weiß von *νικᾶν* und *λαός*) ganz dem hebräischen Namen Balaam oder Bileam entspricht nach der sehr gut möglichen (vgl. Fürst, Handwörterb. I, 194) etymologischen Herleitung des letzteren von בָּלַע verschlucken, bildlich in Besitz haben (Hiob 20, 15. 18), in seine Gewalt bringen (Jer. 51, 34) und עַם das Volk, für welche sich auch im babylonischen Talmud Sanhedrin 105ª eine Analogie findet (Renan, Saint Paul 304). Aus der Vergleichung aber, für welche diese Verwandtschaft der Namen benutzt ist, ergibt sich, dass die Lehre der Nikolaiten auch inhaltlich als mit dem Rate Bileams übereinstimmend gedacht ist, insoweit derselbe hier mit Übergehung des eigentlichen Götzendienstes (Num. 25, 1) angegeben ist. Man darf daher die den Nikolaiten vorgeworfenen Laster nicht bildlich deuten (Herder), sodass jene nur im allgemeinen als Lasterhafte und Irrlehrer (Herder, Eichhorn, Züllig) oder als Schlemmer und Wollüstige (Vitringa) bezeichnet wären. Auch ist unter dem *πορνεύειν* nicht bloße „Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Eheverbote" zu verstehen (Ritschl S. 135), sondern in dem eigentlichen Sinn, in welchem als Sünden der durch Bileams Rat verfürten Israeliten außereheliche Geschlechtsgemeinschaft (vgl. Num. 25, 2) und Genuss von Götzenopferfleisch bei heidnischen Opfermalzeiten gemeint sind, wird beides auch den Nikolaiten vorgeworfen, und zwar nicht bloß dessen praktische Übung, sondern auch die ihren „Werken" entsprechende „Lehre", also die theoretische Rechtfertigung derselben.

Danach ist es aber weiter zweifellos, dass auch in dem Sendschreiben an den „Engel" der Gemeinde von Thyatira, one dass hier der Name der Nikolaiten genannt wird, doch dieselbe Partei gemeint ist, wenn es hier heißt 1, 20 ff.: „ich habe wider dich, daß du gewähren lässest dein Weib Jesabel, die sich Prophetin nennet und lehret meine Knechte zu huren und Götzenopfer zu essen". — „Siehe ich werfe sie aufs Bette und die mit ihr ehebrechen, in große Trübsal, wenn sie nicht ablassen von ihren Werken, und ihre Kinder werde ich töten und alle Gemeinden sollen erkennen, dass ich es bin, der Herzen und Nieren prüfet"; — „euch aber sage ich, den übrigen zu Thyatira, die nicht diese Lehre haben, die nicht die Tiefen des Satan, wie jene behaupten, kennen gelernt: ich werde auf euch keine andere Last werfen". Dass es hier (V. 20) nicht „das Weib" sondern „dein Weib" heißt, ist wegen der besseren Bezeugung (durch die Codices A. B.) und der scheinbar weit größeren Schwierigkeit dieser Lesart gewiss. Dann aber geht es nicht an, hier an irgend ein der Gemeinde angehö-

riges Weib zu denken, mag man derselben dabei den Namen Isabel (Wolf, Bengel) oder einen anderen zuschreiben (a Lapide, Kalov, Heinrich, Herder, Ewald, de Wette, Düsterdieck). Vielmehr könnte man, wenn man die Beziehung auf ein wirkliches Weib annimmt, darunter nur die Ehefrau des als „Engel" bezeichneten Repräsentanten der Gemeinde, also etwa des Bischofs verstehen (Grotius). Allein, dass diese in Thyatira ungestört ein so lasterhaftes Leben gefürt und dazu andere Gemeindeglieder verlockt hätte, ist undenkbar schon wegen des Lobes, das der „Engel" und in ihm die Gemeinde um ihres Fortschritts willen in christlichen Werken erhält. Mithin kann überhaupt nicht von einem wirklichen Weibe, von einer einzelnen Persönlichkeit aus der Gemeinde von Thyatira die Rede sein. Sondern es liegt hier ein änlicher Vergleich vor wie 2, 2, nämlich zwischen der Art wie der König Ahab sein götzendienerisches Weib Isabel in Israel herrschen ließ, und der Schwäche der Gemeindeleitung gegenüber der vom Apokalyptiker bekämpften Partei (vgl. Ebrard), sodass für die letztere und ihre Anhänger Isabel und ihre Kinder als Typus gedacht sind (vgl. Vitringa, Eichhorn, Hengstenberg). Dass dabei die 2, 14 durch Vergleichung des Rates Bileams gemachte Angabe über die Lehre der Nikolaiten hier in Bezug auf die Lehre der Isabel einfach widerholt wird, (2, 18), beweist, dass wir hier nicht eine verschiedene Form der Irrlehre (Thiersch, S. 245), sondern eben dieselbe Partei der Nikolaiten vor uns haben. Nur der Erfolg und Anhang, den dieselbe in den Gemeinden gewonnen hat, ist als ein verschiedener gekennzeichnet. Wärend sie in Ephesus auf energischen Widerstand gestoßen ist, in Pergamum mehrere einzelne Anhänger gefunden hat, übt sie in Thyatira bei der Schwäche, welche ihr gegenüber die Gemeindeleitung beweist, einen weitgehenden Einfluss aus (vgl. Ebrard, Kliefoth), und zwar hier wol besonders durch Beförderung unzüchtigen Wesens, worauf die Voranstellung des *πορνεῦσαι* in 2, 6 im Verhältnis zu 2, 14 zu füren scheint. Auch mochten ihre Fürer eben hier in Thyatira mit dem in dem Sendschreiben an diese Gemeinde berürten Anspruch besonders hervortreten, prophetische Inspiration zu besitzen (2, 20) und (wol mit deren Hilfe) „die Tiefen des Satans" zu erkennen. Mag dieser Ausdruck der Redeweise der Nikolaiten selbst entnommen (Neander, Herzog, Hengstenberg, Gebhardt), oder als ironische Bezeichnung sei es der übrigen Gemeindeglieder (Züllig, Ebrard), sei es des Apokalyptikers (Bengel, Herder, Eichhorn, de Wette, Ewald, Düsterdieck) für die nach ihrem Vorgeben erforschten „Tiefen der Gottheit" (vgl. 1 Kor. 2, 10; Röm. 11, 33) gebraucht sein, jedenfalls ist damit wol eine dualistische Spekulation gemeint, durch welche das Böse mit Aufhebung der menschlichen Schuld auf das Wesen der Gottheit selbst zurückgefürt wurde.

Aber nicht nur die drei erörterten Stellen in Kap. 2 der Apokalypse, V. 6, V. 14—15 und V. 20—24 sind auf die gleiche Erscheinung der Nikolaiten zu beziehen, worin die meisten übereinstimmen, sondern gewiss auch, was weniger allgemein anerkannt ist, die Worte im Beginne des Sendschreibens an die ephesinische Gemeinde 2, 2: „ich weiß — dass du die Bösen nicht tragen kannst, und dass du geprüft hast die sich selbst Apostel nennen und es doch nicht sind, und sie als Lügner befunden hast". Dass die hier Genannten nicht jüdische Lehrer sein können (Züllig), beweist ihr Anspruch Apostel sein zu wollen, und auf Johannesjünger zu raten (Eichhorn) ist völlig willkürlich. Eher könnte man an strenge Judenchristen (Ewald) denken, an „dieselbe Art von Judenchristen, wie sie nach den Briefen des Paulus sich schon zu Lebzeiten dieses Apostels in die von ihm gegründeten Gemeinden einzudrängen und in denselben für ihre habsüchtigen und herrschsüchtigen Zwecke zu wälen verstanden" (Gebhardt S. 223). Hiefür könnte man sich darauf berufen, dass Paulus gerade judaistische Parteifürer in Korinth als übergroße, falsche Apostel oder als solche, die sich zu Aposteln Christi umgestalten (2 Kor. 11, 5. 13; 12, 11) bezeichnet hatte. Indessen der Anspruch auf apostolische Autorität hängt keineswegs mit dem besonderen Charakter des Judaismus so sehr zusammen, dass nicht mindestens ebensogut auch andere Vertreter häretischer Lehre im apostolischen Zeitalter sich dieselbe hätten anmaßen können. Und von judaistischem Wesen der Apokal. 2, 2 genannten

Leute ist nicht das Mindeste angedeutet. Überhaupt fehlt es hier so ganz an einer deutlichen Kennzeichnung derselben, dass man eine solche im Folgenden zu suchen aufgefordert wird. Andererseits wäre es auffallend, wenn der in den anderen Sendschreiben in den Vordergrund gestellte Hinweis auf die Nikolaiten in dem ephesinischen 2, 6 erst am Schlusse beiläufig nachschleppen sollte. Da nun nach der kurzen Anerkennung der Geduld und des Gegensatzes der Gemeinde gegen die falschen Apostel der erste Teil dieses Lobes in V. 3 wider aufgenommen wird, so ist es um so warscheinlicher, dass eine Wideraufnahme auch seines zweiten Teiles in V. 6 eintritt, welche nun die ausdrückliche Benennung der falschen Apostel als Nikolaiten bringt und nach der ernsten Rüge V. 7 das Sendschreiben mit der Anerkennung von Löblichem schließt. Dagegen kann auch gar nichts der aoristische Ausdruck „du hast versucht, hast befunden“ beweisen, als ginge daraus hervor, dass die Versuchungen durch falsche Apostel der Hauptsache nach oder warscheinlicher ganz der Vergangenheit, die Werke der Nikolaiten dagegen der Gegenwart, ja überwiegend der Zukunft angehörten (Gebhardt S. 221). Denn auch das präsentische: „du kannst nicht die Bösen ertragen“, obschon ja an sich ein allgemeiner Ausdruck, ist doch dem Zusammenhange nach in bestimmter Beziehung auf die Nikolaiten gemeint und das Prüfen und Befinden als vorübergehende Handlungen haben das andauernde Nichtertragenkönnen und Hassen zur Folge.

Aus diesen Hinweisungen auf die Partei der Nikolaiten ergibt sich nun ein recht deutliches Bild derselben, das uns sofort an eine andere, wesentlich gleiche Erscheinung der apostolischen Zeit erinnert, und von derselben her neues Licht erhält, das ist der antinomistische Libertinismus in der Gemeinde von Korinth, wie wir ihn aus den Briefen des Paulus an diese Gemeinde kennen. Von paulinischer freierer Erkenntnis (1 Kor. 8, 1) ausgehend und im Zusammenhange mit der in der Gemeinde ausgebildeten Neigung zu Aufgeblasenheit und Weisheitsdünkel (1 Kor. 4, 6 ff.; 5, 2; 8, 1) hatte diese Richtung im Gegensatz gegen jüdische Gesetzlichkeit und Glaubensenge zu mannigfachem und verschieden abgestuftem Rückfall in heidnische Sitte und Denkart gefürt. Man verflüchtigte die christliche Auferstehungslehre (1 Kor. 15, 13 ff.), man entweihte die christlichen Liebesmale durch Schmausereien nach Art der heidnischen Kultvereine (11, 17 ff.), und indem man den auf die Lehre des Paulus von der christlichen Freiheit begründeten Satz „alles ist erlaubt“ in der unstatthaftesten Weise ausbeutete (6, 12; 10, 23), scheute man sich nicht vor dem Genusse von Opferfleisch selbst bei Opfermalzeiten in heidnischen Tempeln, noch vor Ausschweifung und Unzucht bis zu deren widerwärtigsten Formen, dieser Lieblingssünde des Heidentums, die demselben so sehr als etwas völlig Indifferentes erschien, dass schon das Aposteldekret, Apg. 15, 29, das Verbot derselben neben das des Opferfleischessens und anderer den Juden besonders anstößige Übertretungen jüdischer Satzung zu stellen als nötig erkannt hatte. Die Änlichkeit dieser korinthischen Richtung mit den N. der Apokalypse macht es zweifellos, dass beide auch in geschichtlichem Zusammenhange stehen und dass auch die letzteren dem Boden des paulinischen Heidenchristentums entstammen. Was aber dort in Korinth noch eine innerhalb der Gemeinde gar nicht abgeschlossene und in verschiedenem Grade vertretene Richtung war, ist hier eine von Agitatoren geleitete förmliche Partei und Häresie geworden. Hier und dort finden wir die gleichen Unsitten des Götzenopferessens und der außerehelichen Geschlechtsgemeinschaft in Verbindung mit dem Anspruch auf besonders hohe Erkenntnis. Aber aus der einfachen Beschönigung jener Sünden durch Berufung auf die paulinische Freiheitslehre ist hier nicht bloß eine bestimmte „Lehre“, eine feste Theorie geworden, sondern es hat sich damit auch eine dualistische Spekulation verknüpft. Dem entsprechend hat sich die geistige Überhebung der korinthischen Libertinisten zum Anspruch der Fürer jener nikolaitischen Partei auf prophetische Begabung (2, 20), ja auf apostolische Autorität (2, 2) entwickelt. Auch dieser letzte Zug fügt sich in das sonstige Bild der N. nicht so schwer ein, wie man (Gebhardt S. 219 f.) gemeint hat. Eine Analogie bieten die judaistischen Fürer der korinthischen Christuspartei, welche,

verlassen von der Autorität der Urapostel und die des Paulus bekämpfend, one Offenbarungen von seiten Christi, dieses Haupterfordernis der apostolischen Würde, zu besitzen, sich eine solche nur mit Berufung auf äußerliche Beziehungen zur geschichtlichen Erscheinung Jesu vindizirten (2 Kor. 11, 5. 13; 12, 11). Für eine änliche Entwickelung aber der entgegengesetzten häretischen Richtung, des hyperpaulinischen Antinomismus, waren schon in Korinth alle Faktoren vorhanden. Hier scheint die in der Gemeinde herrschende Aufgeblasenheit selbst zur Emanzipation von der Autorität der Schrift (1 Kor. 4, 6) wie der Apostel (V. 8 ff.) geneigt zu haben und jenen libertinischen Kreisen besonders eigen gewesen zu sein (2 Kor. 5, 2; 8, 1). Und infolge der gegen dieselben gerichteten scharfen Rügen und Maßregeln des Paulus nahmen sie trotz ihrer Berufung auf seine Freiheitslehre seiner Person gegenüber eine immer widerspenstigere und feindseligere Haltung an (2 Kor. 2, 5. 6; 12, 21; vgl. A. Klöpper, Kommentar z. 2. Korintherbr. S. 65 ff., 335 ff., 536 ff.). Den Fürern einer solchen Opposition konnte es nicht sehr fern liegen, jene geistliche Verbindung mit dem Herrn, der Freiheit schaffender Geist ist, und jene visionären Offenbarungen, auf welche sich Paulus in der Verteidigung seines Dienstverhältnisses zu Christus wie seiner apostolischen Würde im Gegensatze gegen die äußerliche Richtung der Judaisten berufen hatte (2 Kor. 3, 1. 17; 12, 1 ff. 12, vgl. Klöpper zu diesen Stellen), auf Grund ihrer überspannten Freiheitslehre für sich zu behaupten und daraus Ansprüche auf prophetische und apostolische Autorität abzuleiten, trotzdem, dass ihnen eine Vorbedingung der letzteren, der Vorzug, den Herrn leibhaftig geschaut zu haben, gänzlich mangelte. Dasselbe konnte aber in Kleinasien ebensogut geschehen wie in Korinth. Begreiflicherweise trat solche häretische Geltendmachung apostolischer Autorität in dem Maße zurück, als die Apostel selbst von der Erde schieden. Daher ist es erklärlich, dass es ebensowenig von dieser libertinischen als von jener judaistischen Anmaßung apostolischer Würde weitere Spuren gibt. So finden wir auch nichts mehr davon in der Irrlehre des Judasbriefes (s. d. Art. Bd. VII, S. 277), die sich im übrigen, besonders durch weitere auf die Christologie und Engellehre ausgedehnte Konsequenzen des dualistischen Gottesbegriffes im Verhältnis zu den N. der (68 oder 69 geschriebenen) Apokalypse als spätere Entwickelungsform des hyperpaulinischen Antinomismus erweist.

Ebenso sicher aber wie die Auffassung der N. als eines heidenchristlichen die paulinische Freiheitslehre überspannenden Libertinismus zu behaupten ist die Meinung abzuweisen, die Apokalypse bekämpfe an den betreffenden Stellen zugleich oder auch gerade besonders den Apostel Paulus selbst mit seinen Gehilfen. Dieselbe findet sich bei K. R. Köstlin (johann. Lehrbegr. S. 486), Baur (Christ. u. K. d. 3 erst. Jahrh. 2 S. 75 ff.), Schwegler (das nachapost. Zeitalter S. 172), Volkmar, Holtzmann (Judenth. u. Christenth. 1867, S. 710), Renan, Hilgenfeld, Hausrath. (Vgl. dagegen Neander, Düsterdieck, Ritschl, Mangold in Bleeks Einl. in N. T. 1875, S. 725, Weiß, Bibl. Theol. des N. T., Gebhardt.) Man hat sich dafür wol gar auch auf Apok. 2, 9 berufen (Renan, St. Paul, S. 305), als ginge aus dieser Stelle hervor, dass die Nikolaiten bei ihrem heidenchristlichen Charakter doch national-jüdischer Abstammung wären, was dann freilich auf Paulus füren könnte. Aber die hier genannten Leute, „die da sagen sie seien Juden, und sind es doch nicht, vielmehr des Satans Synagoge", sind nicht die N., überhaupt keine häretische Partei, welche innerhalb der Gemeinde stände und dieselbe für sich zu gewinnen suchte, wie jene, sondern Feinde der Christen, von denen diese gegenwärtig Lästerung und Verfolgung zu erdulden (2, 9) und schlimmere Leiden bis zur Gefar des Lebens zu erwarten haben (2, 10). Es ist die dem Evangelium feindselige ihres Judennamens sich unwürdig machende jüdische Synagoge (wie auch Hilgenfeld, Einleitung, S. 417 f. sieht). Aber auch die allerdings auf die N. bezüglichen Worte Apok. 2, 2 können nicht auf Paulus und seine Apostelgehilfen gehen. Denn er selbst war nicht mehr am Leben, konnte also damals nicht Gegenstand des Nichtertragenkönnens und des Hasses sein und seine Gehilfen haben niemals Apostel sein wollen. Und was in der Apokalypse von den Sünden der N. gesagt wird, kann jene Beziehung auf Paulus nur geradezu aus-

schließen. Denn dieser hat dieselben Sünden warlich um nichts weniger scharf bekämpft als der Apokalyptiker. Schon in seinem frühesten, dem ersten kanonischen Briefe an die Korinther vorangegangenen Sendschreiben an diese Gemeinde hatte er dem unzüchtigen Wesen entgegenzuarbeiten gesucht (vgl. 1 Kor. 5, 9). Im ersten Korintherbriefe ergreift er dann nicht nur die strengsten Maßregeln gegen dessen ärgste Ausartungen (5, 1 ff.), sondern verurteilt es überhaupt auf das Schonungsloseste (6, 12 ff.). In enger Verbindung damit verbietet er mit aller Entschiedenheit auch jeden bewussten Genuss von Götzenopferfleisch und zwar nur in seinen unbedenklicheren Formen lediglich um des den schwachen Gewissen gegebenen Anstoßes willen (9, 1 ff.), dagegen für den (in der Apokalypse nach 2, 14 wol allein ins Auge gefassten) Fall, dass damit irgend eine Art von Beteiligung am Götzendienste verknüpft wäre, an und für sich, nämlich wegen der dadurch herbeigefürten Abwendung von der Gemeinschaft mit dem Herrn zu der Gemeinschaft mit den Dämonen (10, 15 ff.). Und Paulus weist in seiner Warnung vor der Hurerei bereits auf dasselbe abschreckende Beispiel hin wie später die Apokalypse, auf die durch Bileams Rat veranlasste Verfürung der Israeliten zur Teilnahme an den unzüchtigen heidnischen Opfergelagen (10, 8). Endlich versäumt er es auch im zweiten Korintherbriefe, wo er es vorwiegend nur mit den judaistischen Gegnern zu tun hat, keineswegs, auch die libertinistische Richtung auf das Schneidendste abzufertigen (6, 14 ff.; 12, 20 — 13, 10). Danach konnte Paulus unmöglich etwa ein Jarzehnt später beschuldigt werden, Götzenopferessen und Hurerei gelehrt zu haben. Dazu hätte selbst der wütendste Hass gegen seine Person und Lehre nicht füren können, von dem sich doch in Warheit in der Apokalypse nichts findet (vgl. Gebhardt). Wenn man aber meint, die Apokalypse beziehe sich mit ihrem Vorwurf der Verfürung zum *πορνεύειν* auf 1 Kor. 7, 12 f., wo Paulus die Ehe von Christen und Heiden erlaube (Volkmar S. 83) oder auf 1 Kor. 7, 39. 40, wo der Apostel „im Gegensatz gegen strengere Pneumatiker“ die Widerverheiratung christlicher Witwen gestattet (Hilgenfeld, Einleitung S. 415), so steht dem die Bedeutung von *πορνεύειν* natürlich entgegen. Gänzlich haltlos ist die neuestens vorgebrachte Behauptung (Völters), unter den Pseudoaposteln Apok. 2, 2, den Bileamiten 2, 14 und der Prophetin Isabel mit ihren Anhängern 2, 10 seien die Montanisten, unter den von jenen zu unterscheidenden Nikolaiten aber die derselben Zeit, d. h. den Jaren 160—170 angehörige den Ophiten verwandte Gnostiker zu verstehen (was dann für den Beweis verwendet wird, die sieben Sendschreiben der Apokalypse seien nebst anderen Stücken erst unter Marc Aurel eingeschaltet). Schon die Trennung der beiden Gruppen ist unstatthaft (s. oben). Eine Beziehung aber auf die Montanisten wird weder durch die Ansprüche auf Prophetie noch dadurch gefordert, dass Epiphanius einmal in seiner Verteidigung der Apokalypse gegen die Aloger (adv. haer. 51, 33) zu der Behauptung flüchtet, dieselbe enthalte eine Weissagung auf montanistische Prophetinnen, und sie wird ausgeschlossen durch den Vorwurf der Unzucht und des Götzenopferessens, der zu der asketischen Moral der Montanisten doch gar zu schlecht stimmt und nicht one reine Willkür als allgemeine Bezeichnung ihres widergöttlichen Wesens gefasst werden kann (wie Völter will). Und auf die Gnostiker des zweiten Jarhunderts fürt gar nichts, auch nicht die Art, in der die N. in den patristischen Ketzerverzeichnissen erscheinen.

Was die Kirchenväter über die N. sagen, spricht nicht nur keineswegs für die Meinung (Völters), dass dieselben überhaupt erst im zweiten Jarhundert entstanden seien, sondern auch nicht einmal für die Anschauung, dass es zu jener Zeit, abgesehen von den N. des apostolischen Zeitalters, sei es nun im Zusammenhange mit diesen (Neander) oder one einen solchen (Mosheim), eine Sekte desselben Namens gegeben habe. Wenn die N. bei Hegesipp und Justin noch gar nicht, sondern erst von der Zeit des Irenäus an unter den Ketzern genannt werden, so geschieht das nicht darum, weil sie erst inzwischen aufgetreten oder wider neu hervorgetreten wären, sondern infolge des zunehmenden Eifers sämmtliche Ketzer der apostolischen und späteren Zeit möglichst vollständig aufzuzälen. Freilich werden die N. in allen patristischen Ketzerverzeichnissen nach Basilides und

Satornil genannt. Aber daraus den Schluſs zu ziehen, daſs sie zeitlich später als die beiden letzteren anzusetzen seien (Völter), ist völlig ungerechtfertigt. Denn die Reihenfolge in den Ketzerverzeichnissen der Kirchenväter ist durchaus keine völlig chronologische (wie auch Lipsius, auf den sich Völter beruft, in s. Schrift: Die Quellen der ältest. Ketzergeschichte, 1875, S. 28, 35, 47, anerkennt, vgl. Harnack S. 48), und ihre relative Übereinstimmung erklärt sich aus dem litterarischen Abhängigkeitsverhältnis, in welchem diese Verzeichnisse untereinander, besonders die späteren von dem des Irenäus oder der Quelle desselben stehen. Was aber speziell die Stellung der N. bei Irenäus 1, 26, 3 betrifft, so ergibt sich der Grund derselben aus seiner Äußerung 3, 11, 1, die N. hätten „viel früher“ als Kerinth eine änliche Lehre wie dieser gehabt und gegen beide habe Johannes sein Evangelium geschrieben. Er setzt sie also in die apostolische Zeit und läſst sie nicht nur auf Basilides und Valentin, sondern auch auf Kerinth und die Ebioniten folgen, nicht weil er sie für zeitlich später hält, sondern weil er an Kerinth, wie um der änlichen Christologie willen die Ebioniten, so jene wegen sonstiger Verwandtschaft anreihen will. Danach ist denn auch seine unbestimmte Angabe, daſs die N. one Unterscheidung leben (indiscrete vivunt 1, 26, 3) und daſs sie ein Zweig der fälschlich sogenannten Gnosis seien (3, 11, 1), nicht aus der Kenntnis ihm gegenwärtiger Verhältnisse, sondern um so mehr aus bloßer Benutzung der Apokalypse (vgl. 2, 14 u. 24) abzuleiten, da er sich lediglich auf diese für die Charakteristik der N. beruft. Es ist daher wol möglich, daſs auch die Behauptung des Irenäus, die N. hätten den Nikolaos, einen der sieben Diakonen der Urgemeinde, zum Lehrer gehabt (1, 26, 3) auf einer änlichen bloßen Vermutung beruht, wie die patristische Angabe über Ebion als Urheber der ebionitischen Häresie, wobei es dann sehr begreiflich wäre, daſs man auf den einzigen Nikolaos riet, der im N. T. erwänt ist. Wie wenig Irenäus aber von anderen Nikolaiten weiß, als denen der apostolischen Zeit, ergibt sich auch daraus, daſs er an Basilides und Karpokrates sich anschließende spätere Häretiker, die er ebenso charakterisirt wie die N., dennoch mit denselben in keine Verbindung bringt, (1, 28, 2). Noch deutlicher ist alles was Tertullian über die Nikolaiten sagt (praescript. 33, adv. Marcion. 1, 29, de pudic. 19), bloß aus der Apokalypse geschöpft, und daſs es zu seiner Zeit eine Sekte dieses Namens gegeben habe, wird direkt ausgeschlossen durch seine Bemerkung (praescr. 33), es gebe auch jetzt Nikolaiten, nur anderer Art, die Häresie des Gajus genannt würden. Es ist also nur eine sachliche Verwandtschaft, die er zwischen den N. der Apokalypse und einer anderen, auch anders genannten Häresie seiner Zeit konstatiren will. Die Aussagen des Hippolyt über die N. in den Philosophumena 7, 36 (im Summarion des zehnten Buchs übergeht er sie) gründen sich ganz auf die des Irenäus. Das gilt nicht bloß von seiner Angabe, Nikolaos, dessen Anhänger in der Apokalypse bekämpft würden, habe, von der rechten Lehre abgefallen, Unterscheidungslosigkeit in Leben und Narung gelehrt, sondern auch von seiner Behauptung, Nikolaos sei der Urheber von mannigfachen Irrungen der Gnostiker geworden. Letzteres hat er aus Iren. 3, 11, 1 entnommen, indem er dabei miſsverständlich unter den Gnostikern nach der auch sonst vorkommenden engeren Bedeutung des Wortes speziell die Anhänger der syrischen Vulgärgnosis verstand. Warscheinlich hat Hippolyt eine änliche Bemerkung bereits in seinem verloren gegangenen Syntagma gemacht und ebendaselbst auch berichtet, der Abfall des Nikolaos sei aus Eifersucht auf sein schönes Weib hervorgegangen, das er, von sich selbst aus schließend, des unmoralischen Lebens beschuldigt habe. Man kann das — abgesehen von der ausdrücklichen Zurückfürung des letzten Zuges auf Hippolyt von seiten des Stephan Gobarus bei Photius (bibl. cp. 232) — aus den (wie Lipsius nachgewiesen hat) auf das Syntagma des Hippolyt sich gründenden Ketzerkatalogen des Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullian ersehen, von welchen Epiphanius (adv. haer. 1, 2 h. 25) beiderlei Angaben des Hippolyt mit starker Ausfürung der Eifersucht und Sinnlichkeit des Nikolaos widergibt, Philastrius (haer. 33) die Ableitung des Gnosticismus von Nikolaos aufnimmt und Pseudotertullian (praescipt. 46) miſsverständlich Lehren, welche Hippolyt (bei Epiphanius und Phila-

strius) einer der späteren gnostischen Sekten zuschrieb, geradezu dem Nikolaos in den Mund legt, an den nun hier unmittelbar die Ophiten angereiht werden. Das Einzige, was in allen diesen patristischen Nachrichten über die N. als eine von der Apokalypse unabhängige geschichtliche Überlieferung angesehen werden könnte, ist der schon bei Hippolyt nachweisbare Zug, dass der Diakon Nikolaos durch Eifersucht auf sein Weib zu schlimmeren Verirrungen gefürt worden sei. Indessen kann sich derselbe auch leicht sagenhaft gebildet haben, wenn einmal die Zurückfürung der nikolaitischen Häresie auf jenen Diakonen Eingang gefunden hatte. Eine bloße Variation desselben ist aber, was Clemens von Alexandrien mit Berufung auf ein allgemeines „man sagt" von Nikolaos erzält (Strom. 2, 20, 118. 3, 4, 25), derselbe habe, wegen seiner Eifersucht auf seine schöne Frau von den Aposteln gerügt, dieselbe entlassen und jedem freigestellt, sie zu heiraten, indem er seine Handlungsweise mit dem Grundsatze begründet habe, man müsse das Fleisch misshandeln (ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ); dies hätten seine Anhänger irrtümlich in dem Sinne gefasst, dass man sich den Lüsten hingeben müsse, und dadurch seien sie zu ihrem schamlos unzüchtigen Wesen veranlasst worden, wärend Nikolaos selbst, von dem Clemens nur Gutes erfaren haben will, jene Worte im entgegengesetzten Sinne gemeint hätte. Dass Clemens hier nichts von dem Götzenopferessen der N. sagt, hat seinen Grund im Zusammenhang, in dem es sich das eine Mal um die Lust, das andere Mal um die Ehe handelt, ist also nicht ein Beweis dafür, dass er eine von der Apokalypse unabhängige Kenntnis einer ihm gegenwärtigen Erscheinung hätte (Völter). Auf eine solche fürt wirklich nichts, auch nicht die präsentische Darstellungsweise, die sich auch in dem Bericht des Irenäus findet; gleich diesem, bezieht sich auch die Geschichte des Clemens nur auf die N. der Apokalypse und sie variirt die von Hippolyt vertretene Überlieferung über Nikolaos offenbar in der Tendenz, denselben möglichst von der Schuld der Sektenstiftung zu reinigen, gelangt aber damit zu der Unwarscheinlichkeit, dass eine Häresie aus einem leicht aufzuklärenden Missverständnis entstanden wäre. Von Clemens ist sie dann weiter auf Eusebius, nach dem übrigens die Sekte der N. nur ganz kurze Zeit bestanden hat (hist. eccl. 3, 30), Augustinus (de haer. 5), Theodoret (haeret. fab. 3, 1) u. a. übergegangen und auf ihr beruht auch die Angabe in den apost. Konstitutionen (6, 8): „Andere treiben schamlos Unzucht, wie die jetzigen [auf die Zeit des hier redenden Petrus bezogen] sogenannten Nikolaiten; vgl. 6, 10: „wieder Andere lehrten, schamlos Unzucht zu treiben und das Fleisch zu mißbrauchen" (die falschen Schlüsse Völters aus 6, 7 gründen sich auf eine Lesart des Textes, deren Unrichtigkeit sich aus 6, 10 ergibt).

Sollte übrigens auch selbst die patristische Zurückfürung der N. auf den Diakon Nikolaos nur auf einer Vermutung beruhen, so wäre damit noch nicht gesagt, dass dieselbe unrichtig sei. Und da in der Apokalypse der Name der N. als ein den Lesern bereits bekannter vorausgesetzt zu sein scheint (2, 6), so ist es wol ziemlich warscheinlich, dass diese Partei so nach ihrem Fürer hieß, dass ihr Name also nicht in der Apokalypse nur von Bileam als ein symbolischer abgeleitet ist (Heumann, Janus, Vitringa, Wetstein, Eichhorn, Herder, Züllig, Hengstenberg, Düsterdieck), sondern die Veranlassung dazu war, mit Rücksicht auf die etymologische Verwandtschaft der Namen, das Beispiel Bileams herbeizuziehen. Dann wäre es aber auch nicht unmöglich, dass man an den Diakonen Nikolaos zu denken hätte, der Proselyt also früher Heide gewesen war und aus Antiochia stammte, mithin nach Kleinasien zurückgekehrt und dort in eine antinomistische Richtung geraten sein könnte.

Litteratur: Die Kommentare zur Apokalypse des Johannes von Grotius 1644, Vitringa 1705. 1721, Bengel 1740, Herder 1779, Eichhorn 1791, Ewald 1828, Züllig 1834. 1840, de Wette 1848, Hengstenberg 1848. 1861, Ebrard 1853, Düsterdieck 1859. 1865, Bleek 1862, Volkmar 1862, Kliefoth 1874 zu den oben angefürten Stellen. Ferner: Janus, Diss. de Nicolaitis 1723; Walch, Historie der Ketzereien, 1862, I, S. 167 ff. (mit sehr vollständiger Angabe der älteren Auffassungen); Schröckh, Kirchengesch. II, 1770, S. 312 ff.; Münscher in Gablers

Journal f. theol. Litt. 1803, V, S. 17 ff.; Neander, Kircheng. I, 2, 1826, S. 774, Gesch. der Pflanzung (ap. Zeit) II, 1847, S. 620 f.; Gfrörer, Gesch. des Urchr. I, 2, 1838, S. 402 ff.; Ritschl, Entstehung der altkath. K., 1857, S. 134 ff.; Hilgenfeld, Z. f. w. Th., 1872, Einl. in d. N. T., S. 413 ff.; Renan, St. Paul 1869, S. 304 ff.; Thiersch, Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Auflage, 1879, S. 245 ff.; Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, Gotha 1873, S. 217 ff.; Dan. Völter, Die Entstehung der Apokalypse, 1882, S. 10 ff. In Beziehung auf die patristischen Nachrichten vgl. R. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, besonders S. 102 ff.; Derselbe, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875; A. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnostizismus, 1873.

Sieffert.

Nikolaus I., Papst 858—867. Bald nach Karls M. Tode hatte die Kurie angefangen das Joch abzuschütteln, das ihr der Kaiser aufgelegt. In der Person Nikolaus I. ist dieses Streben auf seinen Gipfel gelangt. War Gregor d. Gr. der eigentliche Gründer des weströmischen Stuls gewesen, so hat Nikolaus die römische Kurie von der weltlichen Obergewalt des Kaisertums befreit und noch kühneren Entwürfen die Ban geebnet, wie sie dann in Gregor VII. und Innocenz III. auftauchten. Die Gewalt, die er über Könige und Fürsten übte, sein Gebaren, wie wenn er Herr und Schiedsrichter über die ganze Welt wäre, machte einen überwältigenden Eindruck schon auf seine Zeit. Wie er mit dem Klerus verfur, milde und freundlich mit den Gehorsamen, schrecklich und hart gegen die Verirrten, ließ ihn in dem Licht eines zweiten Elias erscheinen. Dabei erfüllte er die strengen Sittenforderungen, die er an andere stellte, zuerst an sich selbst, und wusste der Welt auch durch seine wissenschaftliche Befähigung Achtung abzugewinnen.

Im Jare 858 folgte er dem Papste Benedikt auf dem römischen Stule, weniger durch freie Wal als durch den Einfluss des gerade in Rom anwesenden Kaisers Ludwig II. und seiner Großen. Die Idee der Zeit war in ihm lebendig, die Idee von der Einheit der Kirche und des Stats und von der Einheit der christlichen Welt. Die weltliche Gewalt war nicht mehr Trägerin dieser Idee, sie hatte ihre Aufgabe vergessen, die Gedanken Karls M. waren nicht mehr mächtig in seinen Nachkommen. Wie jener sie geltend gemacht unter Voranstellung des Statsbegriffs, so sollte nun der der Kirche vorausgehen, die Kirche trat ein in das Erbe Karls M., das sein Geschlecht nicht zu halten vermochte.

Zuerst ward die Macht der römischen Kirche in Italien erhöht und erweitert. Hatten die fränkischen Herrscher ihre Stellung in der Stadt Rom darauf gegründet, dass sie den römischen Adel ins fränkische Interesse zogen, so stützte sich Nikolaus nach dem Beispiele Gregors auf die Menge. Nicht one politische Absicht sind die Maßregeln zu denken, durch die er seine Sorge für das Volk an den Tag legte: die Bauten, die ausgedehnte Organisation öffentlicher Woltätigkeit. Mit derselben Taktik ging er in Ravenna sicher auf sein Ziel los; er nahm sich der Unterdrückten an. Man weiß, dass der Stul dieser Stadt ein alter Nebenbuler des römischen war. Willkürliches Verfaren des Erzbischofs Johannes gegen die Einwoner gab Veranlassung zu Klagen in Rom. Hier ergriff man die Sache mit Eifer. Nikolaus hatte die öffentliche Meinung in Italien für sich, Johannes den Kaiser Ludwig II., der in ihm ein Mittel sehen mochte, den Papst von hier aus im Schach zu halten. Trotz diesem hohen Schutz unterlag der Ravennate, seine Kirche unterwarf sich; künftig sollte kein Bischof in der Provinz Aemilia geweiht werden von Johannes one Zustimmung von Rom, keinem sollte der Verkehr mit Rom verwehrt sein, der Erzbischof selbst sich alle Jare in Rom stellen. Und dass diese Zustände bleibend würden, hatte man durch den Vertrag die Bischöfe für dieselben zu interessiren gewusst, indem Johannes nur die kanonischen Abgaben und Leistungen von ihnen fordern durfte. Roms und Italiens war der Papst sicher.

Aber es war auch seine Absicht, die Oberhoheit der römischen Kirche im fränkischen Reich auszubreiten und zu befestigen. Schon die Vereinigung des

Bistums Bremen mit dem Erzbistum Hamburg gab ihm Veranlassung auf diesem Boden einzugreifen. Ludwig der Fromme hatte den letztgenannten Stul im Jare 834 gestiftet. Bremen gehörte bisher zur kölnischen Provinz. Ludwig der Deutsche wollte den durch Leuterichs Tod eröffneten bremischen Stul an Anskar, den Apostel des Nordens, übergeben, um ihn mit Hamburg zu verbinden und von der lothringischen Kirche loszureißen. Günther von Köln widerstrebte. Beide Parteien wandten sich nach Rom. Nikolaus entschied sich für Anskar und die Idee Ludwigs des Deutschen, und bestätigte Anskar in der Metropoliten-Gewalt über die Völker des Nordens, die Schweden, Dänen, Slaven und alle noch zu bekehrenden Stämme, durch eine Bulle vom Jar 864.

Weit wichtiger und größer aber waren seine Absichten und Erfolge im Innern der westfränk. Kirche, durch den langen Kampf mit Hinkmar, Erzb. v. Reims. Beide Kirchenfürsten waren gleich ehrgeizig. Hinkmars Lieblingsplan war die Gründung eines Primates für die ganze gallische Kirche, mit dem Siz in Reims. Es ist begreiflich, dass diese Idee sich von Papst Nikolaus nur geringer Förderung erfreuen konnte. Denn dieser sah Hinkmar als seinen Nebenbuler an und benützte jede Gelegenheit, ihn zu demütigen. Eine solche ergab sich in dem Verfaren Hinkmars gegen Rothad, Bischof von Soissons, seinen Suffraganen. Es ist schwer zu entscheiden, wer in dem zwischen beiden ausbrechenden Streite Recht hat, Hinkmar oder Rothad. Sie gehörten von vornherein verschiedenen politischen Standpunkten an. Rothad zälte zur Partei des Kaisers Lothar, Hinkmar war einst durch deren Unterliegen und den damit verbundenen Fall Ebbos auf seinen Stul gekommen. Rothad arbeitete mit denen, die den Sturz der Metropolitangewalt im Auge hatten. Diesen tieferen Grund hat Hinkmars heftiges Verfaren gegen den Gegner der alten Ordnung. Auf sein Betreiben wurde Rothad 861 auf einer Synode zu Soissons abgesetzt, weil er seinem rechtmäßigen Metropolitan nicht gehorchte. Schon 862 beruft er sich auf den Papst, er will selbst nach Rom. Hiemit ist die Sache in ein neues Stadium getreten. Die Sache war für Hinkmar und den König gleich unangenehm. Beiden muste daran liegen, das Recht, die Bischöfe in der Heimat zu richten, aufrecht zu erhalten. Hinkmar besonders war in gefärdeter Lage, da er schon gegenüber von Benedikt III. die Beschlüsse von Sardika über das Appellationsrecht der Bischöfe an den Papst anerkannt hatte, wärend sie noch in dem Statsrechte Karls d. Gr. keinen Platz fanden. Er selbst erzält, die Partei Lothars II., dem er in seinem Ehehandel entgegengetreten war, und deutsche Kirchenhäupter, die ihm zürnten, weil er den Absichten Ludwigs des Deutschen auf das westfränkische Reich Widerstand geleistet hatte, hätten sich in die Sache gemischt. Durch solche Machinationen auf politischem Grunde, durch den Eifer der karolingischen Könige gegeneinander ist dem Papste die Gelegenheit geboten worden, seine Macht im fränkischen Reich zu erweitern. Endlich in der Mitte des Jares 864 trifft Rothad in Rom ein, und am Tage vor Weihnachten erklärt sich der Papst öffentlich für ihn, hebt das Urteil der Synode von Soissons auf und bekleidet ihn wider mit dem bischöflichen Ornat, ja am 21. Januar 865 schreitet er zu förmlicher Widereinsetzung Rothads, der alsbald in einer benachbarten Kirche die Messe las. Zugleich wird Hinkmar für den Fall des Ungehorsams mit Entsetzung bedroht. Aber jetzt ist auch ein neuer Wendepunkt eingetreten. Seit Rothads Ankunft zu Rom werden vom Papst unerhörte Ansprüche geltend gemacht: one Wissen und Willen des römischen Stuls ist keine Synode zu berufen; jeder angeklagte Bischof kann unbeschränkt nach Rom appelliren, besonders wenn seine Richter feindlich und verdächtig sind; in allen wichtigeren Prozessen, namentlich in allen, wo es sich um das bischöfliche Amt handelt, gebürt die Entscheidung ausschließlich dem Papste, auch wenn nicht appellirt worden ist. Mit diesen Sätzen, die bisher in dem ganzen Streit noch nicht zur Sprache gekommen waren, ist entschieden über die Beschlüsse von Sardika, die Appellation betreffend, hinausgegangen; es wird hier der erste amtliche Versuch von Rom aus gemacht, den Sätzen des Pseudo-Isidor praktische Geltung zu verschaffen. Mit Recht wurde schon die Vermutung aufgestellt, dass es Rothad gewesen sei, welcher dem Papst die Waffen der pseudo-isidorischen Dekretalen in

die Hände geliefert habe. Wir dürfen annehmen, dass sich Nikolaus über den Ursprung dieser Schriftstücke nicht getäuscht hat, wie denn derselbe auch von Hinkmar, obwol man dieses Verhältnis lange verkannt hat, sehr warscheinlich durchschaut worden ist (vgl. J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor, in Niedners Zeischrift für historische Theologie, Jarg. 1858). Aber es lag im Interesse beider, sich auf die Sammlung zu berufen, und beide haben es getan, Nikolaus, um mit dieser Waffe die Metropolitangewalt zu brechen, Hinkmar, um die Idee von der über dem Archiepiskopate aufzuwölbenden Primatialgewalt für sich zu verwenden. Und es gelingt dem Papste, 865 wird Rothad von dem römischen Legaten Arsenius wider in sein Amt eingefürt. Die auf die falsche Sammlung gestützten Ansprüche der Kurie haben gesiegt.

Hinkmar hatte sich gefügt. Mit ihm war sein König, war die neustrische Kirche unterlegen. Aber noch scheint dem Papste mit diesem vorübergehenden Siege der Gegner nicht hinlänglich gebeugt. Noch schwebte ein alter Handel: der Streit des Reimser Metropolitans mit den einst unter Ebbo wärend seiner zweiten Amtsfürung geweihten Klerikern (s. Bd. 6, 121). Die Synode von Soissons 853 hatte die Absetzung der von dem unrechtmäßig wider eingesetzten Ebbo unrechtmäßig geweihten Priester bestätigt. Benedikt III. hatte diese Beschlüsse sanktionirt, aber nur mit dem Beisatz: wenn alles wirklich so sich verhalte, wie Hinkmar es dargestellt habe. Dieselbe Bestätigung, aber auch mit demselben Beisatz und mit der weiteren Bedingung, dass Hinkmar durchaus gehorsam bleibe, hatte 863 Nikolaus auf die Bitten des letzteren ergehen lassen. Nun aber, 866, verlangte er plötzlich, die abgesetzten Kleriker sollten von Hinkmar restituirt werden, und dann sollte ihre Sache einer neuen Untersuchung unterliegen. Es war damit auf nichts geringeres abgesehen, als auf Hinkmars Sturz. Entschied die zu berufende Synode für die Kleriker, so war Ebbos zweite Einsetzung gesetzlich und Hinkmars Stulbesteigung ungesetzlich gewesen; entschied sie gegen dieselben, so konnten letztere nach Rom appelliren, und Rom konnte dann immer noch den Erzbischof verurteilen. Das Konzil zu Soissons vom August 866 gab in der Sache der Widereinsetzung der Abgesetzten nach, hielt aber den Rechtsstandpunkt aufrecht. Aber eben den letzteren bestritt Nikolaus. Daran hing Hinkmars Schicksal. Nur der Streit der römischen Kirche mit Photius über Bulgarien wandte das drohende Verhängnis von Rheims ab. Nikolaus bedurfte des Beistandes der fränkischen Kirche. Er wandte sich an Hinkmar. Die Versönung schien gewonnen. Neue Hoffnung auf völligen Sturz des Metropolitans aber eröffnete sich, als Hinkmar und Karl der Kahle zerfielen. Da stirbt Nikolaus zu einer Zeit, wo Hinkmar selbst seine Sache schon verloren gegeben hat. Immerhin aber ist das große Ergebnis gewonnen, dass die pseudo-isidorische Tendenz auf Vernichtung der dem Papsttum hinderlichen Metropolitangewalt im fränkischen Reiche gelungen war.

Aber wie Nikolaus die Metropolitangewalt gebrochen und dadurch dem päpstlichen Einfluss einen ungemessenen Spielraum eröffnet hat, so erhöhte er diesen Einfluss im ganzen Occident auch durch sein künes Auftreten gegen das entartete Fürstentum. Und wie es dort gelungen ist durch Begünstigung des unterdrückten Episkopats, der in das päpstliche Interesse gezogen wurde, so gelang es auch hier durch Unterstützung der Leidenden und Gedrückten. Lothar II. lebte neben seiner Gemalin Thietberga mit einer Beischläferin Waldrada. Sie wollte Königin sein, und deshalb musste Thietberga verstoßen werden. Falsche Geständnisse wurden Thietberga abgepresst, und ihre Ehe wegen früheren Incests für ungiltig erklärt. Aber Papst Nikolaus I. ließ sich durch die königsfreundliche Haltung der Geistlichkeit nicht bestimmen; wie Hinkmar von Rheims, so trat auch er als Beschützer der Verstoßenen auf. Er kassirte die Metzer Synodalbeschlüsse von 862 und entsetzte die Erzbischöfe Günther von Köln und Thietgaud von Trier. Damit übte der Papst eine Gewalt in Lothringen über König und Geistlichkeit, wie sie bis jetzt von Rom aus noch nicht geübt worden war. Die Entsetzung erfolgte allein durch seinen Spruch one Einwilligung des Königs, one Befragung eines provinzialen Gerichts. Auch dieser Streit also, zunächst gegen den Fürsten gefürt, endigte nicht

bloß mit der Demütigung der weltlichen Macht, sondern auch mit dem Siege des Papsttums über die bisherige Stellung der Metropolitangewalt. Aber die Kurie hatte hier die öffentliche Meinung und das absolute Recht der Sittlichkeit auf ihrer Seite. Kurz nur dauerte 864 die militärische Unterstützung der zwei abgesetzten Erzbischöfe durch Ludwig II. in Rom, ihre freche Protestation, die sie auf dem Grabmal Petri niederlegen ließen, war nur der letzte Notschrei ihrer schuldbeladenen Gewissen. Lothar selbst sah sich durch die drohende Haltung seiner beiden Ohme, Karls des Kahlen und Ludwigs des Deutschen, genötigt, seine Sache und die Freunde seiner Sache fallen zu lassen, er demütigte sich in den erniedrigendsten Ausdrücken vor dem römischen Stule im J. 864. Wider war es der innere Zwiespalt der fränkischen Könige, was dem Papsttum den Sieg möglich machte. Die Sache war freilich damit noch nicht zu Ende, aber der Papst blieb fest darin bis zu seinem Tode. Und ganz ebenso ist er in änlichen Händeln fränkischer Großen eingeschritten.

Bereits hatten die mährischen Herzoge ihren christlichen Glauben aus der bayerischen Kirche empfangen. Die Einflüsse des fränkischen Reiches konnten aber besser abgewendet werden, wenn man sich in der kirchlichen Organisation an Byzanz anschloss, und Herzog Ratislav wandte sich dahin. Die Brüder Methodius und Konstantin (Cyrill) wurden dann von da geschickt und trafen etwa 864 in Mähren ein. Sie entwickelten bald eine sehr ausgebreitete Wirksamkeit, wurden aber angefeindet, besonders von den lateinischen Priestern, und sahen ihre Tätigkeit dadurch gehemmt. So folgten sie im Jare 867 dem Rufe des Papstes Nikolaus I., welcher gedachte, mit ihnen die kirchlichen Angelegenheiten dieses unzweifelhaft dem Stule Petri unterworfenen Gebietes zu ordnen und sich über ihre Rechtgläubigkeit zu vergewissern. Es ist als einer von seinen Triumphen anzusehen, dass er Gehorsam bei ihnen fand. Als sie in Rom ankamen, war zwar Nikolaus schon tot, aber der lateinische Charakter der mährischen Kirche war und blieb gesichert.

Auch außerhalb des Occidents bot sich diesem unternehmenden Manne die beste Gelegenheit, seine Macht zu erweitern. Den Anlass zum Einschreiten in Konstantinopel gab ihm der Streit des Ignatius und Photius um den Patriarchat. Er ging von dem Gedanken der seinem Stul zustehenden oberrichterlichen Stellung aus, und verwarf die Entthronung des Ignatius als eine unrechtmäßige, ließ auch durch eine Synode in Rom 863 über Photius Bann und Absetzung verhängen und den Ignatius feierlich anerkennen.

Inzwischen erhob sich ein neuer Gegenstand des Streites. Von griechischer Seite war die Bekehrung der Bulgaren unter ihrem Fürsten Bogoris erfolgt, welcher, warscheinlich im Jare 864, sich selbst taufen ließ. Bogoris aber sah one Zweifel darin die Gefar, in politische Abhängigkeit vom griechischen Reich zu geraten, wenn er die kirchliche Organisation seines Herrschaftsgebiets sich von Konstantinopel machen ließ. Er knüpfte deshalb Verbindungen mit der occidentalischen Kirche an. Schon sandte Papst Nikolaus die Bischöfe Dominikus von Trivento und Grimoald von Bomarzo mit einer Anzal von Priestern zu den Bulgaren, aus denen dann der künftige Erzbischof des Reichs ausgewält werden könne. Die Gefar für Byzanz war groß in politischer sowol als kirchlicher Beziehung. Photius lud daher die morgenländischen Patriarchen zu einer großen Synode daselbst im Jar 867 ein. Die orientalische Kirche sollte jetzt als Einheit der occidentalischen gegenübertreten, die definitive Trennung bante sich an. Im Jar 867 wurde dann richtig die Synode in Konstantinopel gehalten, obschon die drei morgenländischen Patriarchen nicht erschienen. Hier wurde Nikolaus abgesetzt und mit allen seinen Anhängern in den Bann getan. Doch auch Nikolaus sah sich nach Hilfe um. Er forderte Hinkmar von Rheims und die ganze fränkische Geistlichkeit auf, die Angriffe der Griechen durch einzelne Schriften oder in gemeinsamen Erklärungen zugunsten der angefochtenen Lehrsätze und Gebräuche zurückzuweisen. So glaubte er am besten zeigen zu können, dass er die moralische Kraft des fränkischen Reichs hinter sich

habe. Der Streit war indes auch auf das dogmatische Gebiet hinübergespielt worden. Noch haben wir die durch die Aufforderung des Papstes entstandenen Streitschriften des Bischofs Aeneas von Paris und des Mönchs Ratramnus von Corbie gegen die Griechen. Das Ende dieses Streites erlebte Nikolaus nicht, er starb 13. Nov. 867. Aber er hatte Kaiser und Patriarchen von Konstantinopel seine Macht fülen lassen, und die Kirche der Bulgaren war unter ihm lateinisch geworden.

Franc. Monnier, Luttes polit.-relig. Carlovingiennes, 1852; Andr. Thiel, De Nicolao papa I. legislatore ecclesiastico, diss. hist.-can., Brunsbergae 1856; Ders., Nicolai papae I. idea de papatu Romani pontificis explicata, diss. hist.-can., Brunsbergae 1859; Hugo Lämmer, P. Nikolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit, eine kirchengesch. Skizze, Berlin 1857; Frantin, Le pape Nicolas I et le jeune roi Lothaire, Fragment historique, dans Mém. acad. Dijon (1862) B, IX, I, 1—85 Dijon 1862; Max Sdralek, Hinkmars von Rheims kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des K. Loth. II., Freib. i. Br. 1881. Vorzüglich aber Ernst Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, Berlin 1862, Band 1. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Nikolaus II., Papst von 1058—1061. Gerhard, aus Burgund gebürtig, vielleicht unehelicher Abkunft, wurde von Kaiser Heinrich III. zum Bischof von Florenz erhoben, als welcher er seine reformatorischen Grundsätze durch Einfürung der vita canonica betätigte. Als nun nach dem Tode Stephanus X. die Adelspartei der Grafen von Tusculum in Rom in der Nacht vom 4. auf den 5. April 1058 mit bewaffneter Hand Benedikt X. (s. d. Art. Bd. II, S. 263) als Papst inthronisirt hatte, ersahen sich Hildebrand, der Fürer der kirchlichen Reformpartei, und der ihm befreundete, ebenfalls die Vernichtung der römischen Adelsfraktionen anstrebende Gottfried II., Herzog von Lothringen und Markgraf von Tuscien, den Bischof Gerhard von Florenz als einen Anhänger der strengen, von Cluny ausgehenden Richtung und als einen Kirchenfürsten von tadelloser Fürung zum Haupte der Gesamtkirche. Um die Möglichkeit zu besitzen, durch den Nachweis eines Rechtstitels dem von den Tusculanern gewälten Benedikt X. den Stul Petri streitig zu machen, ließen sie durch eine Gesandtschaft die Reichsregentin, die Kaiserin Agnes, um ihre Zustimmung zu ihrem Vorhaben ersuchen. Nachdem diese erfolgt war, nahmen nun die aus Rom vor Benedikt X. geflüchteten Kardinalbischöfe in Siena am 28. Dezember 1058 eine förmliche Walhandlung vor, deren Resultat von vornherein feststand. Im Januar 1059 hielt der Neugewälte, der sich Nikolaus II. nannte, in Sutri eine Synode ab, auf der der Gegenpapst anathematisirt wurde. Warscheinlich schon auf dem römischen Osterkonzil von 1059 — nach Gregorovius erst im Herbste dieses Jares — unterwarf sich Benedikt X. seinem Nebenbuhler, dessen Protektor Hildebrand Rom durch reichliche Geldspenden so völlig gewonnen, dass sein Schützling bereits am 24. Jan. in St. Peter hatte geweiht werden können. Die eben genannte röm. Ostersynode von 1059 ist nach vielen Richtungen hin von Bedeutung; sie zwang Berengar von Tours (s. d. Art. Bd. II, S. 308) zum Widerruf seiner Abendmalslehre und erließ ein Dekret über die Papstwal (s. d. Art.), welches diese im wesentlichen in die Hände der Kardinalbischöfe legte, dem Kaiser aber nur das Recht der Zustimmung zu der bereits getroffenen Wal gestattete. Ob bereits auf dieser Kirchenversammlung sich der Erzbischof von Mailand mit seinen Suffraganen der römischen Oberhoheit gefügt hat und ob bereits hier das Verbot der Priesterehe und der Simonie (decretum contra simoniacos) von Nikolaus II. publizirt worden ist, oder ob beide Ereignisse einer später von dem Papste einberufenen Kirchenversammlung zuzuweisen sind, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wenn auch das Letztere warscheinlicher ist. Dass aber auf dieser Synode Nikolaus II. mit einer Doppelkrone geschmückt wurde, beweist, welche Ansprüche das Papsttum nunmehr zu erheben gewillt war, unrichtig aber ist die Behauptung, dass er überhaupt der erste Papst gewesen ist, der eine Krone getragen. Auf einer weiteren Synode zu Melfi im Juli 1059 belehnte Nikolaus II. den Normannen Robert Guiscard mit Apulien,

Kalabrien und Sicilien, wofür ihm dieser nicht bloß den Vasalleneid leistete, sondern auch ein Heer zur Verfügung stellte, welches dem römischen Stule Kampanien, Tuskulum, Präneste rc. unterwarf. Den die Minderung des deutschen Einflusses auf die Papstwal und die Geschicke Italiens bezweckenden Plänen Nikolaus II. und Hildebrands setzten einige deutsche Bischöfe auf einer Synode — wann und wo sie gehalten ist nicht festzustellen — einen energischen Widerstand entgegen, indem sie nicht bloß alle Amtshandlungen des Papstes kassirten, sondern auch über diesen — was Scheffer-Boichorst (die Neuordnung der Papstwal durch Nikolaus II., Straßburg 1879, S. 112 ff.) bestreitet — die Exkommunikation verhängten. Nikolaus II. starb am 27. Juli 1061 zu Florenz.

Quellen: Jaffé, Regesta Pontificum Roman., Berolini 1851, p. 384 sq.; Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Roman. inedita, tom. I, Tüb. 1880, p. 271 sq.; Watterich, Vitae Pontificum Roman., tom. I, Lipsiae 1862, p. 206 sq. und p. 739; etc.

Litteratur: Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 223 f.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, 5. Thl., Magdeburg und Leipzig 1762, S. 444 ff.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 199 ff.; Gfrörer, Papst Gregor VII. und sein Zeitalter, 1. Bd., Schaffhausen 1859, S. 578 ff.; Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrh., 2. Abth., Marburg 1864, S. 147 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 354 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Theil, Elberfeld 1869, S. 269 ff.; Zöpffel, Bis in welches Jarhundert hinauf läſst sich die Ceremonie der Papstkrönung verfolgen? in Dove's und Friedberg's Zeitschrift für Kirchenrecht 1876, S. 1 ff.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl., 3. Bd., 1. Thl., Braunschweig 1876, S. 24 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 3. Aufl., 4. Bd., Stuttgart 1877, S. 107 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., 4. Bd., Freiburg i. Br. 1879, S. 798 ff.; die Litteratur über das Papstwaldekret Nikolaus II. siehe beim Artikel „Papstwal". **R. Zöpffel.**

Nikolaus III., Papst von 1277—1280. Johann Gaetani Ursini, Son des römischen Senators Matthäus Rubeus, stammte mütterlicherseits aus dem Hause der Gaetani. Ihn erhob Innocenz IV. 1244 zum Kardinaldiakon von St. Nikolai in carcere Tulliano. Als solcher investirte er mit drei anderen Kardinälen im Auftrage Clemens IV. am 28. Juni 1265 Karl von Anjou mit der Krone Siciliens; später bekleidete er das Amt eines Generalinquisitors. Zuerst Anhänger des Königs von Sicilien wurde er diesem feind, als derselbe nach dem Hintritt Innocenz V. die Konklave-Ordnung Gregor X. in ihrer ganzen Härte zur Geltung brachte, d. h. die Kardinäle, um die Wal zu beschleunigen, auf Wasser und Brot setzte. Die Erhebung des Johann Gaetani auf den Stul Petri, die am 25. November 1277 zu Viterbo erfolgte, beschloſs die nach dem Tode Johann XXI. eingetretene sechsmonatliche Sedisvakanz; bald nach seiner Wal forderte er vom deutschen Könige, Rudolf von Habsburg, die Übergabe der schon von seinen Vorgängern geheischten Gebiete der Pentapolis und des Exarchats von Ravenna. Um alle seine Krönung zum Kaiser verzögernden Bedenken der Kurie zu zerstreuen, sowie um diese einerseits in seinem Kampfe mit Ottokar von Böhmen, andererseits in seinen Auseinandersetzungen mit Karl von Anjou auf seine Seite zu ziehen, ging Rudolf auf dieses Begehren ein, welches dem Reich Provinzen entzog, die durch Jarhunderte mit ihm verbunden gewesen waren. Als der Gesandte des Königs am 30. Juni 1278 zu Viterbo dem Papst eine Urkunde über die Abtretung der geforderten Gebiete ausgestellt, wünschte letzterer, um dem Reich für alle Zukunft jedes Anrecht auf dieselben zu nehmen, daſs Rudolf selbst die Cession in einer mit einer goldenen Bulle versehenen Urkunde nochmals bestätige, sowie daſs die Kurfürsten in ihrer Gesamtheit und außerdem jeder Einzelne von ihnen in der Form eines Willebriefes ihre Zustimmung zu derselben erteilten. Der König und die Kurfürsten — Mainz und Trier aber nur mit Wi-

derstreben — willfarten auch diesem Ansinnen des Papstes. Auf diese Weise kam die Romagna an den römischen Stul. Noch schwerer als Rudolf muſste die gewaltige Hand dieses gewandten Politikers in Rom Karl von Anjou fülen. Nikolaus III. zwang ihn 1278, auf die Reichsstatthalterschaft in Toskana und auf die Würde des römischen Senators zu verzichten. Damit aber hinfort die Kurie in Rom unabhängig, die Papstwal unbehelligt bleibe, gebot er in einer Konstitution vom 18. Juli 1278, daſs in Zukunft nur Bürger Roms, aber kein Kaiser, König, keine fürstliche Persönlichkeit die senatorische Gewalt ausüben oder andere städtische Ämter bekleiden dürfe. Der Lohn, den Karl von Anjou vom Papste für seine Fügsamkeit empfing, bestand in dem von letzterem angebanten Ausgleich Neapels mit dem deutschen Könige. Infolge der Bemühungen Nikolaus III. kam 1280 ein Friede zustande, in welchem Karl von Rudolf die Provence und Forcalquier als Lehen des Reiches empfing. Von dem Gefül seiner Macht und Stellung war dieser Papst so sehr durchdrungen, daſs er an eine völlige Umgestaltung des römischen Kaiserreichs dachte, an eine Zerteilung desselben in vier Königreiche; Deutschland sollte das Erbe der Nachkommen Rudolfs von Habsburg bilden, das Königreich Arelat an den Schwiegerson desselben, Karl Martel von Anjou, übergehen und aus den Gebieten, welche in Italien bisher noch dem Reiche gehörten, wollte er zwei Königreiche, ein lombardisches und ein tuscisches erstehen lassen. Das gewaltige Ansehen, das Nikolaus III. „als durchgreifender Politiker mit weitreichenden Ideeen und unübetroffener diplomatischer Geschäftskenntnis“ insbesondere dadurch errungen, daſs er Rudolf von Habsburg durch Karl von Anjou und diesen durch jenen im Schach hielt, büßte er zum teil wider durch seine ungezügelte Prachtliebe, mehr aber noch durch seinen bei jeder Gelegenheit bewiesenen Nepotismus ein. Dante wies ihm seinen Platz in der Hölle an. Obwol er selbst einen solchen Aufwand trieb, daſs er sich zur Bestreitung desselben das Vermögen der Kirche anzugreifen genötigt sah, so ergriff er doch 1279 in dem Streite zwischen der laxen und der strengen Richtung der Franziskaner, der sich um die richtige Auslegung der Regel des heiligen Franz von Assisi drehte, mit der Bulle Exiit, qui seminat für letztere Partei, indem er erklärte, daſs die Verzichtleistung auf alles Eigentum, sei es nun eines solchen, was dem Einzelnen als Privatbesitz, oder was ihm als Mitglied eines Ordens gehört, verdienstlich sei, indem Christus diesen Weg der Vollkommenheit gelehrt und durch sein Beispiel bekräftigt habe. Nikolaus III. starb am 22. August 1280 in Salerno.

Quellen: Annales Placentini Gibellini bei Pertz, Mon. Germ. hist. scr. XVIII, p. 569 sq.; Annales Parmenses mai. bei Pertz l. c. p. 687 sq.; Ptolomaei Lucensis hist. eccl. bei Muratori, Rer. Ital. scr. XI, p. 1176 sq.; Continuatio Martini Poloni bei Pertz l. c. XXII, p. 476 sq.; Vita Nicolai III. ex ms. Bernardi Guidonis bei Muratori l. c. III, p. 606 sq.; Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Berolini 1874, p. 1719 sq.; Posse, Analecta Vaticana, Oeniponti 1878, p. 74 sq.; Raynaldus, Annales eccles. ad annos 1277—1280; etc.

Litteratur: Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 295 ff.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der röm. Päpste, übersetzt von Rambach, 8. Thl., Magdeburg und Leipzig 1770, S. 183 ff.; Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 176 ff.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 320 f.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 593 ff.; Lorenz, Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert, 2. Bd., 1. Abth., Wien 1867; Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, 2. Bd., Innsbruck 1869, S. 453 ff.; Kopp, Geschichte von der Widerherstellung und dem Verfall des heiligen römischen Reichs, 2. Bd., 3. Abschn., bearbeitet von Busson, Berlin 1871, S. 22 ff. u. S. 161 ff.; Heller, Deutschland und Frankreich in ihren politischen Beziehungen bis zum Tode Rudolfs von Habsburg, Lübeck 1874, S. 72 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 5. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 454 ff.; Wertsch, Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zur röm. Kurie bis zum Tode Nikolaus III., Bochum 1880, S. 26 ff.; rc.

R. Zöpffel.

Nikolaus IV., Papst 1288—1292. Hieronymus aus Askoli gebürtig, Son eines Schreibers, trat in den Franziskanerorden, dessen General er 1274 wurde. Schon vorher (1272) hatte ihn Gregor X. mit einer die Zurückfürung der Griechen zur römischen Kirche bezweckenden Mission betraut. Nikolaus III. erhob ihn 1278 zum Kardinal vom Titel der heil. Pudentiana und Martin IV. 1281 zum Kardinalbischof von Präneste. Das nach dem Tode Honorius IV. zusammentretende Konklave, das fast 11 Monate gebrauchte, um sich über den Nachfolger schlüssig zu machen, wälte schließlich am 22. Febr. 1288 den Kardinalbischof von Präneste, der sich zu Ehren Nikolaus III. Nikolaus IV. nannte. Er ist der erste Franziskaner, der den Stul Petri bestiegen hat. Sein Pontifikat weist keine großen Züge auf. Zwischen den römischen Adelsfamilien der Orsini und Colonna, deren unaufhörliche Reibungen ihm den Aufenthalt in Rom verleideten, suchte er zu laviren, indem er zu Beginn und gegen Schluss seiner Herrschaft über Rom die Fraktion der Orsini, in der zwischenliegenden Zeit aber die der Colonna begünstigte; von der letzteren war er so abhängig, dass ihn der römische Volkswitz von einer Säule — dem Warzeichen der Familie — umschlossen abbildete, aus der nur sein mit der Tiara bedecktes Haupt herausschaute. Vergeblich suchte Rudolf von Habsburg die Fixirung eines nahen Termins zur Kaiserkrönung von Nikolaus IV. zu erlangen; der Papst schob sie so lange hinaus, bis der König 1291 ins Grab stieg. Glücklicher war Karl II. von Anjou, der am 29. Mai 1289 zu Rieti von Nikolaus IV. die Krone von Neapel und Sicilien erhielt, nachdem er sich ausdrücklich als Lehnsmann der Kirche bekannt, sowie versprochen hatte, in Rom und dem Kirchenstate kein städtisches Amt zu bekleiden. Wol war damals Karl II. von Anjou im Besitze Neapels, aber nicht in dem Siciliens, das Jakob, dem Sone Peters von Aragonien, gehorchte; den Sicilianern Karl II. von Anjou aufzudrängen, war nun das Ziel des Papstes, der in dem auf sein Betreiben zwischen Alfons III. von Aragonien (dem Bruder Jakobs von Sicilien), Karl II. von Neapel und Philipp IV. von Frankreich zu Tarascon am 19. Febr. 1291 geschlossenen Frieden von dem an erster Stelle genannten Fürsten das Versprechen erlangte, dass er seinen Bruder in dem Kampf um Sicilien nicht weiter unterstützen wolle. Um diesen Preis, der noch durch das Gelöbnis, als Vasall des römischen Stules 30 Unzen Gold zu zalen und sich an dem in Aussicht genommenen Kreuzzug zu beteiligen, erhöht wurde, löste Nikolaus IV. den König Alfons III. von Aragonien von dem schon 1282 über Peter III. verhängten Bann und sein Land vom Interdikt. Als bald darauf Alfons starb, ihm als Beherrscher Aragoniens sein Bruder Jakob von Sicilien gefolgt war und nun dieser von Nikolaus IV. aufgefordert wurde, jetzt endlich auf Sicilien Verzicht zu leisten, jedoch auf dieses Ansinnen nicht einging, da musste auch er wie vorher sein Vater und sein Bruder über sich den päpstlichen Bann ergehen lassen. Das Bemühen Nikolaus IV., nach dem Falle von Ptolemais 1291 einen allgemeinen Kreuzzug zustande zu bringen, blieb one jedes Resultat. Er starb am 4. April 1292 zu Rom.

Quellen: Annales Parmenses mai. bei Pertz, Mon. Germ. hist. scr. XVIII, p. 703 sq.; Theodoricus de Niem, Vitae Pontificum Roman. bei Eccard, Corpus hist. medii aevi, t. I, p. 1462 sq.; Ptolomaei Lucensis histor. eccles. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. XI, p. 1194 sq.; Vita Nicolai IV. ex ms. Bernardi Guidonis bei Muratori l. c. tom. III, p. 612; Potthast, Regesta Pontif. Rom., Berolini 1874, p. 1826 sq.; etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übersetzt von Rambach, 8. Thl., Magdeburg und Leipzig 1770, S. 215 ff.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 324 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 611 ff.; Kopp, Geschichte von der Widerherstellung und dem Verfall des heil. römischen Reiches, 2. Bd., 3. Abschn., herausgegeben von Busson, S. 288 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 5. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 483 ff.; 2c.

R. Zöpffel.

Nikolaus V., Gegenpapst von Johann XXII., pontifizirte von 1328—1330. Petrus Rainalducci, aus Corbora gebürtig, trat um 1310 in den Orden der Minoriten, indem er sich von seiner Gattin trennte, mit der er fünf Jare in der Ehe gelebt hatte. In Rom, wo er sich im Kloster Ara Coeli aufhielt, gewann er als hervorragender Prediger Ansehen. Grundlos haben die Anhänger Johanns XXII. seinem Lebenswandel allerhand Makel angehängt. Ihn erhob der deutsche König, Ludwig der Baier, der in Rom von Sciarra Colonna am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone empfangen und am 18. April d. J. seinen unversönlichen Gegner, Papst Johann XXII., als Häretiker und Majestätsverbrecher abgesetzt hatte, am 12. Mai in einer Volksversammlung auf dem St. Petersplatz als Nikolaus V. auf den Stul Petri. Der Neugewälte ließ sich am 21. Mai 1328 in St. Peter weihen und bestätigte darauf am gleichen Tage Ludwig den Baiern als Kaiser. Aber schon am 4. August muſste der die Anerkennung der Fürsten und Völker vergeblich suchende Gegenpapst mit Ludwig dem Baiern Rom verlassen, welches wider zu Johann XXII. überging. Als der Kaiser schließlich Italien den Rücken kehrte, war der tief gedemütigte Nikolaus V., dessen verlassene Gattin in einer Klage ihren nunmehr auf dem Stule Petri sitzenden Gemal reklamirt und durch bischöfliche Entscheidung zugesprochen erhalten hatte, genötigt, bei dem Grafen Bonifacius von Donoratico in der Nähe von Pisa Zuflucht zu suchen. Dieser, vom Papste zur Auslieferung seines Schützlings aufgefordert, zeigte sich zu derselben unter der Bedingung bereit, daſs letzterem das Leben garantirt werde. Darauf hin verstand sich auch Nikolaus V., Johann XXII. in einem Schreiben um Gnade zu bitten; 1330 legte er zuerst in Pisa vor dem dortigen Erzbischof und dann noch in Avignon vor Papst und Kardinälen ein Sündenbekenntnis ab, das ihn jedoch nicht vor Gefangenschaft schützte. Dieser soll bald der Tod ein Ende gemacht haben.

Quellen: Heinrici Rebdorfensis Annales Imperatorum et Paparum bei Böhmer, Fontes Rerum Germanic., 4. Bd., S. 517 ff.; Nicolaus Minorita, De controversia paupertatis Christi, ibid. p. 590; Abertini Mussati, Ludovicus Bavarus bei Böhmer, Fontes Rer. Germ., I. Bd., p. 176 sq.; Johannis Vitodurani chronicon im Archiv für schweizerische Geschichte, Zürich 1856, S. 78; Villani, Historie Fiorentine X, 72 sq.; Baluze, Vitae paparum Avenionensium, tom. I, p. 141 sq., p. 705; Raynaldus, Annales eccles. ad annos 1328—1330; Böhmer, Regesta imperii inde ab anno 1314—1347, p. 60 sq.; etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unpartheiische Geschichte der röm. Päpste, 8. Thl., Magdeburg und Leipzig 1770, übersetzt von Rambach, S. 362 ff.; Christophe, Geschichte des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, übersetzt von Ritter, 2. Bd., Paderborn 1853; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 373 ff.; Kopp, Geschichte von der Wiederherstellung und dem Verfall des heil. römischen Reiches, 5. Bd., 1. Abth., Luzern 1858; Hefele, Conciliengeschichte, VI. Bd., Freiburg i. Br. 1867; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 805 ff.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 189; Marcour, Antheil der Minoriten am Kampfe zwischen König Ludwig IV. von Bayern und Papst Johann XXII., Emmerich 1874, S. 61 ff.; Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiern, Leipzig 1874; Höfler, Die romanische Welt und ihr Verhältnis zu den Reformideen des Mittelalters, in den Sitzungsberichten der phil.-histor. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 91. Bd., Jahrgang 1878, S. 342 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 6. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 152 ff.; Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie, 1. Bd., Tübingen 1879, S. 192 ff.; 2c.

R. Zöpffel.

Nikolaus V., Papst 1447—1455. Thomas Parentucelli, aus Sarzana gebürtig, wo sein Vater Arzt war, studirte in Bologna. Hier nahm sich seiner der Bischof Nikolaus Albergati an, und gab ihm auch später Gelegenheit auf Reisen durch Deutschland, England und Frankreich, sein encyklopädisches Wissen zu er-

weitern. Für Codices hatte er schon damals eine solche Leidenschaft, dass, wenn es sich um ihren Besitz handelte, er sich nicht scheute, sich in Schulden zu stürzen. Eugen IV. erhob ihn, dessen Tüchtigkeit und Gelehrsamkeit er auf dem Konzil zu Florenz schätzen gelernt, 1444 zum Erzbischof von Bologna; auch wälte er ihn zu einem der Boten für den Frankfurter Konvent, denen er die Verständigung mit dem deutschen Reiche über die Reformdekrete des Baseler Konzils übertrug. Diese schwierige Aufgabe löste Thomas in einer dem römischen Stule so vorteilhaften Weise, dass ihn bei seiner Rückkehr Eugen IV. mit dem Purpur empfing. Die nach dem Tode des genannten Papstes zum Konklave am 4. März 1447 zusammentretenden Kardinäle gaben diesem schon am 6. dieses Monats einen Nachfolger im Kardinal Thomas, der sich, um das Andenken seines Woltäters, Nikolaus Albergati, zu ehren, Nikolaus V. nannte. Sein Pontifikat ist gleich beachtenswert in politischer wie in wissenschaftlicher und künstlerischer Beziehung. Mit dem deutschen Könige Friedrich III. schloss er das berüchtigte Aschaffenburger oder Wiener Konkordat am 17. Febr. 1448, welches Deutschland um die besten Früchte des Baseler Konzils brachte, indem es dem Papste Annaten und Reservationen, sowie die menses papales zugestand (s. d. Art. „Konkordate" Bd. VIII, S. 155). Eine noch größere Errungenschaft Nikolaus V. war die Beilegung des Schismas. Felix V. verzichtete am 7. April 1449 auf seine Würde, und das Baseler Konzil, welches diesen gewält, nun aber in Lausanne nur noch ein Scheindasein fürte, leistete Nikolaus V. Obedienz, aber erst nachdem dieser in einer Bulle alle Maßnahmen seines Vorgängers gegen die Baseler Kirchenversammlung annullirt hatte. Jetzt konnte das über das Schisma triumphirende Oberhaupt der Kirche 1450 ein Jubeljar in Rom abhalten, zu dem sich unzälige Pilger hinzudrängten, die mit ihren Opfergaben den Papst in den Stand setzten, Gelehrte und Künstler mit großen Summen zu unterstützen. Nikolaus V. hat zum letztenmal einem deutschen Könige die Kaiserkrone aufgesetzt, ein würdiger Papst einem würdelosen Herrscher. Am 18. März 1452 ward Friedrich III. zum Kaiser in St. Peter gekrönt, und am folgenden Tage stellte der Papst diesem eine Urkunde über die vollzogene Kaiserkrönung „in der Sprache eines Landesherren" aus „der ein Gnadendiplom erteilt". Und dieser Nachfolger Petri, der einen kirchenpolitischen Triumph nach dem andern feierte, war zugleich ein so namhafter Gelehrter und Vertreter des Humanismus, dass Äneas Silvius von ihm sagen konnte, „was diesem unbekannt ist, liegt außerhalb des menschlichen Wissenskreises". Hunderte von Kopisten schrieben für ihn Codices ab, Gelehrte sandte er auf die Suche nach handschriftlichen Schätzen; die Übersetzer griechischer Autoren belonte er mit hohen Summen, für eine metrische Übersetzung des Homer bot er allein 10,000 Goldgulden; mit c. 9000 Bänden legte er den Grundstock zur vatikanischen Bibliothek. Und neben der Beschäftigung mit der Wissenschaft fand er noch die Muße, sich mit großartigen Plänen zur Befestigung und Verschönerung Roms zu tragen. 1451 ließ er die Mauern Roms wider herstellen, die 40 Stationen — Kirchen in Rom wurden von ihm restaurirt; den Neubau des Vatikans und der Peterskirche nahm er nach Plänen, die Leon Battista Alberti entworfen, in Ausfürung, nur der Tod hinderte ihn an ihrer Vollendung. Nicht Prachtliebe, auch nicht das Haschen nach Nachruhm, sondern das Streben, das Ansehen des apostolischen Stules bei dem Volke, welches, wie er meinte, nur „durch die Größe dessen, was es sehe, in seinem schwachen Glauben bestärkt werden könne", zu erhöhen, leitete ihn bei diesen Entwürfen. Doch fand er bei den Römern wenig Verständnis; unter Fürung des Stephanus Porcaro verschworen sie sich zu seinem und des ganzen Papsttums Sturze. Aber der Plan wurde verraten; am 9. Januar 1453 musste Porcaro sein künes Unterfangen mit dem Tode büßen. Die nach Entdeckung der Verschwörung onehin gedrückte Stimmung Nikolaus V. wurde eine noch finsterere, als ihn die Kunde von der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (29. Mai 1453) erreichte. Gern hätte er seine Würde und Bürde niedergelegt, nur die Furcht, der Welt ein Ärgernis zu geben, hielt ihn davon ab; aber er klagte: „als Thomas von Sarzana habe ich in einem Tage mehr Freude als jetzt in einem Jare gehabt". Eine Folge der Schreckenskunde

war es, daſs er nun, da Konstantinopel schon der Christenheit — nicht one sein und seiner Vorgänger Verschulden — verloren gegangen, einen Kreuzzug predigte, in Rom einen Friedenskongreſs 1454 zur Einigung der italienischen Staten gegenüber dem auch Italien bedrohenden Feinde der Christenheit hielt, daſs er 1454 der Liga von Lodi, die die Verteidigung Italiens gegen jeden auswärtigen Feind bezweckte, beitrat. Als er seinen Tod, der am 24. März 1455 eintrat, herannahen fülte, rief er die Kardinäle an sein Sterbelager und legte ihnen in einer ausfürlichen Rede die Grundsätze dar, nach denen er in seinem Pontifikate gehandelt.

Quellen: Manetti, Vita Nicolai V. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, pars 2, p. 907 sq.; Vespasianus Florentinus, Vita Nicolai V. ibid. t. XXV, p. 267 sq.; Platina de vitis Pontificum Roman., Coloniae Agrippinae 1626, p. 291 sq.; Aeneas Silvius, De vita et rebus gestis Friderici III. bei Kollar, Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, t. II, p. 139 sq; Pietro de Godi, Dialogon de conjuratione Porcaria, herausgegeben von Perlbach, Greifswald 1879; Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio t. XXIX; Theiner, Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis, t. III; Raynaldus, Annales eccles. ad annos 1447—1455; etc.

Litteratur: Ciaconii vitae et res gestae Pontificum Rom. ab Oldoino recognitae, t. II, Romae 1677, p. 949 sq.; Georgius, Vita Nicolai V., Romae 1742; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 348 ff.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der röm. Päpste, 9. Thl., übersetzt von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1772, S. 284 ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstlichen Hof im 15. Jahrhundert, in Raumers historischem Taschenbuch, 4. Jahrgang, 1833; Chmel, Geschichte Kaiser Friedrich IV. (III), 2. Bd., Hamburg 1843; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, 2. Bd., neue Ausgabe, Konstanz 1845, S. 517 ff.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 499 ff.; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV. siècle, vol. I, Lyon et Paris 1863; Voigt, Enea Silvio de'Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter, 2. Bd., Berlin 1862; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 1. Abtheil., Berlin 1868, S. 110 ff.; Burckhardt, Geschichte der Renaissance in Italien, Stuttgart 1878, S. 9 ff.; Muntz, Les arts à la cour des papes pendant le XV[e] et te XVI[e] siècle, 1. Bd., Paris 1879; Dehio, die Bauprojekte Nikolai V. und L. B. Alberti im Repertorium für Kunstwissenschaft, 3. Bd.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 7. Bd., 3. Aufl.. Stuttgart 1880, S. 101 ff. ꝛc.

R. Zoepffel.

Nikolaus von Basel s. Johann von Chur Bd. VII, S. 21.

Nikolaus von Methone. Unter dem Namen eines Nikolaus, Bischof von Methone (dem heutigen Modon in Messenien) sind eine Anzal von Schriften auf uns gekommen, die wir den eigentümlichsten Produkten aus der Epoche der byzantinischen Theologie beizuzälen haben; es sind Streitschriften von der Gegenwart Christi im Abendmal, vom Gebrauch des Ungesäuerten, vom Ausgang des hl. Geistes, gegen den Primat des Papstes, namentlich aber gegen den heidnischen Platonismus des Proklus. Die Untersuchungen, um die Person des Verfassers und dessen Zeitalter festzustellen, haben zu einem sicheren, aber nur ungefären Resultat gefürt. Einige Kritiker, wie Cave und Oudin, versetzen ihn ans Ende des 11. Jarhunderts und in die Zeit des Theophylakt, Bischof von Bulgarien, und des Nicetas von Heraklea, Cave jedoch mit der Vermutung, daſs mehrere der erwänten Schriften wol einem zweiten und jüngeren Nikolaus zugehören möchten. Andere, wie Fabricius, nehmen die zweite Hälfte des 12. Jarhunderts an, und dieser Meinung folgt auch Ullmann als umsichtiger Beurteiler, der im Ganzen das Richtige gesehen. Soviel ist gewiſs, und hiernach muſs auch meine Angabe in der ersten Auflage berichtigt werden, — daſs Nikolaus unter Manuel

Komnenus (1143—80) gewirkt hat; von diesem Kaiser ist er infolge der Synode von 1156 zu kirchlichen Sendungen gebraucht worden, doch war er nach seinem eigenen Zeugnis damals schon ein alter Mann. Nach Allatius De eccl. occid. et orient. perp. consens. p. 690 soll er auch der durch den Ausspruch Joh. 14, 28 veranlasßten merkwürdigen Synode von 1166 beigewont haben; allein die Akten dieser Verhandlung (Script. veterum nova coll. ed. A. Mai IV) füren nicht seinen Namen, sondern nur den eines Nikolaus von Methymne an. Allatius scheint also diesen letzteren mit dem Unserigem verwechselt zu haben.

Anziehend wird diese historisch dunkle Person durch die beiden neuerlich herausgegebenen Schriften: *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*, Refutatio institutionis theol. Procli Platonici, primum ed. J. Th. Voemel, Francof. ad M. 1825, und die kleinere: Nicolai Methonensis Anecdoti P. I, II, ed. Voemel, Francof. 1825. 26 (zwei Schulprogramme), — auf welche Schriften auch Ullmann seine Charakteristik hauptsächlich gebaut hat. Nikolaus erscheint in diesen Arbeiten als ein selbständiger Schüler der älteren Väter, welcher sich mit Freiheit in dem Empfangenen bewegt, und dem in der Anwendung für seinen besonderen Zweck auch kritischer Scharfsinn und manche geistvolle Bemerkungen zu Gebote stehen. Er bestreitet den antiken Platonismus, hängt aber selbst mit jenem christlichen und kirchlichen eng zusammen, welcher durch den Areopagiten u. a. überliefert worden. Darum ist seine Gotteslehre eine durchaus idealistische und transcendente. Gott ist ihm das Absolute und schlechthin Ursächliche, welches allem anderen nur durch mitteilende Güte Realität gibt, seinem Wesen nach aber so weit über die Sphäre des menschlichen Denkens hinausliegt, dass es nur annähernd und symbolisch erkannt werden kann. Die negativen Bestimmungen von Gott haben mehr Warheit als die positiven, und alle menschlichen Aussagen dürfen nur gelten, indem sie sich vermittelst der *ὑπεροχή* den Stempel der eigenen Unvollkommenheit aufdrücken. Trinität, Menschwerdung Christi, Verhältnis der beiden Naturen erhalten von Nikolaus den schärfsten, hier und da einen vervollständigten Ausdruck. Die Trinität enthält nur die eine absolute Ursache des Vaters, aber ein doppeltes Verursachtes. Heiligkeit ist der unverlierbare Wesenszug des Gottesbildes. In der Lehre vom Werke Christi aber geht der Verfasser über die Unbestimmtheit älterer Darstellungen entschieden hinaus und sucht die Notwendigkeit gerade dieses göttlichen Hilfsmittels dialektisch darzutun. Die Menschheit, sagt er, lag in den Banden des Teufels; sie enthielt in sich selber keinen möglichen Befreier aus dieser Gefangenschaft, da ja jeder Sündhafte zuerst sich selbst, wozu er nicht fähig war, von der fremden Gewalt hätte losmachen müssen. Nur von dem Sündlosen und Höchsten, von Gott selber, musste die Rettung ausgehen, und ebenso nur in menschlicher Form und durch Übernahme menschlichen Leidens und Sterbens konnte sie vollbracht werden. Aus diesen Sätzen erhellt die Notwendigkeit der Erscheinung eines Gottmenschen unter der Voraussetzung, dass die göttliche Barmherzigkeit nicht den ewigen Tod der Sünder wollte. Wir haben hier ein vereinfachtes Gegenstück der Anselmischen Theorie, und dergleichen Ansätze finden sich auch bei späteren Griechen, z. B. sehr deutlich bei Nikolaus Kabasilas. Wenn Ullmann dabei die Vermutung, dass Nikolaus von Meth. aus lateinischer Quelle geschöpft haben möge, ablehnt, so sind wir doch der Meinung, dass nach dieser Richtung ein wenn auch nur mittelbarer Einfluss von Seiten des Abendlandes angenommen werden muss; denn bis dahin war von den Griechen meist nur die Idee der Erlösung, nicht die der Versönung ins Auge gefasst worden. Die Kritik gegen den vielgelesenen Proklus bietet ebenfalls manche interessante Punkte. Sie setzt voraus, dass es selbst damals in der griechischen Kirche gewisse Helleniker gab, welche aus ihrer Liebe zu dem späteren Platonismus gewagte spekulative Konsequenzen herleiteten, weil sonst die Polemik des Schriftstellers keinen praktischen Zweck gehabt hätte. Das kleinere Anecdoton beginnt mit der hellenistischen Erklärung: Die Welt ist ungeworden, der göttliche Akt des Schaffens erfolgt in immer gleicher Dauer und erlaubt keine Unterscheidung des Vergangenen und Künftigen. Wollten wir ihm Anfang oder Ende setzen, so würden wir damit ein Vergängliches in die höchste

Energie eintreten lassen, also die Macht und Wesenheit Gottes der Veränderung unterwerfen. Hierauf lautet die christliche Berichtigung des Nikolaus: Wer das Zeitliche aufhebt, der setzt es nicht; Gott kann also kein Zeitliches geschaffen haben, wenn dieses überhaupt bei ihm keine Stelle findet. Die Vorstellung des Schaffens kann überhaupt nicht vollzogen werden, außer in Beziehung auf ein bevorstehendes Zeitverhältnis. Die Macht Gottes wird nicht dadurch vollkommen, dass sie sich ruhelos und endlos in derselben Richtung bewegt, sondern dass sie zu einem vollendeten Werke fortschreitet. Der behauptete Mangel wird zu einem Merkmal der Vollendung. Da die göttlichen Werke nicht grenzenlos, sondern begrenzt sind, so würde es ein Resultat gegen die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des Schöpfers liefern, wollten wir jene und ihn selbst mit gleichem Maße messen. Nicht durch Veränderung der Macht nimmt die göttliche Energie Anfang und Ende an, sondern durch den Wechsel des Vonsichlassens und Zurückziehens (*κατὰ προβολὴν καὶ συστολήν*, Anecd. I, p. 10). — Wir werden hier und da an Origenes erinnert, dessen Platonismus von dieser Kritik gleichfalls getroffen werden würde. Bemerkenswert ist auch die anthropologische Anschauung des Nikolaus. Von jeher haben die Griechen das menschliche Wesen aus der Mittelstellung zwischen dem Ewigen und Vergänglichen begreifen wollen. Unter entgegengesetzten Mächten wandelt der Mensch dahin mit der Verpflichtung, sich selbst und seine Bestimmung zu fassen. Aber, färt Nikolaus fort, dieselbe Leiblichkeit, welche die Seele herabzieht, setzt sie zugleich in den Stand, selbst nach schwerer Versündigung sich wider vom Sinnlichen loszureißen und zu sich selber zurückzukehren; und aus diesem Verhältnis erwächst eine Fähigkeit der Besserung, welche den körperlosen Naturen abgeht.

Vor einiger Zeit ist unsere Kenntnis dieses Schriftstellers bereichert worden durch das von dem Archimandriten Demetrakopulos edirte Büchlein: *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ. — ἐν Λειψίᾳ* 1865, also über die Frage nach dem Verhältnis des Opfers Christi zur Trinität. In der Vorrede liefert der Herausgeber noch ein Verzeichnis der teils gedruckten und oben angefürten, teils noch ungedruckten Schriften des Nikolaus, aus welchem wir noch hervorheben: Von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal (Bibl. vet. Patr. II, Par. 1642, Auctar. Ducaeanum II, p. 372, zwei Abhandlungen); Vom Ausgang des hl. Geistes, ebenfalls zwei Abhandlungen (cf. Bibl. Graec. XI, p. 290); Über das Recht des Paulinischen Ausspruchs 1 Kor. 15, 28; Vom Ungesäuerten; Vom Ursprunge des Papsttums. Sollten diese Schriften sämtlich herausgegeben und mit den bereits vorhandenen verbunden werden, so würden sie uns in den Stand setzen, den Stand der griechischen Theologie im 12. Jarhundert vollständig zu übersehen. — Übrigens vgl. Ullmann, Die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jarhundert, Studien und Kritiken, 1833, woselbst auch der litterarische Apparat; endlich noch Tafel, Annae Comnenae supplementum histor. eccles. Graecorum, Tubing. 1832. **Gaß.**

Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien und Confessor, ist ein heiliger Name in der Tradition der griechischen wie der lateinischen Kirche, aber wenig mehr als ein solcher. Die vorhandenen Nachrichten über ihn sind völlig sagenhaft und verwirrt. Nach der Erzälung des Metaphrasten (apud Surium ad 6 Dec.) soll er zu Anfang der Diokletianischen Verfolgung gefangen gesetzt und erst unter Konstantin frei geworden und nach seinem Bistum Myra entlassen sein. Auch sei er, wird erwänt, nach Jerusalem gepilgert, um das hl. Kreuz zu verehren; und er sei ferner auf der Synode zu Nicäa 325 zugegen gewesen, obwol sein Name nirgends von den Historikern erwänt wird. Die Verwirrung und Unwarscheinlichkeit dieser Daten hat schon Tillemont gezeigt, indem er ein späteres Zeitalter des Nikolaus vermutet. Wunder werden demselben in Menge von dem Metaphrasten und in dem Menologium Graecorum zugeschrieben, z. B. dass er Stürme beschwichtigt, gefangene Soldaten wunderbar befreit, Getreide ver-

mehrt, daſs aus seinem Grabe ein heilender Balsam ausgeflossen sei, welches Wunder sich nach vielen Jarhunderten bei der Ausgrabung seiner Reliquien (1087) widerholt habe. Diese Sagen beweisen wenigstens einen ungewönlich ausgebreiteten Ruf, den dieser Heilige hinterließ. Es kann daher nicht auffallen, daſs ihm in der Liturgie des Chrysostomus eine Anrufung gewidmet wurde. Die Verehrung ging aber noch weiter; Justinian erbaute in der Nähe der Blachernenkirche bei Konstantinopel zum Gedächtnis des heiligen Priscus und Nikolaus eine Kapelle, die von den Avaren zerstört wurde. Einige andere Kirchengebäude wurden demselben Gedächtnis geweiht. Nachdem die Gebeine des Heiligen angeblich im 11. Jarhundert nach Italien (und zwar nach der Stadt Barum in Apulien, vid. Sur. ad 9 Maii) verpflanzt worden, ging dessen Ruhm auch auf den Occident über und erhielt sich lange Zeit in der katholischen Kirche, sodaſs noch Tillemont der Mühe, die Wunder des Nikolaus zu erzälen, sich deshalb überheben darf, weil sie jedermann bekannt seien.

Lobreden, Lebens- und Wunderbeschreibungen des Nikolaus Myroblytus finden sich mehrere, gedruckte und ungedruckte: Leonis imperat. orat. gr. prod., Tolos. 1644; Andreae Cretensis inter eiusdem orationes lat. ed. Combefis.; Vita e Metaphraste et aliis collecta a Leonardo Justiniano Tom. I, ap. Lipom. et ap. Surium 6 Dec.; Nicolai Studitae in Tom. II Auctar. novi Combefis. — Die übrigen Notizen, besonders die handschriftlichen, siehe bei Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 298; XI, p. 292, und in Tillem., Memoires, VI, p. 760. 765. 952. **Gaß.**

Nikolaus von Straßburg, der gewönlich zu den älteren deutschen Mystikern gerechnet wird, war zu Anfang des 14. Jarhunderts Lesemeister im Dominikanerkloster zu Cöln. Er hat an verschiedenen Orten gepredigt, zu Straßburg, zu Freiburg im Breisgau, in Adelshausen in der Nähe letzterer Stadt, und warscheinlich auch anderswo am Oberrhein. 1326 übertrug ihm Johann XXII. das Amt eines nuntius et minister, mit der Aufsicht über die Dominikanerklöster in der deutschen Ordensprovinz. Es sind noch 13 Predigten von ihm vorhanden, welche Franz Pfeiffer in dem ersten Bande seiner Deutschen Mystiker, S. 261 u. f., herausgegeben hat. Nikolaus ist weit weniger mystisch als Eckart, Tauler, Suso; Spekulation ist ihm fremd; dagegen dringt er, in einfacher, faſslicher Weise, auf innere Frömmigkeit und auf Ausübung christlicher Tugend. Seinen Predigten weiß er eine sehr ansprechende Lebendigkeit zu geben, dadurch, daſs er den Zuhörer in die Handlung hereinzieht, indem er ihm Fragen und Einwürfe in den Mund legt, die er dann zu lösen sucht; ferner durch zalreiche, aus dem täglichen Leben genommene anschauliche Vergleiche und Beispiele. Selbst Fabeln webt er ein, von denen er nicht unpassende Anwendungen macht. Eine theologisch-philosophische Abhandlung, die sich in der Heidelberger Handschrift der Predigten des Nikolaus befindet, und die Mone (Anzeiger 1839, S. 85 u. f.) und Jahn (Lesefrüchte altdeutscher Theologie, Bern 1838, S. 20 u. f.) ihm zuschreiben, ist, nach Pfeiffers richtigem Urteil, sicher von einem anderen, mehr als Nikolaus an mystische Spekulation gewonten Theologen. Außer den Predigten hat er ein größeres, noch ungedrucktes Werk verfaſst. Als er von dem Papste zum Visitator der deutschen Dominikanerklöster ernannt worden war, widmete er ihm aus Erkenntlichkeit einen Traktat de adventu Christi, von dem die Straßburger Bibliothek ein MS. besaß. One Zweifel wollte Nikolaus durch dieses Buch den vielen im Mittelalter verbreiteten Sagen und Prophezeiungen entgegenarbeiten von dem Ende der Welt und dem Kommen des Antichrists und des Gerichts. Zugleich verband er mit seiner Arbeit einen apologetischen Zweck; er wollte gegen Heiden und Juden beweisen, daſs in Christo der von Allen ersehnte Retter gekommen ist. Er teilte sein Buch in drei Teile; in dem ersten bringt er aus den klassischen Autoren des Altertums, von denen er eine für seine Zeit merkwürdige Kenntnis besaß, denen er aber meist Gewalt antut, Beweise für den Glauben bei, daſs Christus sowol der Heiland als der Richter ist; im zweiten geht er die Schriften der Juden durch und widerlegt ihre Einwürfe gegen das Christen-

tum; erst das dritte Buch ist dem Antichrist und dem Weltende gewidmet; er fürt die Prophezeiungen des Abtes Joachim, der Hildegard und anderer an, stellt verschiedene Berechnungen auf und kommt zum Schlusse, dass dies alles zu nichts Sicherem füre, da sich aus der Bibel nichts über Zeit und Stunde weder der Ankunft des Antichrists noch der Widerkunft Christi bestimmen lasse. Ob diese Schrift viel Verbreitung fand, wissen wir nicht; es ist uns unbekannt, ob noch sonstwo Manuskripte davon existiren. Die älteren kirchlichen Litterarhistoriker, selbst Quétif und Echard, die Verfasser der Scriptores ordinis praedicatorum, kennen Nikolaus nicht. Dieser ist übrigens nicht mit einem späteren Nikolaus von Straßburg zu verwechseln, dessen eigentlicher Name Nikolaus Kemp de Argentina, war und der 1440 Karthäuser zu Chemnitz wurde und 1497 hundertjärig starb. In seiner Bibliotheca ascetica (Regensburg 1724, Bd. 4, praef. no. V, und S. 257 u. f.) gibt Pez die Titel der Schriften dieses Nikolaus an und teilt einen seiner Traktate mit: dialogus de recto studiorum fine ac ordine, et fugiendis vitae saecularis vanitatibus. **C. Schmidt.**

Nikon, russischer Patriarch. Das Leben diese Mannes versetzt uns in jenes Zeitalter der russischen Kirche, als dieselbe zwar ein selbständiges Patriarchat erlangt hatte, aber zu der Gewalt der Zaren schon in eine abhängigere Stellung getreten war. Nikita, denn so hieß er eigentlich, war in einem Dorfe des Gebiets von Nischni-Nowgorod 1605 von armen Eltern geboren. Aus dem Notstande des väterlichen Hauses floh er schon als Knabe ins Kloster, suchte und fand dort den Unterricht und die Bildung eines künftigen Geistlichen. Er wurde Diakon und Priester, was ihn nach griechischer Sitte nicht hinderte, sich zu verheiraten. Aber nach 10järiger Ehe trennte er sich von seiner Frau, wurde Mönch auf einer Insel des weißen Meeres und nahm den Namen Nikon an. Sein späteres Leben fürte ihn rasch von einer Stufe zur andern, es ist reich an Wechselfällen, wie sie der damalige kirchliche Zustand herbeifüren konnte, und deutet von Anfang an auf die Entwicklung eines willensstarken, ehrgeizigen und tatkräftigen Charakters. Der Zar Alexei Michailowitsch ernannte ihn zum Archimandriten des Klosters Nowazaskoi und 1647 zum Metropoliten von Nowgorod. Als solcher zeigte er so bedeutende praktische Fähigkeiten, wirkte so kräftig durch Beredtsamkeit auf das Volk und leistete dem Zaren so wesentliche Dienste, dass ihm dieser im Jare 1652 das erledigte Patriarchat und somit die höchste kirchliche Stelle seines Reiches übertrug. Nikon war und blieb ein großer Freund des Klosterlebens, auch als Patriarch fur er fort, für Ausbau und Ausschmückung der ihm untergebenen Klöster zu sorgen und kostbare Heiligenbilder herbeizuschaffen, wärend er zugleich die griechische Kirchenmusik einfürte und die Verbesserung der Kirchenbücher sich zur wichtigsten Aufgabe machte. Zugleich lebte er asketisch wie ein Mönch, verschmähte Bequemlichkeit und äußeren Glanz. Das Vertrauen des Kaisers wuchs, zumal nachdem Nikon bei Ausbruch einer Pest aufopfernd für die kaiserliche Familie und deren Sicherheit Sorge getragen hatte. Er stand in freundschaftlichem Verkehr mit seinem Herrn, empfing zalreiche Geschenke und wurde bei Abwesenheit des Zaren mehrmals mit der Regierung der Hauptstadt betraut. Und dieses gute Einvernehmen dauerte mehrere Jare. Da fiel plötzlich der Patriarch in der höchsten Gnade, und unfähig, als gestürzter Günstling in der Nähe des Monarchen zu bleiben, verließ er Moskau 1658, bezog sein Lieblingskloster Woskresensk und musste geschehen lassen, dass 1660 sein Amt anderen Händen übergeben wurde. Die Ursachen dieses Zerwürfnisses sind nicht völlig klar; großenteils aber lagen sie in dem Stolz und der Eigenmächtigkeit seines Betragens. Der talentvolle Emporkömmling war von der Größe seiner Würde ganz durchdrungen und wies jeden wirklichen oder vermeintlichen Eingriff in seine Rechte, wie jede Vernachlässigung seiner Person mit Härte zurück; er liebte es auch, die Selbstständigkeit des geistlichen Thrones neben dem weltlichen mit starken Worten hervorzuheben, kurz er zeigte jenen hierarchischen Stolz, welcher selbst in der griechischen Kirche neben dem gewönlichen Fehler knechtischer Unterwürfigkeit einige Beispiele hat. Längere Zeit verging, in welcher Nikon nicht nach Moskau zurückkehrte, one jedoch auf seine Vollmacht zu verzichten. Endlich berief ihn der

Zar nach der Hauptstadt und stellte ihn 1666 unter Zuziehung der orientalischen Patriarchen vor ein geistliches Gericht, welches ihm schuldgab, seine Stelle willkürlich verlassen, mehrere hochgestellte Personen und Geistliche one Grund gebannt und dem Zaren gegenüber die nötige Ehrerbietung versäumt zu haben. Nikon verteidigte sich unerschrocken, nur die Gegenwart des Zaren konnte die Klagen aufrecht erhalten. Sein keckes Auftreten erhellt aus dem Einen, dass er nach dem Verhör und der Abfürung in seine Haft klagte, dass man ihn und die Seinigen gänzlich unbeköstigt gelassen habe, nachher aber, als ihm nun vom Kaiser Speisen im Überflusse zugeschickt wurden, er diese sämtlich zurückwies und nur verlangte, man solle seinen Leuten freien Ausgang zur Beschaffung von Lebensmitteln gewären. Sein Schicksal war jedoch bald entschieden. Die versammelten Bischöfe sprachen die Absetzung und den Bann über ihn aus, er wurde unter großer Trauer des Volks nach dem entlegenen Kloster Theropont verwiesen und daselbst unter die strengste Aufsicht gestellt, eine Strafe, die auch bei Voraussetzung eines ungebürlichen Verfarens nicht hinlänglich gerechtfertigt erscheint. — Auch in der Verbannung blieb Nikon sich gleich und ungebengt, er lebte seiner Neigung, indem er zwischen geistlichen Übungen und ländlichen Beschäftigungen wechselte. Später gestaltete sich das Verhältnis zum Hofe erträglicher. Der nächste Zar, Fedor Alexijewitsch, würde ihn zurückberufen haben, wenn nicht Joakin, der jetzige Patriarch von Moskau, widersprochen hätte. Als dieser endlich einwilligte, war Nikon schwer erkrankt. Auf seinen Wunsch transportirte man ihn nach dem geliebten Woskresenskischen Kloster, aber noch ehe dieses erreicht war, starb er am 17. August 1681, umgeben von einer laut klagenden und leidtragenden Menge. Das feierliche Begräbnis im Kloster gab alle ihm entzogenen Ehren wider zurück, nur den Namen des Patriarchen nicht, welcher ihm, dem Gebannten, auch im Tode noch vorenthalten blieb. Erst zwei Jare später langten die Absolutionsschreiben der beiden orientalischen Patriarchen, des Parthenius von Alexandrien und Dositheus von Jerusalem, an und machten es möglich, dass fortan Nikon in der Reihe der Oberhirten der russischen Kirche aufgefürt wurde.

Zum Schluss sind wir dem Leser noch einige Bemerkungen über die Verbesserung der sogenannten Kirchenbücher schuldig, weil diese besonders dem Nikon einen historischen Namen gestiftet hat. Außer der Bibel hatten die Russen bekanntlich auch die Liturgieen, Kirchengebete und Glaubensformeln vor Zeiten von den Griechen überkommen. Auf die altslavonischen Übersetzungen waren im Laufe der Zeit viele jüngere Abschriften und Redaktionen gefolgt, bis durch Willkür und Nachlässigkeit oder auch durch Rücksichtnahme auf volkstümliche Gewönung zalreiche Änderungen in die kirchlichen Texte sich einschlichen. Schon im vorigen Jarhundert war man mehrmals, z. B. unter Iwan Wasiljewitsch, auf diese Abweichungen aufmerksam geworden, aber die Versuche, sie zu beseitigen, scheiterten teils an ihrer eigenen Ungründlichkeit, teils an der zähen Anhänglichkeit der Gemeinden an das Alte. Ebenso wurden die beiden letzten Patriarchate des Joasaph I (1634—40) und des Josef (1642—52) durch diese Angelegenheit in Unruhe versetzt. Nikon selbst fasste sogleich nach dem Antritt seines Regiments den Gegenstand ins Auge. Er fand in seinem Archiv die 1589 zur Bestätigung des ersten russischen Patriarchen Hiob abgefassten Bestätigungsbriefe des Patriarchen von Konstantinopel Jeremias und anderer Erzbischöfe und bemerkte, dass in ihnen der russischen Kirche der strengste Anschluss an die dogmatischen und liturgischen Normen der griechisch orthodoxen zur Pflicht gemacht worden war. Er forschte weiter nach, fand schon den Text des nicänischen Symbols mit dem griechischen nicht übereinstimmend und beschloss nun eine genaue Durchsicht und Vergleichung. Nicht minder erschienen andere Texte und Ritualien der Reinigung bedürftig. Eine große Versammlung von Geistlichen billigte im Jare 1654 den Entschluss, das Echte wider herzustellen. Nach Befragung des Patriarchen von Konstantinopel wurden von allen Seiten und selbst vom Athosberge her an 500 griechische und altslavonische Handschriften des Psalters, der Evangelien, der liturgischen Formeln und Gesänge zusammengebracht. Man fand die alten slavonischen Texte den griechischen Originalen entsprechend, kundige Hände unterzogen sich dem Geschäft der

Berichtigung, und das erste verbesserte Kirchenbuch konnte schon 1655 gedruckt werden. Dem Anschein nach war dies ein rein gelehrtes Unternehmen und lag dem Volksinteresse fern; aber die ungeheuere Bedeutung des Liturgischen und Rituellen in dieser Kirche gab demselben die größte öffentliche Wichtigkeit und machte es unter dem Einfluss traditioneller Vorurteile zur Parteisache. Der Glaube selber klammerte sich an das ehrwürdige Altertum und die Richtigkeit der Texte; die Form der Kreuzschlagung war geradezu zur Lehre geworden. Nicht Alle waren mit den Änderungen einverstanden, Viele fanden sie sinnentstellend und verfälschend und schalten deren Anstifter einen Feind der Kirche. So entstand jene Partei der Raskolniken, welche im Gegensatz zu der gelehrten Korrektheit den volkstümlich überlieferten Formen und Ausdrucksweisen als Altgläubige treu bleiben wollten. Zwar bewirkte die zwischen dem Zaren und dem Patriarchen ausbrechende Feindschaft eine Stockung in dem begonnenen Geschäft; doch wurde die Revision nach der Absetzung des letzteren fortgesetzt. Jedenfalls gebürt Nikon das Verdienst, durch sein Unternehmen mehr gelehrte Kenntnis und Aufmerksamkeit in seiner Kirche in Gang gebracht zu haben, und das ist der Grund, weshalb mit ihm eine neue Epoche der russischen Kirchengeschichte begonnen zu werden pflegt.

Vgl. Johann Backmeister, Beiträge zur Lebensgeschichte des Patriarchen Nikon, Riga 1788; Strahl, Beiträge zur russ. KG., Halle 1827, S. 287; Philaret, Geschichte der Kirche Russlands, deutsch von Blumental, II, S. 119.

Gaß.

Nilus der Anachoret und andere dieses Namens. Der Name Nilus kommt in der griechischen Kirchenlitteratur häufig vor, und um denselben hat sich eine beträchtliche und sehr verschiedenen Zeitaltern angehörige Schriftenmenge angesammelt', welche von Allatius in der Diatriba de Nilis et Psellis zum ersten Male gesichtet und später von Fabricius und Harles erneuter Prüfung unterworfen wurde. Seitdem sind umfassende kritische Untersuchungen dieser Schriften und ihrer Verfasser nicht angestellt worden.

Vor Allen ragt unter diesen der sogenannte ältere Nilus als ehrwürdiger Vertreter des griechischen Mönchtums hervor. Er lebte am Ende des 4. und bis gegen Mitte des folgenden Jarhunderts und war ein Schüler, Freund und Verehrer des Chrysostomus, dessen unverdientes Schicksal er beklagte. Das griechische Menologium berichtet, dass er, aus vornehmer Familie stammend, in der Hauptstadt zu hohen bürgerlichen Ehren und selbst zu der Würde eines Exarchen emporstieg und eine glückliche und glänzende Ehe schloss, welche mit zwei Kindern gesegnet wurde. Er gab aber diese Güter preis, um dem Beruf eines Anachoreten zu folgen. Mit seinem Sone Theodulus begab er sich nach dem Berge Sinai und lebte daselbst, mutmaßlich seit 420, als Mönch, wärend seine Frau mit ihrer Tochter, — nach anderer Nachricht war es der jüngere Son — in die ägypt. Klöster wanderte. Nachher wurde er einmal von einer heidnischen Barbarenhorde überfallen, sein Son geriet in deren Gefangenschaft, soll aber von einem Bischof losgekauft und zum Diakonus geweiht worden sein. Sein Tod wird um 440 angenommen.

Nilus war ein fruchtbarer Schriftsteller, und er ist des Lobes einer gehaltvollen Beredtsamkeit, das ihm Photius Cod. 201 erteilt, würdig. Es werden ihm mehr als 20 Schriften und Abhandlungen beigelegt, die nach ihrem moralischen und asketischen Inhalt meist in die mönchische Periode gehören müssen. Vollständig sind dieselben niemals gesammelt; die Mehrzal aber findet sich in den Ausgaben von Petr. Fr. Zinus, Venet. 1557; Petr. Possinus, Par. 1639, und besonders Nili, Tractatus et Opuscula ed. Jos. Mar. Suaresius, Rom. 1673, und zuletzt Opp. omnia ex edit. Leon. Allatii et J. M. Suaresii, Rom. 1668. 78, 2 voll. fol. Wir fügen die einzelnen Titel samt einigen Spezialausgaben hinzu: Exposit. in Cantica Cantt. ex vs. Zini, Venet. 1574, graece in Auctar. Ducaeano II, Par. 1624; Narrationes de caede monachorum in Monte Sinai ed. Possin. (zweifelhaft); Oratio in Albianum monachum gr. et lat. narrationibus sub-

juncta a Possino; Capita paraenetica graecolat. a Mich. Neandro, Basil. 1559, dann oft widerholt, interpr. Glasero, Hamb. 1614; Capita et praeceptiones sententiosae, Flor. 1578, bei Suarez; De octo vitiosis cogitationibus, zuerst in Combefis. Auctar. noviss., Paris 1672; Alius de eodem argumento liber in Coteler. Monumentis eccl. Gr. Tom. III, Par. 1686; De oratione ed. Fr. Turrianus, Flor. 1570; Epistolae 355 (darunter viele Excerpte aus älteren Schriften) zuerst ed. Possin., Par. 1657, dann interprete L. Allatio, Rom. 1668 und in der Gesamtausgabe. — Kürzere Abhandlungen sind: De vita ascetica, Ad Agathium monachum, Tractatus moralium seu spirit. admonitionum, Epicteti Enchiridion a Nilo contractum, De monachorum praestantia, Ad Eulogium monachum, Ad eundem de vitiis, De malignis cogitationibus, Spiritt. sententiae, Institutio ascetica, Sententiae, Sermo in Luc. 22, 36, sämtlich bei Suarez. Dazu noch geringe handschriftliche Reste. Die Ausgabe von Migne ist mir unbekannt.

Gewiss wird die mönchische Lebensrichtung von Nilus auf sehr achtungswerte Weise vertreten. Bei aller Verehrung dieses Standes war er doch besonnen und verständig genug, sich über dessen Gefaren nicht zu täuschen. Er warnt nicht allein vor den Abwegen des Hochmuts und der Untätigkeit, sondern gibt auch unumwunden Zeugnis von den Seele und Leib zerrüttenden, selbstmörderischen Folgen mönchischer Überspannung, und er kannte den geheimen Sitz einer unentfliehbaren Versuchung (lib. I, epist. 295; lib. II, epist. 140). Seine Schriften, z. B. die Paränesen, der Tractatus de exercitatione monastica u. a. geben ein reichhaltiges Bild des mönchischen Lebens, seiner Zwecke und Mittel, seiner inneren Erfarungen und Kämpfe und des gesamten aus demselben hervorgehenden Gedankenkreises. Die Weisheit des Nilus liebt die Form des Spruches, gern ergeht er sich in Spruchreihen, denen wir das Lob der Sinnigkeit, des Ernstes und der feinen Warnehmungsgabe nicht versagen werden. „Arbeitsam", sagt er in den Paränesen, ist jener, dem die Zeit niemals überflüssig ist". — Du sollst nicht die Gestalt, sondern die Seelenrichtung eines christlichen Mannes dir aneignen. — Bei jeder Handlung fasse vor dem Anfang schon das Ende ins Auge. — Unser Gebet sei mit Nüchternheit verbunden, damit wir nicht von Gott erbitten, woran er keinen Gefallen hat. — Zäme dein Fleisch mit nützlichen Beschäftigungen, denke nicht daran, es vollständig zu vernichten. — Den bösen Gedanken tritt mit anderen und besseren in den Weg. — Halte die Trägheit (*ῥαϑυμία*) für die Mutter aller Übel, denn sie raubt dir das Gute, was du hast, und was dir fehlt, läſst sie dich nicht erwerben. — Vergleiche das Traurige wie das Glänzende des Lebens mit einem Schatten und Rade, denn wie ein Schatten vergeht es und wie ein Rad rollt es dahin. — Die „Philosophie" ist ein ausgezeichnetes Gut für die Menschen; aber da sie einzig ist, will sie auch von ihrem Besitzer allein besessen und festgehalten sein (*οὖσα δὲ μονογενής, μόνη μόνῳ συνεῖναι τῷ κεκτημένῳ βούλεται*). — Beherrschest du deinen Bauch, dann auch deine Zunge, damit du nicht des einen Knecht und in der anderen ein unverständiger Freier werdest. — Heilig ist der Altar des Gebets, denn es zieht das Allerheiligste auf heilige Weise an uns heran. — Gutes reden muſs auch wer nicht gut handelt, damit er mit seinen Worten seine Werke beschämen lerne. — Die Träne des Gebets ist ein heilsames Bad der Seele; aber nach dem Gebet erinnere dich, weshalb du geweint hast. — Wer nicht auch unter Sündern die Sünde hasst, wird auch, wenn er sie selbst nicht ausübt, verurteilt. — In diesen und änlichen Sentenzen sind klassische und altphilosophische Anklänge mit christlichen Gedanken und asketischen Neigungen auf merkwürdige Weise gemischt, sowie auch Nilus in seinem Enchiridion christianum den Epiktet nachgeamt und gleichsam christlich übersetzt hat. Tiefer werden wir anderwärts in die asketischen Grundsätze eingeweiht. Denn ungeachtet aller Besonnenheit nimmt derselbe doch keinen Anstand, sein mönchisches Prinzip unmittelbar von Christus abzuleiten. Christus ist der alleinige Weisheitslehrer; er hat in den Aposteln und diese wider in den *μονάζοντες* ihre waren Nachfolger. Der christliche „Philosoph" muſs frei sein von Affekten, irdischen Sorgen und körperlichen Hemmnissen; Freiheit und

brüderliche Gleichheit sind nur in dieser Form vollkommen darstellbar. Denn alle Abwendung von irdischen Gütern und sinnlichen Begierden gilt zugleich als Mittel einer inneren Seelenbefreiung, welche den unmittelbarsten Verkehr mit Gott und die werdende geheimnisvolle Einverleibung mit Christus möglich macht. Ruhe und genießende Betrachtung bezeichnen das Ziel eines Kampfes, der den Geist auf seinen Herrscherſitz erhebt. Die Weltvergessenheit der Mönche soll so weit reichen, dass der Entsagende seiner eigenen Blutsverwandten nicht mehr gedenken darf (Tract. de philosoph. christ. § 44). Welche unnachsichtliche Strenge also im Prinzip! Umsomehr kontrastirt es damit, wenn Nilus von der Höhe seiner Idee zu deren Ausfürung herabsteigt. Denn in solchen Fällen muss er die unerbittliche Naturgewalt und das unabweisbare Recht der Natur, das er eben verleugnet, selbst anerkennen; er muss das einreißende Verderben seines Standes, der vielfach von der Gottseligkeit nur ein Gewerbe machte, aufdecken, die unberufenen zurückweisen, die trägen Herumläufer schelten, durch heilsame Ratschläge die Übungen erleichtern, die Macht der Gewonheit, die mit der Zeit eine neue Natur an die Stelle der alten zu setzen vermöge, zu Hülfe nehmen und überhaupt auf das Gebiet der natürlichen Seelenkunde und der individuellen Neigung und Fähigkeit eingehen, zu welchen seine Theorie sich von vornherein in ein abstraktes Verhältnis gesetzt hatte (lib. III, epist. 119. De philos. christ. § 51). In dieser letzteren Beziehung gerade liefern seine Briefe eine interessante Ausbeute. Hinweg, ruft er, mit denen die als Mönche nur der Arbeit und Anstrengung oder der bürgerlichen Pflicht entfliehen wollen, es ist ihre eigene Eitelkeit, die sie mit dem Mönchsgewande verdecken. Das Gute trägt in sich selber die beste Frucht; nicht Lon und Ehre vor der Welt noch Furcht vor der Strafe machen es erstrebenswert. Daher auch kein besseres Gebet als das um ein reines Herz als das ware Merkmal der Gotteskindschaft, zu welcher wir durch Geduld und Buße erzogen werden. Die Briefe stammen meist aus der mönchischen Periode des Nilus und sind fast alle an uns unbekannte Personen, Männer und Frauen, Laien, Kleriker und Bischöfe, Äbte und Mönche gerichtet und beweisen, wenn auch nur der größere Teil echt sein sollte, an wie vielen Fäden damals ein hochgeehrter Anachoret mit der von ihm verlassenen Welt noch zusammenhing. Erwänung verdient der zur Verteidigung des Chrysostomus abgefasste Brief I, epist. 309. An einer anderen Stelle will er dem schon damals überhandnehmenden kirchlichen Bildergebrauch Schranken setzen; doch wünscht auch er, dass im Sacrarium gegen Osten ein Kreuz aufgerichtet, der innere Raum der Kirche aber mit künstlerischen Darstellungen aus der heiligen Geschichte ausgestattet werde, damit die des Lesens Unkundigen durch Betrachtung der Gemälde an die Tugenden der Frommen gemant und zur Nacheiferung erweckt werden mögen.

Von den übrigen zwanzig Nilus, welche Allatius kennt, wollen wir jetzt noch einige Bemerkenswerte namhaft machen. Abgesehen von einem ägyptischen Bischof und Märtyrer, welchen Euseb., De mart. Palaest. c. 13 erwänt und dessen Andenken sich in dem Menol. Graecor. die 17 Sept. erhalten hat, sind alle jünger als der oben Besprochene. Nämlich zunächst: der im 10. Jarhundert in Italien lebende griechische Mönch Nilus Rossanensis, geboren zu Rossano in Calabrien und zum Unterschiede von dem Obigen der Jüngere genannt. Der wilde Geist der damaligen Zeit verlangte nicht wie vordem ein müßiges und beschaulich-philosophisches Mönchtum, sondern vielmehr ein Mönchtum der Demut, Bekehrung und Sittenreinheit, und in diesem Sinne wollte jener Nilus, wozu ihn seine Erziehung hingeleitet hatte, Nachfolger eines Antonius und Hilarion sein. Wie er selbst schwere Bußkämpfe zu bestehen hatte, so legte er sie auch Anderen auf und wirkte als ernster und vielgesuchter Gewissensrat unter den Verderbnissen der höheren Stände. Als nach der Vertreibung des Papstes Gregor V. durch Crescentius der Erzbischof Philagotus oder Johann von Piacenza, ebenfalls von griechischer Abkunft, sich in die päpstliche Würde eindrängte, warnte ihn Nilus vor dem ehrgeizigen Unternehmen, und der Erfolg bewies, wie sehr er Recht hatte. Kaiser Otto III. setzte 998 den Gregor wider ein und strafte den Erzbischof mit Ausstechung der Augen und grausamer Verstümmelung. Nilus

aber machte dem Kaiser die kräftigsten Vorhaltungen und setzte die Freilassung des öffentlich geschändeten Freundes durch. Seinem ernsten und sanftmütigen Charakter blieb er bis ans Ende (1005) getreu. Wir wissen diese Notizen aus einer Lebensbeschreibung, welche Matth. Caryophilus, Rom. 1624, lateinisch mitgeteilt und deren griechischer Text in den Act. Sanctor. XXVI vorliegt (vergl. Neander, KG. IV, S. 212). — Ferner Nilus, Patriarch von Konstantinopel und Nachfolger des Philotheus (1380). — Nilus Damyla, ein Mönch auf der Insel Kreta um 1400, welchem die Kataloge einige antilateinische Streitschriften beilegen. — Nilus der Archimandrit mit dem Zunamen Doxopatrius; dieser verdient Beachtung. Er lebte gegen die Mitte des 11. Jarhunderts und wurde nacheinander Notar des Patriarchen von Konstantinopel, Protoproëdrus Syncellorum und Nomophylax des Reichs. Auch brachte er einige Zeit in Sicilien wärend der Herrschaft des Königs Roger zu. Auf den Antrag des Letzteren wurde von ihm die Schrift: Syntagma de quinque patriarchalibus thronis um 1143 abgefasst, welche Steph. le Moyne, Var. sacra I, p. 211 herausgegeben hat. Es ist dies eine merkwürdige und ganz im griechischen Interesse entworfene kirchlich-historische Deduktion, welche ausgehend von der Verteilung der Weltreiche und dem Ursprung des christlichen Episkopats, zunächst die drei ältesten Patriarchate von Antiochien, Rom und Alexandrien nebeneinander ordnet und dann das spätere Hinzutreten von Jerusalem und Konstantinopel erklärt. Der römische Sprengel wird durchaus auf Europa beschränkt. Ein vermeintlicher Primat des Petrus kann nicht aufkommen gegen die synodalen Bestimmungen, welche den kirchlichen Sitz von Konstantinopel dem römischen völlig gleichgestellt haben. Die Fünfzal der Patriarchen von gleicher Würde und ungleichem Range wird mit den fünf Sinnen verglichen, welche den einheitlichen Bestand und die Regierung des menschlichen Körpers bedingen. Aus diesen Andeutungen ist die Anschauung des ganzen ersichtlich. Der Verfasser geht sehr ins Einzelne und ist unbefangen genug, bei der Aufzälung der kirchlichen Distrikte auch solche Ortschaften zu nennen, welche keiner kirchlichen Oberhoheit förmlich und rechtlich zugeordnet waren. Römischen Augen war natürlich das Produkt anstößig, nicht minder dem Leo Allatius. (Vergl. Schröckh, KG. XXIX, S. 375; Eman. Schelstrate, Antiquitt. eccl. illustr., Rom. 1697, II). — Endlich folge noch Nilus Kabasilas, Erzbischof von Thessalonich um 1340 unter Johannes Cantacuzenus. Wir wissen von demselben, dass er damals zu den heftigsten Widersachern Roms und entschiedensten Protestanten gegen die Anmaßungen des Papsttums gehörte. Eben darum haben lutherische Theologen ihn beachtet und teilweise ans Licht gezogen, wärend er von Leo Allatius als infamis et sexcentorum flagitiorum maculis notissimus schismaticus sive potius haereticus bezeichnet wird. Gedruckt sind von ihm nur die beiden Schriften: Oratio de causa dissidii ecclesiarum Latinarum et Graecarum und De primatu Papae, in den Ausgaben: ed. a Matthia Flacio, Francof. 1555, ed. Bonav. Vulcanius, Lutet. Batav. 1595; De primatu Papae etc., ed. Salmasii opera et studio, Hanov. 1608.

M. s. Nicephori hist. eccl. XIV, c. 54, Cave H. lit. I, p. 428; Saxii Onomast. I, p. 488; Hamberger, Zuverl. Nachr., III, S. 175; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 3 sqq.; über den älteren Nilus auch Neander, KG., Bd. II, an mehreren Stellen, und desselben: Der h. Chrysostomus, 3. Aufl., II, S. 245 ff.; über Nil. Cabas. noch le Quien, Oriens christ. II, p. 55. **Gaß.**

Nimrod, נִמְרֹד, LXX *Νεβρώδ*, Joseph. *Νεβρώδης*, war nach 1 Mos. 10, 8—12 und 1 Chron. 1, 10 ein Son Cusch's, des ältesten Sones Chams, also ein Urenkel Noahs, und ein so gewaltiger Jäger vor dem Herrn, dass er zum Sprichwort ward; als solcher fing er an ein gewaltiger Herr zu sein auf Erden, der Gründer eines Reiches; der Anfang desselben war Babel nebst drei anderen Städten im Lande Sinear, nämlich Erech, Accad und Calneh; von dort zog er noch nach der Landschaft Aschschur und erbaute Niniveh nebst ebenfalls drei anderen Städten Rechoboth Ir, Calach und Resen, welche mit Niniveh zusammen

Eine große Stadt bildeten. Das 1 Mos. 10 folgende Kapitel erzält sodann in seinen neun ersten Versen im Besonderen, wie die Herrschaft in Sinear und Stadt und Turm Babel gegründet, aber von Gott wider zerstört ward und damit die Zerstreuung der Menschen über den Erdboden begann, deren Resultat, wie es zu Mose's Zeit vor Augen lag, das 10. Kapitel in seiner Völkertafel bereits im Voraus verzeichnet hatte. Außer diesen Stellen erwänt die hl. Schrift Nimrods noch in fünf anderen: mit dem Namen Nimrod Mich. 5, 5, wo Sinear im Unterschied von dem Lande Assurs das Land Nimrods genannt wird, und unter dem Namen Kesil, d. h. der Tor mit seinen „Fesseln“ Hiob 9, 9; 38, 31; Jes. 13, 10, und Amos 5, 8, wo der Jäger als Sternbild, als Warzeichen am Firmament erscheint, und Syr., Chald., LXX, Vulg. und Luther übersetzen Kesil, daher geradezu mit Orion. Dieser letzteren Anschauung Nimrods entspricht die klassische Anschauung der Griechen und Römer von dem Riesen (Odyss. 11, 309 sq., cfr. Iliad. 18, 486, Hesiod. opp. 580 und Plin. 7, 16) und Gewaltigen, dem rohen Jäger (Odyss. 11, 574), welcher wie der Riese جبّار der persischen Astrognosie (Chron. pasch. p. 36, Cedren. hist. p. 14 sq., vgl. Hyde ad Ulubeigh p. 44 sq.) mit Nimrod identisch ist. Wenn eine alte orientalische Tradition, welche wir aus Bruchstücken des Berosus kennen (vgl. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels seit Phul. 1857), den Turmbau samt der Zerstreuung des Gigantengeschlechtes in die Zeit der zehnten Generation des zweiten Menschengeschlechts setzt, so stimmt dies mit der Chronologie Moses ganz und gar überein; wenn ferner Ktesias den Nimrod mit Ninus, und Abydenos und Artapanos ihn mit Bel (über Beides s. Niebuhr) identifiziren, so läßt sich sehr wol denken, daß Nimrod in Sinear allmählich zu einer Glorifikation kommen konnte, bei welcher sein Name Nin zum Beinamen oder Titel auch des Gemales der Semiramis ward, ja bei welcher er sogar als der große Baál (chaldäisch Beél), d. h. Herr, vergöttert wurde; wenn endlich der Koran von Verfolgung Abrahams durch Nimrod erzält, so verstößt dasselbe wenigstens nicht allzuviel gegen die Chronologie, da, wie ein kurzer chronologischer Überblick zeigt, das Gericht über Nimrod und seinen Turm nur etwa 107 Jare vor Abrahams Geburt erfolgte.

Im Jare	2344	v. Chr.		verläßt Noach die Arche mit Schem, Cham und Jephet;
„ „	2342	„		wird ihm der erste Enkel geboren, Arpachschad, der erste Son seines ältesten Sones Schem;
„ „	2308	„		wird geboren Arpachschads Son Schelach;
„ „	2278	„	„ „	dessen Son Eber, d. h. Jenseits;
„ „	2244	„	„ „	dessen Son Peleg, d. h. Trennung, so genannt zum Andenken daran, daß um die Zeit seiner Geburt Cham mit den Seinigen um des väterlichen Warspruches willen von den andern Noachiten sich getrennt habe;
„ „	2214	„	„ „	Pelegs Son Regu;
„ „	2182	„	„ „	dessen Son Serug;
„ „	2152	„	„ „	dessen Son Nahor;
„ „	2150	„		etwa beginnt der Bau des babylonischen Turmes;
„ „	2123	„		wird geboren Nahors Son Tharah;
„ „	2100	„		etwa erfolgt das Gericht über Nimrod und sein Werk in Babel;
„ „	1995	„		stirbt Noach;
„ „	1993	„		wird geboren Tharahs Son Abraham.

Früher als in das Jar 2150 v. Chr. kann man den Beginn des Werkes in Babel nicht ansetzen; denn die zwei Seelen, Cham und sein Weib, mußten sich

erst zu einer sehr ansehnlichen Bevölkerung vermehrt haben, ehe sie an die Gründung solcher Bauten und eines ganzen Reiches denken konnten. Ebensowenig aber können wir ihn später ansetzen; denn die Dauer einer Herrschaft, welche von Babel bis Niniveh hinauf den Umfang eines Reiches annahm, unter welcher acht mächtige Städte und ein kolossaler Turm erbaut wurden, ist doch auf mindestens ein halbes Jarhundert zu schätzen; und die Zeit von dem Gericht über dasselbe bis auf Abrahams Einwanderung in Kenaan, eine Zeit, innerhalb welcher die Chamiten, aus Sinear zersprengt, nach Südosten und Südwesten wanderten, hier über Arabien teils nach den Nilländern, teils nach den südöstlichen Küstenländern des Mittelmeeres, daselbst Städte und Nachamungen des babylonischen Turmes, die Pyramiden, bauten, — diese Zeit ist doch auf $1^1/_2$ bis 2 Jarhunderte zu schätzen.

Nimrod, obwol nur der Enkel Chams, aber der Erbe des Familienhasses und der gewaltige Jäger, ist es, in welchem der Troß der Chamiten Gestalt gewinnt und welchen sie darum als ihren Erwälten an die Spitze stellen. Die Rebellion hat den Hütten Noachs den Rücken gekehrt; ist gen Süden gezogen; hat, wo die östlichen Gebirge und die westliche Hochwüste die beiden Ströme einander nähert und die mesopotamische Ebene schmälert (בִּקְעָה 1 Mos. 11, 2), eine willkommene Gegend zur Niederlassung gefunden, und beginnt sich anzusiedeln. Zuerst erhebt sich eine Stadt auf dem westlichen Ufer des Euphrat (die Stadt auf dem östlichen Ufer war die spätere Stadt Nebukadnezars) zwischen Strom und Wüste, wolgeschützt gelegen; und von hier aus erheben sich weitere Städte — Erech (nicht das ferne Edessa oder Arakka, sondern das nahe Arka, auch Warka genannt ein weites Ruinenfeld, 40 Stunden südöstlich von Babel in der Nähe des Euphrat), Accad (nicht das ferne Nisibis oder Sacada oder Sittacene, sondern, da es zwischen Erech und Calneh zu suchen ist, das große Ruinenfeld Nisser, 22 Stunden südöstlich von Babel), und Calneh (nach allgemeiner Übereinstimmung das 20 Stunden nordöstlich von Babel gegen dem Tigris hin liegende Ruinenfeld gegenüber von Seleucia [Baghdad], auf welchem die Griechen später Ktesiphon erbauten). Schem sollte nach Noachs Warspruch der Herr sein unter seinen Brüdern und ihren Nachkommen, — die trotzigen Chamiten aber sprechen: „Wir wollen uns einen Schem machen"! und erheben Nimrod auf den Schild. Dem entspricht auch der Name Nimrod (sprachlich ist die beste Ableitung die von Marád = Abfallen, also = „Wir wollen abfallen"! Sachlich würde sich besser eignen die von Nin Kod = Ninus der Jäger oder Ninus der Zwingherr, von Rud = Umherschweifen als Jäger oder von Kadád = Unterwerfen, Zwingen). Der Mittel- und Sammelpunkt der Rebellen soll aber nicht nur ein Mann sein, sondern auch eine gewaltige und weithin sichtbare Feste; so beginnen sie den Turm, das Urbild der Pyramiden, wie er noch heute in seinen von Niebuhr entdeckten kolossalen Trümmern sich zu erkennen gibt, den Birs Nimrûd. Wärend des Bauens soll auch die — allein exponirte nördliche Grenze des Reiches gesichert werden und zwar gegen die Schemiten, die legitimen Herren. So zieht Nimrod mit einem Teil der Mannschaft nach Norden, wo er zuerst auf Aschschur stößt, und baut Niniveh (sprachlich die beste Ableitung die von Naváh = Wonen, also = „Wir wollen wonen"! sachlich würde sich besser eignen die von Navêh = Wonung, also Ninus-Wonung) mit drei anderen Städten, welche Niniveh so nahe lagen, dass sie später zu Mose's Zeit nur Eine große Stadt ausmachten, wie die Ausgrabungen vollständig bestätigt haben, nämlich außer dem eigentlichen Niniveh, dem heutigen Nimrud (12 Stunden südlich von Mosul), noch den Tigris aufwärts und 4 Stunden südöstlich von Mosul, Resen; ferner 4 Stunden nördlich von Mosul, Chalach; und nochmals 3 Stunden weiter nördlich Rechoboth Ir, das heutige Chorsabad.

Weiter gegen Norden vorzudringen, wagt selbst Nimrod so wenig, als weiter nach Süden; denn oberhalb Aschschurs weiß er den Mittelpunkt der schemitischen Macht unter Noach selbst, und unterhalb Sinears im Tiefstal des Schatt-el-Arab weiß er den Boden des ersten Gottesgerichtes; so ist Rechoboth Ir die nördlichste

und Erech die südlichste Position seiner Herrschaft. Drüben jenseits des Tigris da wont sein Vater Cusch bis zum Kerkha hin (dem Gichon Mose's) und jenseits noch des Kerkha Cuschs anderer Son, Nimrods Bruder Chawilah gegen dem Karûn hin (dem Pischon Mose's *); sie sind die Stützen seiner Herrschaft, aber er ist das erwälte Oberhaupt, der Usurpator gegen die vom Anherrn proklamirte Herrschaft Schem, er ist das geschichtliche Titanenhaupt. Und als solches türmt er auch Felsen auf Felsen gen Himmel, felsengehärtete Quader von Euphratschlamm, und der Turm wächst mittlerweile; seine Spitze soll in den Himmel reichen, um gleichwie das alles zusammenfassende Regiment ihres erwälten Schem zu verhüten, dass sie nicht sich zerstreuen über die Erde.

Aber Jehova färt hernieder, zu sehen die Stadt und den Turm der Menschenkinder (בְּנֵי הָאָדָם im Gegensatz gegen die Schemiten, wie 1 Mos. 6, 2 die בְּנוֹת הָאָדָם im Gegensatz gegen die Schethiten) und zu verwirren ihre Sprache, dass sie nicht hören Einer die Sprache des Andern. Also geschieht; das zerstörte Werk steht stille, die verwirrten Leute flüchten hinweg von der Stätte des Gerichtes nach Südost und Südwest (im Norden standen die Schemiten, im Osten türmte sich der Wall des Zagrosgebirges, und im Westen dehnte sich die arabische Wüste), und kaum ein Rest der trotzigen Chamiten verbleibt noch jenseits des Tigris in der Nähe des verödeten Sinear und vermischt sich später mit nachrückenden Schemiten, mit den Caschdim, zu einer neuen chaldäischen Bevölkerung.

Nimrod ist hinweggerafft, aber sein Andenken ist von der Gerichtsstätte nicht verschwunden, die Trümmer seines Turmes reden von ihm und in Übereinstimmung mit Mose's Bericht die Sage Vorderasiens. Die Eingeborenen erzälen als uralte Überlieferung, Nimrod habe das Gericht herausgefordert, er habe, wenn es donnerte, von dem Turm aus Pfeile in die Luft geschossen, als wenn er mit dem Donnerer droben Krieg füren wollte; und Josephus sagt, ein Gewitter von außerordentlicher Gewalt sei über Babel hereingebrochen, nie gesehene Blitze haben den mächtigen Turm getroffen und zertrümmert, dass die Menschen unter dem Schrecken dieser Erscheinungen von der Stätte ihres Trotzes und des Gottesgerichtes hinweg geflohen seien. Geschichte und Sage entspricht der Anblick der Trümmer. Drei Städte liegen hier beisammen: die modernste und noch bewonte, die Stadt Hilleh auf dem westlichen Ufer, stammt aus dem 14. Jarhundert christlicher Zeitrechnung, ist also ein halbes Jartausend alt; zwei Jartausende älter ist die Trümmerstadt auf dem gegenüberliegenden östlichen Ufer, die Stadt Nebukadnezars; und nochmals $1^1/_2$ Jartausende älter ist die Trümmerstadt, welche widerum auf dem westlichen Ufer südlich von Hilleh beginnt und der Stadt Nebukadnezars ebenfalls gegenüberliegt, — die Stadt Nimrods. In ihrer Mitte erhebt sich ein Trümmerhügel, welcher alle Trümmer der beiden Ufer weit überragt, 235 Fuß hoch, an die nordöstliche Seite des großen Hindijahsees sich lehnend und die Vorderseite dem 2 Stunden entfernten Strome zukehrend. 35 Fuß dieser Höhe beträgt ein Pfeilerüberrest des einstigen Belustempels, welchen Nebukadnezar auf der Höhe des Nimrodkolosses erbaute, die übrigen 200 Fuß der Koloß selbst. Um ihn her ist eine Umwallung in der Form eines Oblongum, 66 Minuten im Umfang, und innerhalb dieser Umwallung neben dem Koloß noch ein Trümmerhaufe in der Form eines Dreiecks. Dieser und die Umwallung datiren wie jener 35 Fuß hohe Pfeiler von Nebukadnezars Zeit und unterscheiden sich wie alle Trümmerhaufen dieses ungeheuren Feldes, auch wie die Trümmerstadt Nimrods, nach ihrer Struktur und ihrer Oberfläche total von dem 200 F. hohen Turmkoloß. Dieser bildet heute noch eine breitabgestumpfte Pyramide; das unterste, das zweite und der Ansatz des dritten Stockwerkes ist noch zu unterscheiden; das unterste hat eine Höhe von $62^1/_2$ Fuß, über dem zweiten und dem

*) Siehe darüber des Verfassers Artikel Paradies in der ersten Auflage dieser Real-Encyklopädie.

Ansatz des dritten liegen die Trümmer der höheren Stockwerke also aufgehäuft, daſs nur noch die Gesamthöhe von weiteren $137^1/_2$ Fuß zu ermitteln ist. Die 4 Grundlinien des untersten Stockwerkes messen $520^1/_2$ F., sie bilden und bildeten die Fläche eines Quadrates und die ganze Pyramide war offenbar, wie die ägyptischen Nachamungen, auf 7 Stockwerke berechnet, sodaſs, wenn wir siebenmal $62^1/_2$ Fuß nehmen und auf dem siebenten ein Allerheiligstes als achtes, als Spitze, wir eine Gesamthöhe von geradeaus 500 Fuß erhalten (die höchste ägyptische, die des Cheops beträgt 454 F.), was der Grundlinie von $520^1/_2$ F., wenn wir die $20^1/_2$ F. als Schutt abziehen, gerade entspricht. Das Merkwürdigste daran aber ist das, wodurch, wie Ritter sagt, dieser Koloß von allen Trümmerhügeln der ganzen Erde sich unterscheidet, nämlich daſs die Haus- und Halbhausgroßen Klumpen, aus welchen der Thurmkoloß besteht, also geschmolzen und verglast daliegen, daſs man augenscheinlich sieht, wie die Gewalt außerordentlicher, überirdischer Feuer denselben einst zerrissen und im Stürzen geschmolzen und verglast hat. Vor dem Gottesgericht sollte der Turm ein Bab-El (eine Pforte Gottes) oder gar ein Bab-Bel (eine Pforte Bels werden; mit dem Gottesgericht ward er ein Babel (kontrahirt aus Balbel = Verwirrung [Reduplikation von Balál, Verwirren], wie solche tragische Wortspiele auch sonst sich finden), ein ewiges Warzeichen der Rebellion und Usurpation gegen Gottes Ordnung. **Pressel.**

Ninian (Ninianus im Martyr. Rom.), Nynias, Apostel der Südpikten. Gelegentlich der Bekehrung der Nordpikten durch Columba im Jare 565 erwänt Beda (Hist. Eccl. III, 4) eine Sage („ut perhibent"), nach welcher lange zuvor die Südpikten durch die Predigt des Bischofs Nynias, eines zu Rom im waren Glauben unterrichteten Britten, bekehrt worden seien. Nynias habe dem hl. Martin zu Ehren eine Kirche aus weißen Steinen gebaut, weshalb der Bischofssitz ad Candidam Casam (Whithern in Galloway) genannt worden sei. Über die fernere Geschichte dieses Bistums ist nichts bekannt. Erst im 8. Jarhundert taucht es wider auf, wo Beda am Schlusse seiner Hist. Eccl. sagt: „als sich die Zal der Gläubigen vermehrt habe, sei der Ort ad Candidam Casam zu einem Bischofssitz erhoben und Pecthelm (725) zum ersten (sächsischen) Bischof gemacht und so auch das Piktenvolk in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen worden". Diese zweite Nachricht lautet, als ob die Pikten das römische Christentum zuvor gar nicht gekannt oder später wider verworfen hätten. An sich nun würde das Letztere möglich sein und die Bekehrungssage nicht umstoßen, wenn nicht andere Bedenken sich erheben würden. Was nämlich die Wonsitze der Pikten betrifft, so sagt Beda widerholt, daſs von altersher das Frith of Clyde die Grenze zwischen Pikten und Britten gebildet habe, auch ist es sonst geschichtlich sichergestellt, daſs die Provinz Valentia (zwischen den Wällen des Hadrian und Antonin) von Britten bewont war. Seit der Mitte des vierten Jarhunderts machten die Pikten und Scoten widerholte Raubeinfälle in dieses Gebiet, wurden aber widerholt, namentlich durch Maximus (381) und Stilichos Legionen (c. 400) zurückgeworfen, und obwol die Britten nach dem Abzuge der Römer von den räuberischen Horden hart bedrängt wurden, so ist es doch höchst unwarscheinlich, daſs sich die Pikten vor dem Hallelujasieg (um 430) in Valentia fest angesiedelt haben. Aber gerade in diese Periode wird die Bekehrung der Pikten gesetzt, denn nach der gewönlichen, auf spätere Nachrichten über Nynias (Acta SS. Sept. Vol. V, p. 318) gegründeten Annahme soll Nynias 370 nach Rom gekommen, 394 vom Papst Siricius ordinirt und zu den Pikten als Heilsbote gesandt und 432 gestorben sein. Die Pikten würden also zu einer Zeit bekehrt worden sein, da sie beständige Raubzüge unternahmen und von einem Manne des Volkes, mit dem sie im Krieg lagen, von einem Bischof aus Rom, das seine Legionen gegen sie sandte. Doch Beda hat keine bestimmte Zeit angegeben, jene Daten beruhen auf bloßer Konjektur späterer Martyrologen, und so wäre es immerhin möglich, die Tatsache der Bekehrung der Pikten durch Nynias dadurch zu retten, daſs sie in spätere Zeit gesetzt würde, was mit Bedas Angabe nicht im Widerspruch steht.

Später nämlich scheint ein Zweig der Pikten, die Nidwaren, sich in Galloway in dem südwestlichen Schottland niedergelassen zu haben, und obwol Beda (I, 14) sagt, dass die Pikten nach 446 sich in den höchsten Norden der Insel zurückgezogen und bis zu seiner Zeit nur gelegentliche Raubzüge nach dem Süden unternommen haben, so wonten doch im 7. Jarhundert nach anderen Angaben desselben Gewärsmannes (Hist. Ecc. III, 23, IV, 3) Pikten in dem alten Valentia, die von Oswin dem northumbrischen Reiche unterworfen und 669 dem Ceadda, Bischof von Lichfield und Lindisfarne (zur Bekehrung oder Aufsicht?) übergeben wurden. Ist nun auch die Bekehrung der Südpikten überhaupt vor Ende des 7. Jarhunderts höchst unwarscheinlich, so verhält es sich doch anders mit dem Zweig der Nidwaren, welche vermutlich von dem nordbrittischen Reiche Strathclyde abhängig waren, das seit Ende des 5. Jarh.'s aufblühte und im 6. ganz als christliches Reich erscheint. So erklärt sich die Bekehrung der Nidwaren durch einen Britten leicht, und der Annahme, dass dies Nynias gewesen, steht nichts Erhebliches im Wege. Nur weist der Name des Schutzpatrons von Candida Casa, St. Martin, sowie überhaupt die ältere Tradition nicht auf direkt römischen, sondern brittisch-gallischen Ursprung. Nach einer übrigens noch nicht genug aufgehellten irischen Legende würde Nynias zugleich mit der Kirche auch ein großes Kloster (Rosnat) in Whithern gegründet haben, das im 6. Jarhundert als Pflanzstätte weltlicher und geistlicher Bildung namentlich auch für Irland berühmt war (vergl. Kelt. Kirche Bd. VIII, S. 342; v. Skene, Celtic Scotland, II, 46). **C. Schöll.**

Ninive und Assyrien. I. a) Gegenüber von Mosul, der bekannten mesopotamischen Handelsstadt am rechten Ufer des oberen Tigris, erheben sich jenseits der Schiffsbrücke, welche die beiden Ufer verbindet, zwei hohe künstliche Erdhügel aus der sonst ziemlich flachen Ebene. Der nördliche dieser beiden Hügel heißt nach einem auf seinem Nordostabhang liegenden türkischen Dörfchen Kujundschik, d. i. „Lämmchen" — das Dörfchen nimmt sich auf dem Grasteppich so malerisch aus wie ein auf der Wiese ruhendes Lämmchen —, der südliche Hügel, nur eine Viertelstunde Gehens von jenem entfernt, fürt im Volksmund den Namen Nebi Yunus nach einer auf ihm errichteten, dem „Propheten Jonas" geweihten Moschee (ursprünglich eine chaldäische christliche Kirche), sein offizieller, z. B. von den Wächtern der Moschee gebrauchter Name ist dagegen von altersher Ninewe (Ninive). Die beiden Hügel werden auf ihrer — Mosul zugekehrten — Westseite durch eine Mauer mit einander verbunden, und zwar setzt sich diese Mauer sowol nach Nordwest wie nach Südost noch weiter in gerader Linie fort, bis sie im Nordwesten wie im Süden hart an den Tigris herantritt. Zwischen diesen beiden Punkten biegt der Tigris westwärts aus und läſst zwischen sich und der Mauer eine ungefär eine engl. Meile breite bogenförmige Landfläche. Diese Westseite der Mauer ist über $2^1/_2$ englische Meilen lang. In der Nordwestecke trifft auf die Westmauer die c. $1^1/_3$ engl. Meilen lange Nordmauer, innerhalb deren ein beträchtlicher Hügel einen Turm und ein großes Nordtor bezeichnet. Der von Layard ausgegrabene Toreingang, welcher genau unter der Mitte des von vorn nach hinten 130 Fuß tiefen Turmes hingefürt zu haben scheint, ist mit kolossalen geflügelten Stieren und mythologischen Figuren geschmückt und mit großen Kalksteinplatten gepflastert. An ihrer Nordostecke wird diese Nordmauer durch die $3^1/_4$ engl. Meilen lange Ostmauer fortgesetzt, die endlich ihrerseits — um dies gleich vorauszunehmen — durch die kurze, nur wenig über $^1/_2$ engl. Meile lange Südmauer sich mit dem Südende der Westmauer zusammenschließt. Etwas nach ihrem ersten Drittel wird die Ostmauer vom Flusse Choser durchbrochen, welcher, von Osten kommend, die ganze Ruinenstätte mitten durchfließt, um schließlich an dem Ost- und Südabhange des Hügels Kujundschik vorbei in den Tigris sich zu ergießen. Die Fluten des Choser haben einen Teil der Befestigungen zerstört, doch erkennt man noch deutlich, dass an jener Stelle der untere Teil der Mauer aus großen Steinblöcken gefügt war; die Reste soliden Mauerwerkes im Flusse selbst hält Jones für einen Damm, der den Choser in den Befestigungsgraben

leiten sollte, Smith dagegen für eine Brücke, über welche die Mauer in gerader Linie fortgefürt war. Südwärts vom Choser, dort wo die Straße nach Arbela und Bagdad durch die Ostmauer hinfürt, erhebt sich ein Doppelhügel, welcher zweifellos das große Osttor darstellt und zukünftiger Ausgrabung reiche Ausbeute verspricht. Außerhalb der Ostmauer südlich vom Choser machten vier weitere Wälle nebst drei Wassergräben diese Ostseite ganz besonders stark und widerstandsfähig. Die Ruinen der im ganzen c. 8 engl. Meilen langen prächtigen Mauer sollen noch heute an manchen Stellen nahezu 50 Fuß hoch sein, wärend der Schutt am Fuße der Mauer 100—200 Fuß Breite einnimmt *).

Daſs diese gewaltige Trümmerstätte von $1^3/_4$ deutscher Meile Gesamtumfang, welche schon Xenophon auf seinem denkwürdigen Rückzug in genau dem nämlichen Zustande fand, wie nachmals Botta und Layard, eine große Stadt des Altertums repräsentire, ist kaum Einem jemals zweifelhaft gewesen; daſs sie Ninewe repräsentire, daran hat die Tradition der dortigen Gegend je und je festgehalten, davon hat sich Rich, der langjärige politische Resident der East India Company zu Bagdad, schon im Jare 1820 durch den Augenschein überzeugt, darüber ist jetzt nach den von Layard und Rassam begonnenen, von George Smith wider aufgenommenen und unter Rassams Leitung bis heutigen Tages energisch fortgesetzten Ausgrabungen und Entdeckungen alle Welt einig. Die Ausgrabungsarbeiten haben sich bis jetzt fast ausschließlich auf die in der Mitte der Westmauer gelegenen großen Palasthügel Kujundschik und Nebi Yunus beschränkt; der übrige von der Mauer umschlossene, meist flache oder mit niedrigen wellenförmigen Hügeln bedeckte Raum, wo einst die Wonungen des Volkes standen, eignet sich ja an sich weniger für systematische Ausgrabung, doch geht auch über diese Fläche nur selten der Pflug, one Reste der Vergangenheit, beschriebene Scherben, Glas u. a. aufzuwülen.

In der südwestlichen Hälfte von Kujundschik, des größeren jener beiden Hügel — er misst 800 m Länge, 400 m Breite —, entdeckte Sir Austen Henry Layard, welcher 1845—1847 und 1849—1851 drüben in Assyrien weilte, den großen Südwestpalast Sanheribs, den größten bis jetzt bekannten assyrischen Palast mit 71 Gemächern, Hallen und Zimmern. Vielleicht noch wichtigere Erfolge aber erzielten Rassams Arbeiten auf der Nordseite ebendieses Hügels. Hormuzd Rassam, welcher seit George Smiths jähem Tode im Jare 1876 zum zweiten Male vom britischen Museum an die Spitze der Ausgrabungen in Babylonien und Assyrien berufen wurde, hat neuerdings über diese seine, auch in England stets Layard irrtümlich zugesprochene, Entdeckung selbst einen ausfürlichen Bericht erstattet, wie es ihm 1854 gelungen, an jenem, von der französischen Expedition unter Botta und Place außer Acht gelassenen Orte Nachforschungen anzustellen und dem Schutte den sog. Nordpalast Asurbanipals, des griechischen Sardanapal, zu entreißen **), dessen Basreliefs von hoher künstlerischer Vollendung und dessen Thontafelbibliothek, bestehend in mehreren Tausenden beschriebener Thontafeln, jetzt den unschätzbarsten Bestandteil der assyrischen Sammlung des britischen Nationalmuseums, ja wol aller assyrischen Sammlungen ausmachen. Rassams Werk setzte wärend der Jare 1873—1876 George Smith fort, dem es wärend des Jares 1872 geglückt war, unter jenen im sog. lion-hunt room aufgehäuft gefundenen und seitdem im britischen Museum geborgenen beschriebenen Thontafel-

*) Die beste Anschauung von der Ruinenstätte Ninewes gibt die prächtige große *Ichnographic Sketch of the remains of ancient Nineveh with the enceinte of the modern Mosul constructed from trigonometrical survey in the spring of 1852 at the command of the government of India, by Felix Jones, Commander, Indian Navy and Surveyor in Mesopotamia.* Einen kleinen, aber recht anschaulichen Plan gibt George Smith in seinen *Assyrian Discoveries, London 1875,* zu pag. 86. Weniger klar und vollständig ist der Plan in Joachim Ménant's *Annales des rois d'Assyrie, Paris 1874,* zu pag. 151.

**) *Excavations and Discoveries in Assyria. By Hormuzd Rassam;* in den *Transactions of the Society of Biblical Archaeology. Vol. VII, Part. I, London 1880,* pag. 38—43.

fragmenten den babylonischen Sintfluts- und Weltschöpfungsbericht zu entdecken. Sein Hauptaugenmerk war auf die Rettung jener alten Bibliothek gerichtet, welche nach seiner Ansicht ursprünglich im ersten Stockwerk des Palastes aufgestellt war, und es gelang ihm auch, mehrere Tausend Fragmente zu finden. Aber immerfort wächst noch die Zal dieser Bücherfragmente, Rassam selbst hat sein Werk wider in die Hand genommen, und doch — trotzdem dass das britische Museum schon seit geraumer Zeit tagtäglich oft hundert Arbeiter beschäftigt hält, wird nach Rassams Ansicht noch ein Zeitraum von hundert Jaren notwendig sein, bis jedes Denkmal Ninewes nach London übergefürt sei*).

Die Ausgrabungen auf dem Hügel Nebi Yunus hatten von Anfang an, wie noch jetzt, darunter zu leiden, dass jene Moschee und ein sie rings umgebender Begräbnisplatz seine Nordosthälfte bedeckt und der ganze Hügel darum als heiliger Platz gilt. Hierdurch wie durch eine Menge Privathäuser auf der Südwestseite wurden die Nachforschungen sehr beeinträchtigt. Die türkischen Behörden ließen, nachdem Layard begonnen, von sich aus in einem Teil des Hügels unweit der Moschee Nachsuchungen anstellen, aber viel zu wenig systematisch und energisch, um sonderlich belont zu werden. Auch Rassam, persönlich befreundet mit den einflussreichen Wächtern der Moschee, hatte mit deren Unterstützung, trotz der religiösen Vorurteile und des Fanatismus der niederen Klassen, alles gesetzlich und befriedigend geordnet und ein par Gräben da und dort in den Hügel gezogen, aber aus Mangel an Zeit konnte er leider ausgedehntere Ausgrabungen noch nicht vornehmen. Trotz alledem ist die Existenz dreier Paläste nachgewiesen: es standen hier ein Palast Ramanniraris III., einer Sanheribs, der, nachdem er seinen großen Palast in Kujundschik beendet hatte, hier noch einen zweiten sich baute — aus ihm stammt das schöne sechsseitige Thonprisma, welches unter anderem Sanheribs Kriegszug wider Hiskia von Juda berichtet —, endlich ein Palast Asarhaddons, aus welchem uns drei, die Annalen dieses Königs enthaltende Thonprismen überkommen sind; von dem Palast selber freilich, dessen Größe und Pracht der König nicht genug zu rühmen weiß, ist noch nichts, das solches Lob verdiente, gefunden.

Den Keilschriftdenkmälern ist über Ninewes Namen und Geschichte Folgendes zu entnehmen. Der keilschriftliche Name der Stadt ist *Ni-na-a* oder *Ni-nu-a* und gehört jener heiligen, nichtsemitischen Sprache Babyloniens an, in welcher auch die Assyrer bis in die späteste Zeit herab hervorragende Gebäude, wie Tempel und Paläste, mit Vorliebe zu benennen pflegten. Die Bedeutung des zweiten Namensbestandteiles *na* oder *nu*, mit Verlängerungsvokal *nâ* oder *nua*, steht durch das ihm entsprechende Ideogramm fest: er bedeutet Lagerort, Ruheort, Wonsitz. Der erste Teil ist weniger klar: *ni* bedeutet sonst Fett, Fettigkeit, Überfluss, strotzende Fülle; immerhin erhellt so viel, dass assyr. *Ninâ*, *Ninua*, einmal auch *Ninû*, hebr. נִינְוֵה, etymologisch mit ass. *nûnu* „Fisch“ nichts zu tun haben, mag dies jetzt auch doppelt verlockend scheinen, seitdem wir wissen, dass die zallose Mal vorkommende ideographische Schreibung des Stadtnamens Ninewe als „Fisch-Wonung“ kennzeichnet. Was die Gründung Ninewes betrifft, so wird diese Gen. 10, 11 auf Nimrod zurückgefürt — eine Notiz, die um so weniger als historische Tatsache gefasst zu werden braucht, als sie die nachweisbar jüngere Stadt Kelach ebenfalls von Nimrod gegründet sein lässt, die älteste Stadt Assyriens aber, Assur, gar nicht erwänt. Auch die Keilinschriften enthalten keine direkte Angabe über die Gründungszeit; doch lässt sich so viel mit Sicherheit behaupten, dass, mag gleich Assur die älteste Reichshauptstadt, die älteste Residenzstadt assyrischer Könige gewesen sein, die Gründung Ninewes doch nahezu in die gleiche Zeit fällt wie diejenige Assurs **). Wenigstens lehren die

*) Sehr schöne Pläne des Südwestpalastes wie speziell auch des Nordpalastes gibt Rassam als Beilage zu dem in Anm. 2 S. 588 zitirten Aufsatz.

**) Verstehe ich das kleine Thontafelfragment Sm. 747 recht, so scheint dieses der Stadt Ninewe einen bis in die Schöpfungszeit zurückreichenden Ursprung zu geben. Es mag bei

Aufschriften der in Ninewe-Kujundschik gefundenen Weihschüsseln (ass. *zikâtê*), dass schon der drittälteste assyrische König, von dem wir überhaupt wissen, der große Tempelbauer Samsi-Raman I. (c. 1760 v. Chr.), auch in Ninewe ein Heiligtum errichtete, ja sogar eigentlich „erneuerte" (III R 5 Nr. 4, 59) *), nämlich den Tempel der Herrin Istar, genannt E-maš-maš (III R 3 Nr. 10). Dieser Tempel verfiel später immer wider aufs neue und musste widerholt restaurirt werden, so von Asur-uballit, von Salmanassar I., von Tiglathpileser I. und dessen Son Samsi-Raman II., von Asurnazirpal, nach G. Smith auch von Tukulti-Adar, Asur-dan und Asur-res-isi. Auch ein Tempel Nebos und Merodachs wurde in ziemlich alter Zeit dort gegründet, vielleicht von Ramannirari I. (vgl. III R 3 Nr. 12), und der Son des letzteren, Salmanassar I., nahm an all diesen Tempelbauten und -neubauten lebhaften Anteil (III R 3 Nr. 6). Ebendieser Salmanassar I. (c. 1300) baute auch schon, wie G. Smith angibt, einen Palast in Ninewe und machte es zum Sitz der Regierung; Mutakkil-Nusku und Asur-res-isi erneuerten den Palast. Asurnazirpal und ebenso sein Son Salmanassar II. bauten Tempel und Palast neu mit besonderer Pracht. Gegen das Ende von Salmanassars II. Regierung erhob sich Ninewe, an der Spitze von 26 anderen Städten (darunter auch Assur), wider Salmanassar zu gunsten von dessen Son Asur-dannin-pal, und erst nach Salmanassars Tode gelang es seinem anderen Sone Samsi-Raman III., den Aufstand zu bewältigen. Dieser bestieg den Thron und verschönerte den Istartempel, wärend sein Son Ramannirari III. einen neuen Tempel den Göttern Nebo und Merodach aufsürte. Alle bisher genannten Gebäude waren auf der Terrasse von Kujundschik errichtet, erst Ramannirari III. gründete einen neuen Palast in Nebi Yunus. Tiglathpileser II. baute sich einen Palast in Ninewe bei der Biegung des Flusses Choser. Sargon vernachlässigte zwar Ninewe insofern, als er eine ganz neue Königsstadt Dur-Sarrukin (s. u.) anlegte, aber den Tempeln Ninewes wandte auch er seine Aufmerksamkeit zu und baute z. B. den Tempel Nebos und Merodachs neu, wie Backsteine, in der Ostecke des Hügels von Kujundschik gefunden (I R 6 Nr. VII), dartun. Seinen höchsten Glanz verdankte indes Ninewe erst Sargons Son, S a n h e r i b. Er nennt in seiner Cylinderinschrift Ninewe „die erhabene Stadt, die Lieblingsstadt Istars, worinnen alle Kleinodien (?) der Götter und Göttinnen sich befinden, die bleibende Stätte, das Fundament der Ewigkeit, den kunstreichen Ort, worinnen jegliches Kunstwerk, alles Schätzbare und Schöne zusammengebracht ist, worinnen von Urzeit her die Könige, die Vorfaren meiner Väter, die Herrschaft über Assyrien ausgeübt und alljärlich den Tribut der Fürsten der vier Himmelsgegenden empfingen". Er setzt aber weiter sofort hinzu, dass keiner dieser Könige daran gedacht habe, den Königspalast, der viel zu klein geworden sei, zu vollenden, die Straßen der Stadt geradlinig zu bauen, die Plätze zu erweitern, einen Kanal zu graben und Rohrpflanzungen anzulegen; erst er, achtend auf der Götter Geheiß, habe all dies vollbracht. Schon in seinem 3. Regierungsjare, also etwa 702 v. Chr., machte er sich ans Werk. Zallose Kriegsgefangene aus Chaldäa, Aramäa, Mannai, Quï, Cilicien, Philistäa und Tyrus mussten Frohndienste verrichten, Ziegel streichen und aus Chaldäa Baumstämme herbeischleppen. Zuerst ging Sanherib an den Palastbau. Nicht allein, dass jener alte Palast zu klein geworden war — auch der Fluss Tebilti, wol ein Arm des Choser, hatte zur Zeit der Hochflut, nachdem er die Gräber (wol die Königsgräber) zerstört und die Särge dem Sonnenlichte ausgesetzt hatte, „seit fernen Tagen" auch eine

---

dieser Gelegenheit daran erinnert werden, dass die einheimische, von Berossos aufbewarte Überlieferung A r b e l a für gleichalterig mit Babylon hielt.

*) Die Abkürzung I R, II R u. s. f. bezeichnen das unter den Auspicien Sir Henry Rawlinsons erscheinende große Londoner Inschriftenwerk *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, London 1861, 1866, 1870, 1875, 1880. Die Zalen hinter R bezeichnen das Blatt und die Zeile, die Buchstaben die Spalten. — Für die Regierungszeit aller hier und weiterhin genannten assyrischen Könige verweise ich auf die den Artikel Sanherib beschließende Königsliste.

Bresche in das Fundament des Palastes gerissen. Sanherib ließ nun diesen kleinen Palast ganz niederreißen, gab dem Laufe des Tebilti eine andere Richtung, besserte den Schaden, den das Fundament erlitten, aus und fürte dann, nachdem er das frühere Flussbett ausgefüllt hatte, auf erweiterter Grundlage den mehr als doppelt so großen Neubau auf. Die neue Terrasse war höher und breiter, als die vorige — ihre Höhe betrug schließlich, da der König noch wärend des Baues sich entschloss, sie noch höher anzulegen, 180 *tibkê**); zu ganz besonderer Sicherung gegen das Hochwasser wurden ihre Außenseiten noch mit mächtigen Granitschwellen bekleidet. Auf dieser Terrasse, gegenüber dem Istartempel mit seinem Turme *(zikkurrat)* und gegenüber dem Tempel Bît kidmuri, ließ Sanherib nunmehr seinen Prachtpalast auffüren mit Gold und Silber und wertvollen Steinen, mit Alabaster und Elfenbein, mit Palmen-, Cedern- und Cypressenholz, und um ihn her einen großen waldgebirgartigen Park mit Cypressen und Palmen und andern kostbaren Pflanzen und Bäumen anlegen, mit Brunnen und einem Teiche mit einer Insel inmitten, auf welcher „Silbervögel“ und seltene fremdländische Vierfüßler gezüchtet wurden. Diese Wasseranlagen im Parke seines mit prächtigen Stierkolossen reichst geschmückten Palastes, welchen der König *Ekallu śa śânina laiśû* „Palast one Gleichen“ benannte, erheischten nun aber ebenso wie die oberhalb der Stadt auf weitem Terrain angelegten Korpflanzungen entsprechende Wasserwerke, um sie alle mit dem nötigen Wasser regelmäßig zu versehen. Zu diesem Zwecke ließ Sanherib von der Stadt Kisiri bis in die nächste Umgebung Ninewes einen $1^1/_2$ kasbu kakkar **) langen Kanal (*harru, hirîtu*) graben, wobei durch manche Hügel und Höhen mit eisernen Hacken Durchstiche gemacht werden mussten, und leitete in diesen das Wasser des Choser. Diese Kanalleitung von der, wol am Choser selbst gelegenen, Stadt Kisir aus fand ebenso wie der Palastbau von Kujundschik spätestens in Sanheribs 3. Regierungsjare, 702, statt. Aber noch ein anderes, viel gewaltigeres Unternehmen begann der König trotz unablässiger, schlachtenreicher Kriege im Osten und Süden, um 691, mit weitem Blick und eiserner Thatkraft, und vollfürte es auch: jene Wasserwerke nämlich, von welchen die berühmten, durch Roß und Layard entdeckten Skulpturen und Inschriften am Felsen von Bawian nördlich von Ninewe ausfürliche Kunde auf die Nachwelt gebracht haben und welche dadurch veranlasst waren, dass im Laufe der Jare sämtliche Wasseradern Ninewes aus Mangel an Wasser versiecht und verfallen waren, weshalb alle Bewoner ihre Blicke sehnsüchtig um Wasser zum Himmel emporrichteten. Der Choser wird eben, wenn es geregnet hat, allerdings zu einem reißenden, seine Ufer überschreitenden Strom, ist aber sonst doch nur ein kleiner, langsam fließender Bach. Hier konnte Abhilfe nur geschaffen werden, wenn hinauf in das Quellgebiet des Choser zurückgegangen wurde. Sanherib ließ darum von 18 Städten aus, von Masiti, Banbakabna, Sapparesu ***), Kar-Samas-nazir, Kar-nuri, Remusa, Chata, Dalaïn, Res-eni, Sulu, Dur-balati (?), Sibaniba, Isparirra, Gingilinis, Nampagate, Tilu und noch zwei anderen Städten 18 Kanäle graben, in den Choser leiten und dessen Wasser dadurch mächtig verstärken, sodass es in Zukunft jenem schon früher zwischen Kisiri und Ninewe hergestellten Kanal nicht mehr an Wasser gebrach und rings um Ninewe her Baumpflanzungen und Weingärten angelegt werden konnten. Der König sagt in seiner Felseninschrift von Bawian, dass diese von dem schwer zugänglichen Gebirge Taz *(Ta-az, -as, -aṣ?)* — das ist eben die Gebirgskette von Bawian oder das Hair-Gebirg — strömende Wassermasse schon früher durch

*) Vgl. für dieses Maß Wilhelm Lotz, Die Inschriften Tiglathpilesers I. Leipzig 1880, S. 177.

**) Vgl. für dieses Maß Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881, S. 176 ff.

***) Der Stadtname *Śa-apparê-śu* bietet eine erwünschte Analogie zu dem assyrischen Namen der Stadt und des Reiches Damaskus: *Śa-imêrê-śu.*

einen anders benannten Kanal seinem Lande zugefürt worden sei, er setzt aber dazu, dass er auch die Wasser links und rechts von jenem Gebirge in der Richtung der Städte Kuktar(?), Bit-urra u. a. hinzugefügt, darum auch dem ganzen Werke den Namen *Śuḳti-Sinaḥêrba* d. i. „Sanheribs-Wasserleitung" gegeben habe*). Zu ebenjener Zeit fürte Sanherib auch die Mauer und den Wall Ninewes, „welche vordem nicht gewesen waren", ganz neu, berghoch und mit sehr breitem Graben auf, vergrößerte er die Stadt und erweiterte er ihre Plätze. Aber auch noch einen zweiten Palastbau nahm Sanherib vor, nämlich auf dem jetzigen Hügel Nebi Yunus. Dort stand von altersher der sog. Ekal kutalli, welchen frühere Könige zur Aufbewarung des Feldlagers, der Rosse u. s. w. gebaut hatten; aber auch dieses Zeughaus war im Laufe der Zeit zu klein geworden, war zudem ganz verfallen, ja hatte nicht einmal den Unterbau einer Terrasse erhalten, sodass Sanherib es kurzerhand abriss. Er nahm dann vom Ufer des Tigris, der damals hart an den jetzigen Königshügeln hinfloss, ein großes Stück Land dazu, fürte auf dem also vergrößerten Terrain, die alte Stätte verlassend, eine 200 tibkê hohe Terrasse auf und ließ auf dieser zwei neue Gebäude auffüren: einen Palast nach Art des Landes Chatti aus pîlu-Steinen und Cedernholz, bestimmt, das Kriegslager, die Pferde und Farren, Wagen und Geschirre, Bogen und Pfeile in sich aufzunehmen, und einen anderen „erhabenen" nach assyrischer Art, um zu seiner eigenen Wonung zu dienen. Beide Bauten waren um 691 beendet. Nehmen wir zu allebem noch dazu, dass Sanherib durch die Stadt in der Richtung des „Gartentores" einen 62 Großellen breiten „Königsweg", *girri śarri*, herstellen ließ (dessen Erhaltung in solcher Breite er für alle Zukunft festsetzte) und dass er gegenüber dem „großen Tore von Ninewe", d. i. dem Osttore, aus gebrannten Backsteinen und weißen pîlu-Steinen eine Brücke für seine Majestät erbaute, so hätten wir Sanheribs Arbeiten für die Erweiterung, Verschönerung und Befestigung seiner Hauptstadt Ninewe wol in allen Hauptpunkten aufgezält. Asarhaddons Bautätigkeit beschränkte sich in Ninewe auf den Hügel Nebi Yunus. Er riss das kaum vollendete Zeughaus, das inzwischen schon wider zu klein geworden war, nieder und fürte es mit Hilfe seiner Kriegsgefangenen auf abermals erweiterter Terrasse neu auf; für sich selbst aber erbaute er mit Unterstützung der 22 Chattikönige „im und am Meere", welche Baumaterial an Holz und Steinen nach Ninewe schaffen ließen, einen prächtigen Königspalast, ebenfalls von einem mächtigen, reichbewässerten Parke rings umschlossen. Diese Bauten waren spätestens 673 beendet. Asurbanipal endlich wandte seine Haupttätigkeit dem Bît ridûti oder dem königlichen Harem auf dem jetzt Kujundschik benannten Hügel zu, einem Komplex vieler Prunkgemächer, welche teils den Palastfrauen, teils den königlichen Prinzen zur Wonung gedient zu haben scheinen. Sanherib hatte diesen Palast, noch bevor er selbst den Thron bestieg, erbaut, als Prinz dort gewont und auch nachmals als König von dort aus die Herrschaft gefürt; Asarhaddon war dort geboren und groß geworden und hatte ebenfalls dort regiert, gleichzeitig seine Familie durch Söne und Töchter vergrößernd; Asurbanipal selbst, „der große Königsson von Bit-riduti", hatte in diesem parunakku (vgl. targ. פרנקא?) die Weisheit Nebos in sich aufgenommen, die ganze Tafelschreibekunst und alle sonstigen Künste, Bogenschießen, Reiten und Faren, gelernt. Diesen Prunkpalast, welcher „unter Freuden und Jubel alt geworden war", in welchem Asurbanipal, „seitdem er den Thron bestiegen, eine Freuden- und Siegesnachricht nach der andern empfangen", vergrößerte dieser vorletzte assyrische König, indem er die Terrasse zwar erweiterte, jedoch „aus Ehrfurcht vor den Tempeln der großen Götter" nicht allzusehr erhöhte; die gefangenen Könige von

*) Zu den Felsenskulpturen von Bawian siehe Näheres bei Layard, Ninive und Babylon (übersetzt von Zenker) S. 155 ff. (bez. 207 ff.). Sanheribs eigene Felseninschriften besagen, er habe im Gebirg Taz, am Ausgangsorte (*ina pi*) jenes Kanals, sechs Tafeln angebracht, die ihn selbst vor den großen Göttern in Anbetung niederfallend dargestellt hätten.

Arabien musſten dabei Frohndienſte leiſten.— Zum Schluſſe dieſer Überſicht über die Bauten Ninewes finde noch Erwänung zunächſt das große Stadttor im Oſten, genannt nirib parnakti adnâti, d. i. „Eingang zum wonnigen Entzücken" (es ſcheint in einen öffentlichen Park gefürt zu haben), der Schauplatz ſo mancher Triumphzüge ſiegreich heimkehrender aſſyriſcher Könige, aber freilich auch die Stätte gar vieler Seufzer der Verzweiflung und allem menſchlichen Gefüle honſprechender Greuelſcenen *), und ſodann die Vorſtadt Ninewes, *Rêbit Ninâ*, hebr. רְחֹבֹת עִיר Gen. 10, 11, welche ſich nicht, wie man vermuten könnte, am Tigrisufer auf- und abwärts oder etwa auf der weſtlichen gegenüberliegenden Seite, an der Stelle der mittelalterlichen und heutigen arabiſchen Stadt Moſul, ausdehnte, ſondern nordoſtwärts vom eigentlichen Ninewe lag, alſo wol in dem durch den Choſer und die Oſtmauer gebildeten Winkel außerhalb der Stadtmauer **). Mit Hilfe der im Vorausgehenden aus der Keilſchriftlitteratur zuſammengetragenen Notizen ſcheint es mir für den Leſer leicht, ſich ein klares und einigermaßen lebendiges Bild von der alten Welthauptſtadt Ninewe zu entwerfen. Dieſes noch zu erleichtern und gleichzeitig das Bild zu vervollſtändigen, mag gleich hier noch über die Architektur der Aſſyrer kurz geſprochen werden. Wie haben wir uns die aſſyriſchen Königspaläſte und die Wonungen des Volkes vorzuſtellen?

Die Häuſer und Hütten des Volkes werden nicht anders geweſen ſein, als die Hütten, wie ſie noch heutzutage in Moſul gebaut werden: Lehmerde, überzogen mit Kalk oder Gyps. Der lehmige Boden des dortigen Landes eignet ſich ja vortrefflich zu Backſteinen, die, wenn auch nur in der Sonne getrocknet, ſchon hinlänglich feſt werden, um als Baumaterial dienen zu können. Freilich ſind ſolche Gebäude aus nicht gebrannten Backſteinen auch der ſchleunigen Zerſtörung ausgeſetzt und, wenn nicht unabläſſig mit Reparaturen nachgeholfen wird, verſchwinden ſie ſchon in kurzer Zeit buchſtäblich von der Erde. Auch für die Paläſte und Tempel bildete der Lehm das Hauptmaterial. Wol liefern die niederen Höhenzüge der Ebene zwiſchen den beiden Zab und nordweſtlich vom oberen Zab bis zum Tigris in dem harten Muſchelſandſtein, aus welchem ſie beſtehen (*λίθος κογχυλιάτης* bei Xenophon), ein treffliches Baumaterial und ſind auch die nahen Gebirge reich wie an Silber, Kupfer, Blei und Eiſen, ſo auch an Marmor und Alabaſter. Aber wenngleich man ſich dieſe Vorteile nicht entgehen ließ, wie die — in Babylonien fehlende — maſſenhafte Anwendung der Skulptur ſowie des Metallſchmuckes lehrt, ſo zeigt ſich doch gerade auch die aſſyriſche Baukunſt ſo recht von Babylonien abhängig: das weſentlichſte Baumaterial blieben nach wie vor gebrannte und ungebrannte, lufttrockene Backſteine (*agurrê* und *libnâtê*), und ſogar von dem Terraſſenbau ging man nicht ab, trotzdem daſs die aſſyriſche Landſchaft natürliche Höhen genug aufwies. Als Holz gebrauchte man vorzüglich Palmen- und Pappelholz; die Könige verwendeten auch Cedern und Cypreſſen. Die Mauern, zu deren Außenſeiten gebrannte, zu deren Füllung an der Luft getrocknete Backſteine verwendet wurden, waren des heißen Klimas wegen meiſt außerordentlich ſtark und mögen durch ihre Größe imponirt haben. Im übrigen aber darf wol jener Entwurf eines aſſyriſchen Palaſtes, wie ihn der engliſche Architekt Ferguſſon ge-

*) Wie ſchon Aſarhaddon an dieſem Oſttore Gefangene, mit Hunden und anderen Tieren zuſammengebunden, niederließ, ſo benutzte inſonderheit Aſurbanipal jene Stadtgegend, welche wol von den Bewonern Ninewes am liebſten und meiſten beſucht wurde, um ihnen die Majeſtät Aſurs und ſeine eigene Rache teils drohend, teils ſich brüſtend vor Augen zu ſtellen. Dort, gegenüber vom Oſttor, richtete er das abgeſchlagene Haupt des elamitiſchen Königs Teumman als Trophäe auf, „um Aſurs und Iſtars Macht ſeinen Untertanen zu zeigen"; dort wurde Uaite, der Araberfürſt, mit Hunden in Einen Käfig zuſammengeſperrt, „das große Tor zu bewachen", desgleichen Ammuladi, der König von Kedar; dort an der Straße vor dem Tore muſsten Nabunahid und Beleſer, die Söne des Nabu-ſum-eres, der ſich mit Elam wider Aſurbanipal verbündet hatte, die aus dem Lande Gambul nach Ninewe gebrachten Gebeine ihres eigenen Vaters zerſchlagen.

**) Vgl. Friedrich Delitzſch, Wo lag das Paradies? S. 260 f.

wagt hat *), als viel zu phantasievolles Luftgebilde jetzt endlich preiszugeben sein. In der Streitfrage, ob die assyrischen Paläste ein- oder mehrstöckig gewesen seien, hat sich neuerdings Rassam, ganz im Sinne von Place, dahin ausgesprochen, dass nach seinen Beobachtungen die meisten königlichen Gebäude aus wenigstens zwei Stockwerken bestanden haben. Denn selbst wenn man die Backsteinmauern über den Skulpturen 10—15 Fuß hoch und 5—6 Fuß dick sein lasse, so gebe dies doch immer noch nicht Material genug, um den Raum zwischen den Wänden der großen Säle und Hallen, insonderheit aber die offenen Höfe auszufüllen, welche manchmal 100—140 Fuß im Gevierte messen. Bedenke man, dass in einigen Fällen die die Ruinen bedeckende Erde 10 Fuß darüber stand, so sei es fast gewiss, dass über dem ausgegrabenen untern Gemach dereinst noch andere Stockwerke und Räumlichkeiten gestanden haben. Rassam meint, die ersten Stockwerke hätten 4—5 Fuß dicke Wände aus sonnengebrannten Backsteinen gehabt, belegt mit einfachen oder reliefgeschmückten Platten, die zweiten Stockwerke müssten dagegen ganz aus sonnengebrannten Backsteinen, vielleicht bemalt mit Jagd- oder Kriegsscenen, bestanden haben. Die äußeren Gemächer und Hallen dürften ihr Licht durch Öffnungen oder Fenster in den Außenmauern erhalten haben; die inneren Räume, wie z. B. die Bibliothekzimmer Asurbanipals, hatten entweder gar kein besonderes Licht und wurden nur durch die äußeren Gemächer, oder aber sie hatten kein Stockwerk weiter über sich und wurden dann durch Deckenfenster erhellt.

Bevor wir nun zu den zwei anderen Hauptstädten Assyriens, Kelach und Assur, fortgehen und im Anschluss an diese auch noch einige kleinere Städte Assyriens besprechen, mögen hier, als Anhang zu Ninewe, wenigstens zwei Örtlichkeiten vorweggenommen werden, Tarbiz und Dur-Sarrukin. Tarbiz (ass. *Tarbiṣu*, „Niederlassungs-, Ruheort", St. רבץ) lag in nächster Nähe Ninewes wenig stromaufwärts am linken Tigrisufer; es wird heutzutage bezeichnet durch das Dörfchen Scherif-Chan. Sanherib hat hier dem Gotte Nergal den glänzenden Tempel E-lamśit gebaut und Weihschüsseln gespendet, Asarhaddon aber für seinen Son Asurbanipal einen ganz neuen Palast auffüren lassen, Asurbanipal endlich richtete die Säulen (oder Masten?, ass. *śurinnu*) des Nergaltempels, „die früher nicht gewesen waren", auf. Dur-Sarrukin (ass. *Dur-Śarrukîn*, „Sargonsmauer") **), wurde erst von Sargon, dem Eroberer Samariens, erbaut und wurde später von keinem andern assyrischen Könige, soweit mir bekannt ist, auch nur vorübergehend bewont. Diese Sargonstadt lag da, wo heutzutage das Dörfchen Chorsabad liegt, vier Stunden nördlich von Ninewe, am Fuße des Ǵobel el-Maklûb (ass. Gebirg Musri); in alter Zeit lag dort ein kleiner Ort Namens Magganûba. Der König Sargon, der sich rühmt, in seinem klugen Sinne die ausgezeichnete Lage jener Örtlichkeit durchschaut zu haben, „was 350 Könige, seine Väter", nicht erkannt hätten, baute dort eine ganz neue Stadt, deren Ecken genau nach den vier Himmelsgegenden ausgerichtet waren, und in der Nordwestseite der Stadt seinen prachtvollen Königspalast, welcher von Emil Botta, seit 1842 französischer Konsul in Mosul, 1842—1845 widerentdeckt und wol zum größeren Teile ausgegraben wurde. Nachdem man zuerst auf eine Palastmauer gestoßen war, folgten viele Zimmer und Hallen, sämtlich mit Skulpturen reich geschmückt, auch die Reste eines Tempels und ein großes Portal mit sechs geflügelten Stieren, durch welches die Straße von der Stadt zum Palast fürte, wurden gefunden. Eine prächtige Sammlung von Skulpturen und andern Altertümern wanderten aus dem Sargonspalast 1846 in den Louvre. Der Architekt Place setzte 1852 Bottas

---

*) Vgl. das Titelbild zu Layards *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, London 1853*.

**) Dass ass. *dûru* die Mauer bedeute, hat meines Wissens zuerst Oppert bemerkt. Ein anderes *durû* in der Bed. „Hirtenzelt", mit den Synn. *masallu sa rê'i, siru* (סהר) und *tarbaṣu* (V R 32, 48—50), vergleicht sich dem hebr. דור Jes. 38, 12.

Arbeiten fort und fand u. a. eines der Tore der Sargonsstadt. Immerhin darf wol angenommen werden, dass auch auf dieser Ruinenstätte in Zukunft noch mancherlei zu Tage gefördert werden kann.

I. b) Gleichzeitig mit Ninewe ist auch die Trümmerstätte der assyrischen Stadt Kelach eingehendst durchforscht worden. Die Stadt wird jetzt durch eine gewaltige Umfassungsmauer, welche allein schon auf der Nordseite die Spuren von 58 Türmen aufweist und einen in ihrer südlichen Ecke sich erhebenden künstlichen Hügel (nach G. Smith 600 yards lang von Norden nach Süden, 400 yards breit von Westen nach Osten) repräsentirt, welcher nach einem in der Nähe liegenden Dörfchen den Namen Nimrud fürt. Gegenwärtig fürt ein ziemlich langer Weg vom Tigrisufer bis zum Hügel von Nimrud, in assyrischer Zeit floß der Tigris unmittelbar an der Westseite jenes Palasthügels, sodass die Stadt Kelach also genau den vom oberen Zab und vom Tigris gebildeten spitzen Winkel ausfüllte. Die Entfernung vom Trümmerhügel Kujundschik bis zu dem von Nimrud beträgt etwa 20 englische Meilen. In der Nordwestecke des Hügels steht ein 140′ hoher Kegel, die Ruine des großen zikkurat oder Tempelturmes von Kelach, welcher von Layard ausgegraben wurde. Seine Basis war quadratisch, jede Seite maß 167′ 6″, und 20′ hoch war sie mit behauenen Steinen umgeben. Die Nord- und Westseite zeigt rohe Pfeiler und etliche Ornamente, auf der Südseite fand Smith Spuren einer Stufenerhöhung, welche zum Turme emporfürte. Eine Schlucht trennt diese Ruine von dem Nordwestpalast Asurnazirpals, einem der vollständigsten bekannten assyrischen Gebäude mit ausgezeichnet erhaltenen Skulpturen, die jetzt einen Schmuck des britischen Museums bilden; c. 350′ lang und breit, besteht dieser Palast aus einem Centralhof von 120′ Länge und 90′ Breite, welcher von einer Reihe Hallen und Zimmern umgeben ist. Sein Haupteingang befindet sich auf der Nordseite. Die von Layard hier gezogenen Gräben sind teilweise noch offen, die riesigen geflügelten Stiere und Löwen an den Eingängen, die mythologischen Scenen, Prozessionen u. s. w., auch viele der Zimmer sind noch zu sehen. Weiter südlich folgen dann einige Gräben mit wenigen Überresten der sog. „upper chambers“ (Layard). Östlich hievon sind die Ruinen des Centralpalastes: dieser ist sehr zerstört; abgesehen von einigen Eingängen mit menschenköpfigen Stieren ist kein vollständiges Bauwerk erhalten, sodass es unmöglich ist, auch nur im allgemeinen den Plan festzustellen. Der berühmte schwarze Obelisk Salmanassars II. wurde hier gefunden. Durch eine zweite Schlucht, den Hauptzugang zum Hügel von Westen her, kommt man zu dem vom Feuer ebenfalls sehr zerstörten Südwestpalast Asarhaddons. Diesen einst höchst prachtvollen Bau hat Asarhaddon wesentlich mit Material, das er aus den älteren Palästen, besonders dem Centralpalast, wegnahm, hergestellt. Die in ihm gefundenen Skulpturen, von denen einige mit ihrer Vorderseite gegen die Wand gekehrt und auf ihrer einstigen Rückseite mit neuen Basreliefs versehen, andere auf den Kopf gestellt sich fanden, stammen aus dem Nordwest- und Centralpalast. Viele von ihnen sind noch jetzt besonders auf der Südseite zu sehen. Weiter östlich, jenseits einer anderen Schlucht, folgen nun die Ruinen des Südostpalastes, welcher freilich den Namen eines Palastes kaum verdient. Dieser Bau des letzten assyrischen Königs, nämlich des Enkels Asarhaddons, Asur-etil-ilani-ukini, ist weit geringer, als alle anderen assyrischen Architekturdenkmäler: er enthielt keine Säle, sondern nur kleinere Zimmer, deren Wände nicht einmal mit Skulpturen geschmückt waren. Der ganze „Palast“ war vielmehr mit rohen, etwa $3\frac{1}{2}$′ Kalksteinplatten belegt, wärend der obere Teil der aus sonnengebrannten Backsteinen aufgefürten Wände einfach mit Kalk überzogen war. Unter diesem Südostpalast entdeckte Rassam schon wärend seines ersten Aufenthaltes in Assyrien die Reste eines älteren Gebäudes, ebenfalls mit einigen, aus dem Centralpalast dahin gebrachten Skulpturen, sowie zwei unbeschriebene Kolossalstatuen Nebos mit gekreuzten Armen in meditirender Stellung, welche den Eingang des Nebotempels schmückten. Im Innern dieses Tempels, in dessen unmittelbarer Nähe nach Süden hin später der Südostpalast errichtet wurde, wurden vier kleinere Figuren des nämlichen Gottes

gefunden mit Inschriften rings um das Gewand, welche besagen, dass jene Kolossalstatuen von dem Statthalter von Kelach zu Ehren Ramanniraris III. und seiner Gemalin Sammuramat errichtet worden seien. Zwei dieser kleineren Statuen sind jetzt im britischen Museum. Kehren wir nun weiter in nördlicher Richtung zu unserm Ausgangspunkte zurück, so kommen zunächst die Überreste eines chaussirten Weges, welcher aus der Stadt hinauf zum Palasthügel fürte, weiterhin ein Raum one Gebäude, warscheinlich einst Gartenland, und außerhalb desselben gegen die Stadt hin eine Mauer, welche die Paläste den Blicken des Volkes entzog. Noch weiter nördlich standen endlich zwei Tempel, von denen der eine nach Osten gerichtet und am Eingang mit zwei Löwen geschmückt ist (einer der Löwen ist jetzt im brit. Museum), wärend der andere sich an die Südostecke des Tempelturmes anschließt und am Eingang von zwei geflügelten menschenköpfigen Löwen bewacht ist *). Zu all diesen auf der Palast- und Tempelterrasse von Nimrud einst errichteten Gebäuden, welche großenteils schon 1845 Layard und Rassam entdeckt und weiterhin George Smith und abermals Rassam noch näher durchforscht haben **), kommt schließlich noch der Tempel Asurnazirpals, welchen Rassam 1878 unweit vom Norwestpalast entdeckte, freilich in einem Zustande greulichster Verwüstung: keine Spur der Wände ist mehr übrig, die schönen glasirten Ziegel, die einst die Decke schmückten, sämtlich zerbrochen und nach allen Richtungen zerstreut. Ganz und an ihrer ursprünglichen Stelle wurden nur ein Marmoraltar und ein in den Fußboden gelassenes Gefäß gefunden, nach Rassams Ansicht dazu bestimmt, das Blut der Opfertiere aufzunehmen; desgleichen Marmorstüle, vielleicht für die diensttuenden Priester, Stücke eines sehr schönen Dreifußes sowie runder und viereckiger Marmorpfeiler, Hunderte beschriebener Backsteine und endlich etwa zwölf marmorne „platforms" teilweise mit sehr verwischten Inschriften, welche nach Rassam verschiedenen Göttern zu Opferzwecken geweiht waren.

Gegründet wurde die Stadt Kelach, ass. *Kalḫu*, *Kalaḫ****), hebr. כֶּלַח (Gen. 10, 11 f.), wie die Keilschriftdenkmäler ausdrücklich berichten, erst von Salmanassar I., also um 1300 v. Chr. Dieser König baute sich dort auch einen Palast und gründete den großen, geräumigen „Tempel des Länderberges", E-ḫarsag-kurkura. Indessen scheinen seine Nachfolger an dieser neuen Residenzstadt, der Rivalin von Ninewe ebenso wie von Assur, weniger Gefallen gefunden zu haben, sie blieben in Assur wonen und so verfiel die Stadt schnell und ward „zu Schutthügeln und Ackerland". Ihre eigentliche Bedeutung verdankt die Stadt Kelach erst dem König Asurnazirpal (um 880 v. Chr.). Er baute die Stadt ganz neu, begann und vollendete die große Ringmauer, und siedelte seine Kriegsgefangenen aus den Ländern Suchi und Laḳe, von der Stadt Sirḳu an der Euphratfurt, aus den Ländern Zamua, Bit-Adini, vom Chatti- und Patinäerland alldort an. Er grub auch einen Bewässerungskanal vom oberen Zab nach der Stadt und pflanzte an den Ufern dieses Kanals, den er „Bringerin des Überflusses" *(Bâbilat ḫêgalli)* nannte, Obst- und Weingärten an. Insonderheit baute er aber sich selbst einen neuen Königspalast und änderte zu diesem Zwecke die alte Plattform, weshalb auf dieser neuen Terrasse von Nimrud der älteste Palast eben der Asurnazirpals ist. Auf dieser 120 tikpê tiefen Terrasse errichtete er zunächst seinen eigenen prächtigen Palast mit mächtigen, metallüberzogenen Türflügeln und stattete ihn aus mit kostbaren hölzernen Sesseln sowie mit Schalen aus Elfenbein, überzogen mit Gold und Silber und anderen Metallen, sodann aber einen Tempel, genannt Ešara oder Ekura, für seinen Lieblingsgott Adar, der eben dadurch die Stadtgottheit Kelachs wurde, mit einem Bildnis dieses Gottes

*) Ist einer dieser beiden Tempel etwa mit dem von Rassam 1878 entdeckten Tempel identisch?

**) Obige Beschreibung der Ruinen des Nimrud-Hügels schließt sich wesentlich an George Smith, *Assyrian Discoveries* pag. 70—72 an. Vgl. auch Ménant, *Annales*, pag. 57 ff. (mit kleinen Plänen der einzelnen Bauten).

***) Näheres siehe Wo lag das Paradies? S. 261.

(in der Form eines Stierkolosses?) aus bestem Berggestein und feinstem Gold; ebenso gründete er einen Tempel der Gottheiten Istar, Sin und Gula sowie Bildnisse Eas und Ramans. Asurnazirpals Son Salmanassar II. baute den Centralpalast und legte (nach George Smith) wenigstens den Grund zum Südostpalast. Wärend des Aufstandes der assyrischen Städte wider Salmanassar blieb diese seine Hauptstadt ihm treu. Sein Son Samsi-Raman III., desgleichen sein Enkel Raman-nirari III. wendeten beide dem Adar-Tempel ihre Fürsorge zu. Auch Samsi-Raman weihte seine mit vier Schriftkolumnen beschriebene Stele, welche an der Stelle des Südostpalastes (nach Smith im Nebotempel) gefunden wurde, dem Gotte Adar. Raman-nirari III. baute sich ebenfalls in Kelach einen Palast; gemäß den am Hügelrande zwischen dem Nordwest- und Südwestpalaste gefundenen Steinplatten (I R 35 Nr. 1 und 3) scheinen ihm die sog. „upper chambers" anzugehören. Tiglathpileser II. berichtet, er habe dem Tigrisufer Terrain abgewonnen und sich dann einen großen Palast herstellen lassen; wo dieser Palast gestanden, kann wol aus drei beschriebenen Basreliefs dieses Königs geschlossen werden, welche ebendaher stammen, wo der Obelisk und die zwei Stierkolosse Salmanassars II. gefunden wurden. Der letzte assyrische König endlich, der schon oben erwänte Asur-etil-ilani (-ukini), weihte zum Bau des Tempels Ezida, d. i. des Nebotempels, gebrannte Backsteine (agurrê) und ließ sich hart dabei seinen kleinen, armseligen Palast bauen.

I. c) Die ganze Ebene nun zwischen und ostwärts von Ninewe und Kelach, nördlich vom Choser, westlich vom Tigris, südlich vom oberen Zab und östlich von den beiden Gebirgszügen Gebel el-Maklûb und ʿAin Safrâ begrenzt, hinter welchen sich dann weiter die vom Fluss Chazir durchströmte Ebene Nâukur bis an die Hair-Kette hin ausbreitet, ist mit größeren und kleineren Trümmerhügeln übersäet. Einige der größeren heutzutage dort liegenden Dörfer, welche bei alten Ruinenstätten erbaut sind, heißen gemäß der besten (englischen) Übersichtskarte *) über dieses ganze Gebiet Keremlîs, Birtelleh, Bellawât. Von diesen hat die letztere Örtlichkeit, welche 9 engl. Meilen nordöstlich von Nimrud, 15 engl. Meilen östlich von Mosul gelegen ist, durch die Ausgrabungen Rassams 1878 erhöhte Bedeutung gewonnen. Nachdem schon im Jare 1875 ein Araber beim Graben eines Grabes in dem seit alten Zeiten von den Muhammedanern als Begräbnisplatz benützten Hügel von Balawat einige Bronzeplatten mit assyrischen Bildern und Inschriften gefunden hatte, gelang es Rassam nach Überwindung unsagbarer Schwierigkeiten aller Art, den größeren Teil jenes jetzt unter dem Namen der Bronzetore von Balawat weltberühmten Monumentes dem Schutt zu entreißen. Diese Bronzeplatten, von denen jede zwei Reihen kunstvollst ausgefürter Basreliefs enthalten, bildeten den metallenen Überzug eines gewaltigen cedernen Türflügelpares von 21′ Höhe und 6′ Breite und bieten uns, im Verein mit einer langen Inschrift, welche die schmalen Platten an den Rändern bedeckt, eine illustrirte Geschichte der ersten neun Jare des Königs Salmanassar II. (860—823). Außer diesem nicht hoch genug zu schätzenden Denkmal, welches uns so tiefe Blicke in das Heerwesen, das bürgerliche Leben, das Opferritual u. s. w. der Assyrer gewärt, fand Rassam gleichzeitig in ebendiesem Hügel einen Tempel und in diesem einen Marmorkoffer mit zwei beschriebenen Alabastertafeln, wärend die dritte auf dem Altare lag. Diese gleichlautenden Inschriften lehren, dass der Hügel von Balawat die assyrische Stadt *Imgur-Bêl* („Erbarmt hat sich Bel") repräsentirt und dass diese Stadt, in welcher Salmanassar II. jenes Prachttor erbaute, von seinem Vater Asurnazirpal gegründet worden ist, der auch jenen Tempel dem Gotte Masar, dem Gott der Träume, errichtete **). — Von einer

*) *Map of the country included in the angle formed by the River Tigris and the Upper Zab, shewing the disposition of the various ancient sites in the vicinity of Nineveh, from trigonometrical survey made by ordre of the Government of India in the spring of 1852, by Felix Jones.*

**) Einen Plan des Hügels von Balawat gibt Rassam zu seinem ausfürlichen Bericht

andern auf ebenjener Ebene zu suchenden Stadt, nämlich Resen, רֶסֶן, berichtet Gen. 10, 12, erfreulicherweise mit dem Zusatze: Resen „zwischen Ninewe und Kelach“. Die Keilschriftlitteratur nennt zur Zeit noch keinen diesem entsprechenden Stadtnamen, aber jener Zusatz ist bestimmt und unmissverständlich genug, um, wie ich meine, keinen Zweifel darüber zu lassen, dass Resen mit der einzigen großen Ruinenstätte zwischen Ninewe und Kelach, das ist mit dem mauerumschlossenen Hügel Selamijeh wenig nordwärts von Nimrud, zu identifiziren ist (der Hügel von Yâremjeh südwärts von Ninewe ist zu klein). Wenn an der eben citirten Stelle der Genesis, welche dem Jahwisten entstammt*), Ninewe und Rehoboth Jr und Kelach und Resen mit den Worten „das ist die große Stadt“ zu Einem großen Städtekomplex zusammengefasst werden, so lässt sich zwar zu einer solchen Auffassung aus den Keilinschriften etwas Analoges nicht beibringen, geschweige dass man die Überreste einer all jene vier Städte bez. Stadtteile umschließenden Umwallung noch heutzutage nachweisen könnte, wie man irrig behauptet hat — im Gegenteil haben sowol Ninewe als Kelach als Resen-Selamijeh ein jedes seine eigene Ringmauer, und als Ninewe, desgleichen Imgur-Bel, gegen Salmanassar II. sich empörten, blieb ihm Kelach gehorsam. Immerhin lässt sich begreifen, wie man dazu kam, Ninewe mit seiner Vorstadt, Resen und Kelach (die „ninewitische Südstadt“) als Ein Ganzes aufzufassen. Denn sicher fand zwischen den beiden Endpunkten Ninewe und Kelach nicht allein der allerengste Verkehr statt — hatten doch manche assyrische Könige, wie z. B. Asarhaddon, Paläste ebensowol in Ninewe als in Kelach —, sondern schlossen sich auch äußerlich die beiden Hauptorte durch Gärten und Äcker und kleinere oder größere Häuserkomplexe (Tempel, Wachtürme, Gehöfte u. s. w.) auf das innigste zusammen, wie noch heutzutage die massenhaften kleineren Trümmerhügel jener Gegend beweisen. Dagegen mag die Stelle Jon. 3, 3 als vermeintliche Bestätigung dieser Auffassung des Jahwisten getrost beiseite gelassen werden. Es heißt dort: „Ninewe war eine große Stadt vor Gott, ein Weg (eine Reise) von drei Tagen“. Nun beträgt allerdings, wie auch Rassam berechnet hat, der Umfang von Ninewe, wenn man es als eine solche Riesenstadt mit Kujundschik, Nimrud und dazu etwa Chorsabad und Balawat als den vier Eckpunkten auffasst, gerade etwa 60 engl. Meilen oder drei Tagereisen; aber dass jene drei Tagereisen gar nicht vom Umfang der Stadt verstanden werden dürfen, lehrt ja klar die Fortsetzung V. 4: „Und Jonas fing an in die Stadt Eine Tagereise weit hineinzugehen“, woraus ersichtlich, dass der Verfasser des Buches sich die Stadt Ninewe drei Tagereisen lang dachte. Nun beträgt aber die Länge des Weges von Kujundschik bis Nimrud nur etwa 20 engl. Meilen, der Prophet wäre also, als er nach ermüdendem Wege seine Predigt beginnen wollte, gerade wider am anderen Ende zur Stadt draußen gewesen. Aber das Buch Jonas will und kann ja doch nicht als historische Quelle verwendet werden und wir können darum auch die andere Angabe Kap. 4, 11, wonach mehr als 120,000 Kinder, „die noch nicht rechts von links zu unterscheiden wissen“, zu Jonä Zeit in Ninewe gewesen wären und woraus man auf eine Gesamtbevölkerung von 600,000 Menschen schließt, eigentlich nicht zu erwänen. Nach Kieperts Ansicht (Lehrbuch der alten Geographie, S. 151) lässt des eigentlichen Ninewe „Gesamtumfang von $1^3/_4$ d. M. auf eine Bevölkerung von höchstens 200,000 bis 250,000 der engeren Stadt“ schließen.

I. d) Aber das eigentliche Assyrien erstreckte sich gleich von Anfang an noch

---

über die ebendort gemachten Entdeckungen, betitelt *Excavations and Discoveries in Assyria* in den *Transactions of the Society of Biblical Archaeology VII, Part I (1880)*, zu pag. 52.

*) Dass obige Stelle des Jahwisten nur geschrieben sein kann, als Ninewe, Kelach u. s. w. noch existirten, ist klar. Dass die jahwistischen Bestandteile der Urgeschichten der Genesis erst im Exil geschrieben seien, habe ich mit der mir zugeschriebenen Bestimmtheit niemals, am allerwenigsten schriftlich behauptet, auch nicht im Schlussparagraph meiner Schrift „Wo lag das Paradies?“, der im letzten Grunde ein ganz anderes Ziel verfolgt. Ein gut Teil aller gegen meine Aufstellungen gemachten Einwände ist deshalb gegenstandslos.

weiter südwärts, seine nachweisbar älteste Hauptstadt lag noch bedeutend weiter stromabwärts, etwa $^2/_3$ Wegs vom oberen bis zum unteren Zab, c. 60 engl. Meilen abwärts von Mosul, und zwar auf dem rechten Ufer des Tigris. Diese älteste Reichshauptstadt Assur wird gegenwärtig durch den sehr großen Trümmerhügel Kileh-Schergat (Rich: Kala'at-ul-Shirgath, Rassam: Kala-Shergat) bezeichnet. Die Ruinen befinden sich in äußerster Verwirrung und es würde unbegrenzte Mittel und große Arbeit erfordern, sie gründlich zu durchforschen. Dazu kommt, dass die Arbeit gerade dort durch den Mangel benachbarter Dörfer und durch die herumstreifenden räuberischen Araber sehr erschwert ist. Zu verschiedenen Malen haben Engländer und Franzosen dort gegraben, der einzige aber, der Erfolg hatte, war Rassam, welcher 1853 den Palast Tiglathpilesers I. (um 1120 v. Chr.) entdeckte und in ihm drei beschriebene achtseitige Thonprismen dieses Königs, welche noch immer die älteste längere Urkunde aus früherer assyrischer Zeit für uns sind. Auch andere interessante Überreste hat Rassam seitdem dort gefunden. — Den ältesten Tempel in Assur baute der, auch nach assyrischer Erinnerung älteste, erste assyrische König Belkapkapu (um 1870 v. Chr.), wie Backsteine aus dem Fundament dieses Tempels bezeugen. Die ihm folgenden Könige furen fort, ihre Hauptstadt mit Tempeln und anderen Bauwerken zu schmücken. Belkapkapus Enkel, Samsi-Raman I., gründete — 701 Jare vor dem Regierungsantritte Tiglathpilesers I., also um 1818 — den Anu- und Raman-Tempel, welchen später, nachdem er im Verlaufe von 641 Jaren zerfallen und von Asurdan niedergerissen, aber nicht widerhergestellt war, Tiglathpileser I. neu aufbaute. Ramannirari I. baute sich in Assur einen Palast, welcher jetzt unter dem großen Trümmerhügel nahe dem Flusse begraben ist, auch sein Son Salmanassar I. hatte ebendort seinen Palast. Tiglethpilesers Son Asur-bel-kala wonte gleichfalls in Assur. Tukulti-Adar, der Vater Asurnazirpals, gründete in Assur auf einer Terrasse einen neuen Palast (ša pân kisâlâtê). Asurnazirpal stellte verfallene Bauten früherer Könige, wie Irbe-Ramans und Asur-nadin-ache's, neu her, so z. B. des letztgenannten Königs Nordterrasse. Den mit Sand angefüllten Stadtgraben grub er neu und fürte ihn von dem einen Stadttor, dessen Türflügel er erneuerte, bis zum Tigrisufer; auch die große Stadtmauer fürte er in ihrer Gesamtlänge neu auf und schüttete einen Erdaufwurf um sie her auf. Zerfallene Teile seines eigenen Herrscherpalastes stellte er wider her, dazu baute er, der Neugründer von Kelach, auch in Assur noch vier Paläste, jeden aus einem anderen kostbaren Holz, wie z. B. Cedernholz, mit tiergeschmückten Portalen. Den Kanal Asurdans II., dessen Abzweigungsort (*rêšu*) verfallen war, sodass seit 30 Jaren kein Wasser mehr in ihm floss, leitete er an einer anderen Stelle aus dem Tigris ab und pflanzte Gärten ringsum. Auch die Bauten seiner nächsten Vorgänger, Ramannriraris und Tukulti-Adar's, restaurirte er. Gegen Asurnazirpals Son, Salmanassar II., welcher offenbar Assur vernachlässigte und seine ganze Fürsorge der neuen Residenzstadt Kelach zuwandte, empörte sich die ältere Reichshauptstadt, doch musste sie sich ebenfalls Samsi-Raman III. wider unterwerfen. Weiterhin geschieht der Stadt unseres Wissens nur noch seltener Erwänung; dass sie aber sogar den Untergang des assyrischen Reiches überlebte, lehrt der Cylinder des Königs Cyrus, des Eroberers Babylons, welcher Assur unter den von ihm eroberten Städten namhaft macht.

Das Alte Test. erwänt die Stadt Assur nicht; denn in der Paradieseserzälung wird der dem Tigris beigegebene Zusatz „das ist der, welcher fließt קִדְמַת אַשּׁוּר" (Gen. 2, 14) am naturgemäßesten vom Fließen „an der Vorderseite von Assur", d. i. dem eigentlichen Assyrien mit den Hauptstädten Ninewe und Kelach verstanden (so auch Knobel, Keil, Wright, Ewald, Dillmann), und die schon lautlich unmögliche Kombination der Stadt Assur mit אֶלָּסָר Gen. 14, 1 ist jetzt wol allgemein aufgegeben *). Wo immer im A. T. der Name אַשּׁוּר erwänt ist, be-

*) Näheres s. Wo lag das Paradies? S. 224.

zeichnet er stets das Land und Reich Assyrien; das Nähere s. sofort. Hier zuvor nur noch die Bemerkung, daſs auch die der Stadt Assur gegenüberliegende, vom Tigris, den beiden Zab und den kurdischen Gebirgen begrenzte, noch jetzt durch ihre Fruchtbarkeit berühmte und durch das Karatschok-Gebirg in der Richtung von West nach Ost in ziemlich gleiche Hälften geteilte weite Ebene von Schemamek von ältester Zeit her zu Assyrien gehörte. Auch sie ist mit Trümmerhügeln aus assyrischer Zeit übersäet; die wichtigsten derselben, welche Layard teilweise untersucht hat, heiſsen Abu-Schîtha, Abu Dscherdeh, Mochamur; vor allem aber ist es der Ort Schemamek selbst, welcher in dem von den Resten eines Erddammes umgebenen Hügel Kasr (d. i. Schloſs) samt dem etwa 2 engl. Meilen entfernten, 100' hohen natürlichen Hügel Gla (verstümmelt aus Kal'a) gemäß den daselbst gefundenen beschriebenen Backsteinen die assyrische Stadt Kakzu bezeichnet, welche zuerst bei Asurnazirpal vorkommt und in welcher Sanherib sich einen Palast baute, sowie die alte „Viergötterstadt" Arbela (ass. *Arba'ilu*), welche einst ebenfalls von Salmanassar II. abfiel, unter Asarhaddon und Asurbanipal ein Hauptmittelpunkt des Istar-Kultus war, auch von Cyrus in dessen Thontafelinschrift erwänt wird und von allen assyrischen Städten die einzigste ist, welche bis auf den heutigen Tag und zwar unter ihrem alten Namen existirt; erhebt sich doch die Burg von Ervil eben auf dem Trümmerhügel des alten Arbela. Noch eine Reihe anderer assyrischer Städte werden in den Keilinschriften genannt; Samsiraman III. nennt unter den von seinem Vater abgefallenen 27 Städten, abgesehen von Ninewe, Imgur-Bel, Assur und Arbela und abgesehen von den drei sicher außerhalb des eigentlichen Assyrien gelegenen Städten Amedi, Til-abne und Chindanu, unter andern die Städte Adia, Sibaniba, Ispaluri (Isparirri?), Sibchinis, Tamnuna, Kibsuna, Nabulu, Kapa, Urakka, Chuzirina, Dariga, Zaban, Lubdu und Arabcha; der Statthalter von Kelach zur Zeit Ramannirariſs III. ist zugleich Statthalter der Städte bez. Bezirke Chamedi, Sirgana, Temeni und Zaluna; ob aber diese Städte alle in Assyria propria (Ptol. VI, 1) lagen, wie die oben aus der Felseninschrift von Bawian genannten, läſst sich wenigstens mit voller Sicherheit noch nicht erweisen. Um Assyria propria handelt es sich ja aber in diesem ersten Teil unseres Artikels allein.

Über den Namen der Stadt und des Landes Assur entnehmen wir der Keilschriftlitteratur kurz Folgendes *). Die von babylonischen Kolonisten vielleicht nur wenige Jarzehnte vor 2000 v. Chr. gegründete älteste assyrische Niederlassung ward (wie Ninewe, s. o.) ursprünglich mit einem Namen der heiligen Sprache Babyloniens benannt, nämlich Aušar, was warscheinlich „bewässerte, wasserreiche Aue" bedeutet, ein Name, welchen die Tigrisufer bei Kileh Schergat vollauf verdienten. In diesem reichbewässerten Talgrund siedelten sich die ersten Kolonisten an und benannten darnach auch ihre erste Stadt Aušar; der Stadtgott aber von Aušar ward unmittelbar der Hauptgott der neuen Ansiedler und trat an die Spitze aller übrigen babylonisch-assyrischen Gottheiten. Unwillkürlich wurde indes schon in frühester Zeit im Munde der Priester wie des Volkes aus dem Gott Aušar, dem Schutzgott der jungen Kolonie, ein segensreicher, heilbringender, heiliger Gott Ašûr, ein gutsemitisches Wort von eben dem Stamme *'atar* „ausschreiten, vorwärtsschreiten, vorwärtskommen, gelingen", wovon das bekannte hebr. אַשְׁרֵי הָאִישׁ „Heil dem Manne"; daher denn auch Âšûr oder mit Kompensation der Vokallänge durch Konsonantenschärfung Aššûr, Stadt Assur und Land Assur, Assyrien. Als Land Assur bezeichnet das keilschriftliche Aššûr von Anfang an und bis in die späteste Zeit die im Vorausgegangenen beschriebene Landschaft des eigentlichen Assyrien, welches noch Sanherib in der Bawian-Inschrift nach seiner nördlichsten und südlichsten Ortschaft als das Land „von Tarbiz bis zur Stadt Assur" kurz beschreibt. Dieses eigentliche Assyrien ist auch in weitaus den meisten Stellen des Alten Test.'s mit אַשּׁוּר gemeint.

*) Vgl. Paradies S. 252 ff.

So besonders klar Gen. 10, 11: „aus selbigem Lande zog er (Nimrod) aus nach Assur und gründete Ninewe und Rehoboth Ir und Kelach und Resen u. s. w." Denn mag man selbst, weniger dem Zusammenhang entsprechend, übersetzen: „aus selbigem Land zog aus Assur" — immerhin ist durch jene vier Städtenamen Assur, sei das Wort nun rein geographisch oder personifizirt zu fassen, als das eigentliche Assyrien charakterisirt. Änliches gilt von Gen. 10, 22 (1 Chr. 1, 17). Aber auch sonst, z. B. in dem so oft, mit und one vorhergehendem Eigennamen, im Alten Testamente vorkommenden Titel מֶלֶךְ אַשּׁוּר, ist Assur von Assyria propria, dem Stamm- und Centralland, dem Stammvolk aller im Laufe der Jarhunderte durch Eroberung lose angegliederten Länder zu verstehen. Auch der bekannte assyrische Königtitel *šarru rabû šarru dannu šar kiššati šar mât Aššûr* „der große König, der mächtige König, der König der Gesamtheit, König von Assur" setzt ja in unmissverständlichster Weise dieses Stammland Assur der Gesamtheit, dem All, allen übrigen in Nord und Süd, West und Ost eroberten oder zu erobernden Landstrecken und Ländern entgegen. Länder, die, wie die Assyrer zu sagen pflegen, zu Assur „hinzugefügt", „dem Gott Asur untertan gemacht" wurden, Völker, die „wie die Assyrer behandelt" wurden, also z. B. Mesopotamien, Armenien, Babylonien, werden in der ganzen assyr. Keilschriftlitteratur niemals gerade zu Aššûr genannt: sie behalten ihren ursprünglichen Namen nach wie vor. Auch 2 Kön. 17, 6; 18, 11, vgl. 17, 23, lässt sich Assur in seiner eigentlichen Bedeutung beibehalten: die Gefangenenzüge gingen zuerst alle nach den Hauptstädten des assyrischen Reiches, Ninewe u. s. w., und wurden erst später nach den vier Himmelsgegenden dislocirt, wie z. B. nach den genannten Stellen des Königsbuches an den Chabor in Mesopotamien und nach Medien. Schon dieser weitaus überwiegende Gebrauch des Namens אַשּׁוּר innerhalb der alttest. Schriften lässt die andere Erklärung, die man wol für Gen. 2, 14 (s. S. 599 unten) aufgestellt hat und wonach der Tigris östlich von Assur, d. h. den zeitweise zu Assyrien gehörenden Ländern am und jenseits des Euphrat, fließt, als höchst bedenklich erscheinen. Wenn 2 Kön. 23, 29 Nebukadnezar als מֶלֶךְ אַשּׁוּר bezeichnet ist, so kann dies ein reines Flüchtigkeitsversehen sein, dadurch veranlasst, dass vorher immer nur von assyrischen Königen berichtet worden war. Erst in sehr späten Schriften finden wir Assur seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet: so steht Esra 6, 22 מֶלֶךְ אַשּׁוּר von dem Perserkönig Darius. Dass die Griechen den Namen des ihnen näher gelegenen und von Kleinasien her früher bekannt gewordenen assyrischen Reiches auch auf das untere babylonische Stromland übertrugen, dessen Bewoner zudem den Assyrern nächstverwandt waren, ja dass einzelne Schriftsteller, wie z. B. Herodot, den Namen Assur auf Babylonien geradezu beschränkten (*Βαβυλὼν καὶ ἡ λοίπη Ἀσσυρίη*), braucht als bekannt hier nicht eingehender erörtert zu werden.

Mit der Notiz, dass der Name des Gottes Ašûr im Alten Test. nur in den Kompositis der beiden Königsnamen אֵסַר־חַדּוֹן (*Ἀσορδάν, Ἀσαρίδινος*) = Ašûr-ah-iddin und אָסְנַפַּר*) (Esra 4, 10) = Ašûr-bâni-pal vorkommt, verbinde ich zum Schlusse dieses Abschnittes**) noch zwei andere Einzelbemerkungen. Das

*) Über die Berechtigung und Richtigkeit dieser Gleichung siehe meine Bemerkungen in S. Bärs, von Franz Delitzsch bevorworteten Ausgabe Libri Danielis, Ezrae et Nehemiae, Lipsiae 1882, pag. VII sqq.

**) Über die Flora und Fauna des alten Assyrien zu handeln, ist zur Zeit noch nicht möglich, da die in Betracht kommenden Baum-, Pflanzen- und Tiernamen noch ziemlich wenig untersucht sind; späterhin wird dies allen Anzeichen nach ein ebenso dankbares als anziehendes Thema bilden. Hier nur die Eine Bemerkung, dass A. von der ältesten Zeit bis in die späteste Zeit trotz alles Jagens der assyrischen Herrscher — Tiglathpileser I. allein rühmt sich, 120 Löwen zu Fuß, 800 von seinem Wagen aus getötet zu haben — ein Tummelplatz von Löwen war und blieb. So erzält Asurbanipal auf einem noch unveröffentlichten Inschriftenfragment

rätselhafte מֶלֶךְ יָרֵב Hos. 5, 13; 10, 6, gemäß dem Zusammenhang unzweifelhaft eine Bezeichnung des assyrischen Großkönigs, muss nach wie vor ein Rätsel bleiben. Nur negativ kann wenigstens so viel behauptet werden, dass die früheren Erklärungen von יָרֵב als „Gegner" oder „streitbar" schon an dem Fehlen des Artikels vor מֶלֶךְ scheitern; aber auch die andere Deutung als der große, mächtige König (vgl. syr. *ireb* groß, mächtig sein), wonach also מלך ירב (ohne Artikel) geradezu das assyr. *šarru rabû* würde widergeben sollen, hat das gegen sich, dass eben im Assyrischen der König nicht *malku*, sondern *šarru* heißt; auch bleibt das י von ירב unerklärt. Offenbar will מלך ירב ein status constructus-Verhältnis darstellen. Es scheint fast eine freie Übersetzung des ass. *šar kiššati*, „König der Menge, König der Gesamtheit", zu sein. Die zweite Bemerkung betrifft Micha 5, 5, wo mit אֶרֶץ אַשּׁוּר in Parallelismus steht אֶרֶץ נִמְרֹד, „Land Nimrods". Da jede Beziehung dieses Ausdrucks etwa auf Babylonien durch den Kontext ausgeschlossen ist, so dient diese Stelle der üblichen Übersetzung von Gen. 10, 11: „aus selbigem Lande zog Nimrod aus nach Assur" zur Bestätigung. Uns mag diese Benennung Assyriens dazu dienen, allmählich zu dem II. Hauptteil dieses Artikels, welcher die Geschichte Assyriens behandeln soll, überzuleiten, indem wir kurz einige Vorfragen, vor allem die Hauptfrage der Nationalität, der Stammeszugehörigkeit des assyrischen Volkes erledigen *).

I. e) Mag man über Nimrod, den Son des Kusch, anfangs Herrscher in Sinear und dann Gründer der assyrischen Tetrapolis, denken wie man wolle — die sich in den Versen Gen. 10, 8—12 aussprechende Grundanschauung, dass die Assyrer von den Babyloniern ausgegangen seien, ist durch die Denkmalforschung vollauf bestätigt worden. Die Anfänge des assyrischen Volkes und Reiches verlieren sich überhaupt nicht, wie dies sonst meist ja der Fall ist, in allzu undurchdringliches Dunkel; unser geschichtlicher Teil, welcher unter Sanherib seinen Platz finden wird, wird nachweisen, dass sich die Absenkung des assyrischen Zweiges von dem chaldäischen Baume in verhältnismäßig gar nicht zu alter Vorzeit vollzog. Dass aber die Assyrer wirklich Semiten und zwar Babylonier gewesen, dafür mögen wenigstens die Hauptgründe schon hier beigebracht werden. Die Klassifizirung Assurs als des zweiten Sones Sems Gen. 10, 22 wird schon rein äußerlich durch die Statuen und Reliefdarstellungen als richtig erwiesen: „die körperliche Beschaffenheit der Assyrer, wie sie die Statuen und Reliefdarstellungen mit schärfster Charakteristik uns jetzt zu tausenden vor Augen stellen, zeigt sie, bei höherer Statur und stärker entwickelter Muskulatur, im Gesichtsschnitt durchaus änlich den heutigen Vertretern der semitischen Familie, Juden und Arabern" (Kiepert). Ein zweiter Beweis ist die assyrische Sprache. Die Ansicht Hitzigs, dass „die Erklärung der assyrischen Keilinschriften als semitischer durchaus verfehlt", dass „der bei den üblichen Interpretationen zum Vorschein kommende Semitismus ein Greuel des Entsetzens" sei, teilt heutzutage wol kein Forscher mehr. Die Sprache der assyrischen Keilinschriften ist weder indo-

etwa Folgendes: „Seitdem ich mich auf den Thron des Vaters, meines Erzeugers, niedergelassen, ließ Raman los seine Regengüsse, spaltete Aë seine Quellen. Die Wälder wuchsen gewaltig, die Rorpflanzungen der Ebene schossen in die Höhe. Die Löwenbrut gedieh in ihnen und wurde one Zal mächtig. Durch die Beute von Rindern und Kleinvieh wurden sie rasend, die Tiere des Feldes immerfort umbringend. Es weinen die *rê'ê*, die *nâkidê* (vgl. hebr. נֹקֵד), es trauern (*isâpidû*, hebr. ספד) die menschlichen Niederlassungen bei Tag und bei Nacht" u. s. w. Schilderungen wie diese erinnern unwillkürlich an das 2. Kapitel der prophetischen Schrift Nahums.

*) Poetisch wird in den Keilinschriften Assyrien auch bezeichnet als *irsit ilâni* „das Götterland" — Ramannirari I. z. B. nennt sich *šakan irsit ilâni*, „Statthalter des Landes der Götter" —, näher als *mât Bêl*, „Land des Gottes Bel", *ba'ûlat Bêl*, „Reich des Gottes Bel".

germanisch, noch ein Gemisch aus Indogermanisch und Semitisch, sondern sie ist rein semitisch; freilich aber nicht aramäisch. Dass Dan. 2, 4 für „aramäischen" Charakter des Babylonisch-Assyrischen nichts schließen läst, steht schon lange fest. Wenn aber 2 Kön. 18, 26 (Jes. 36, 11) von den Abgesandten des Hiskia aramäische Sprachkenntnis auf Seiten des assyrischen Rabschake als selbstverständlich vorausgesetzt ist, so fürt auch dies nicht notwendig darauf, dass das Aramäische die Muttersprache der Assyrer gewesen wäre. Wir wissen jetzt, dass seit dem 9. Jarhundert reger Verkehr stattfand zwischen den Assyrern und den innerhalb ihres Bereiches seßhaften oder nomadisirenden Aramäerstämmen, sodass hochgestellten assyrischen Beamten, wie keilschriftlich ausdrücklich bezeugt ist, ebensowol das Assyrische wie das Aramäische geläufig sein musste. Grammatisch wie lexikalisch hat sich vielmehr das Assyrische als gut Babylonisch erwiesen; es mögen sich einige kleinere dialektische Verschiedenheiten zwischen beiden noch herausstellen — im übrigen ist Assyrisch mit dem Babylonischen, d. h. der mit akkadisch-sumerischen Lehnwörtern durchsetzten semitischen Sprache Babyloniens vollkommen identisch. Ein Gleiches gilt von der assyrischen Schrift. Die assyrische Schrift ist nicht allein Keilschrift, ebenso wie die babylonische, sondern sie ist direkt aus der ältesten babylonischen Keilschriftgattung hervorgegangen, mit ihr zum großen Teil sogar noch völlig übereinstimmend, wie sich denn auch weiterhin die Vereinfachung zur sog. neuassyrischen und neubabylonischen Schrift nachweislich in engster gegenseitiger Beeinflussung Assyriens und Babyloniens vollzogen hat*). Assyriens Abhängigkeit von Chaldäa auf dem Gebiete der Architektur wurde schon oben berürt. Ein Hauptbeweis ist schließlich noch die Religion. Abgesehen von Asur, der als Nationalgottheit natürlich an die Spitze des gesamten assyrischen Pantheons tritt, ist dieses selbst durchaus mit dem babylonischen Eins. Die Götter Bel, Dagon, Samas, mit welchen die ältesten assyrischen Königsnamen Bel-kapkapu, Isme-Dagan, Samsi-Raman zusammengesetzt sind, sind von Babylonien her wol bekannt. Ramannirari I. (um 1300 v. Chr.) nennt als seine Helfer bei Erweiterung des Reiches Anu, Asur, Samas, Raman und Istar; Tiglathpileser I. beginnt seine große Prisma-Inschrift mit Anrufung von Asur, Bel, Sin, Samas, Raman, Adar und Istar, „der [sieben] großen Götter, welche regieren Himmel und Erde"; Salmanassar II. verherrlicht im Eingange seiner Obelisk-Inschrift dreizehn „große Götter, welche die Schicksale lenken": Asur natürlich an der Spitze, „den großen Herrn, den König der Gesamtheit der großen Götter", und nach ihm, ganz im Anschluss an die babylonische Götterrangliste, Anu, Bel, Aē**); Sin, Raman, Samas; Marduk, Adar, Nergal, Nusku***), Beltis und Istar — im Ganzen wie im Einzelnen decken sich die assyrischen Religionsvorstellungen ebenso wie die Religionsgebräuche mit den babylonischen dergestalt, dass sich hier nur widerholen ließe, was schon anderwärts über babylonische Religion gesagt worden ist. Mancherlei Einzelheiten richtiger, als bisher geschehen, zu bestimmen, wird der II. geschichtliche Teil dieses Artikels, auf den wir nochmals als unter Sanherib nachfolgend verweisen, widerholt Gelegenheit nehmen.

Friedrich Delitzsch.

---

*) Eine wirklich wissenschaftliche Bestimmung des Verhältnisses der assyrischen Keilschrift zu der babylonischen wird jetzt durch die unter der Presse befindliche Arbeit von Dr. Lyon über die Inschriften Sargons II. mit genauer autographischer Widergabe der wichtigsten Sargonstexte und ihrer graphischen Eigentümlichkeiten, wesentlich gefördert.

**) Das Ἄος des Damascius scheint der Lesung Aē anstatt des allgemein üblichen Ea den Vorzug einzuräumen.

***) Die ganz neuerdings von Josef Halévy ausgesprochene Vermutung (*Revue des études juives. Octobre-Décembre 1881*), dass der assyr. Gott Nusku in dem aus נסרך verschriebenen hebr. נסרך widerzuerkennen sei, scheint mir sehr beachtenswert und mag darum schon hier erwänt werden. Der Gott נסרך wäre in der Tat der einzige assyrische Gott, welcher, trotzdem wir über das assyrische Pantheon auf das Beste durch die Originaldenkmäler unterrichtet sind, in diesen noch nicht aufgefunden wäre, und es wäre ein seltenes Spiel des Zufalls, dass einer der 12 großen assyrischen Götter in drei Konsonanten mit diesem נסרך sich deckt. Neben *Nusku* die Nebenform *Nusûku* anzunehmen, hat im Hinblick auf תמוז = *Dumûzi* gar nichts Bedenkliches.

Nisbiten, s. Monophysiten, oben S. 248.

Nisan, s. Jar bei den Hebräern, Bd. VI, S. 495.

Nisroch (נִסְרֹךְ, LXX *Μεσεράχ*, *'Εσθράχ*, *'Εσδράχ*, *Νασαράχ*, *'Ασαράχ*, *'Ασαράκ*; Josephus, Antiquit. X, 1, 5 *'Αράσκη*) war nach 2 Kön. 19, 37; Jes. 37, 38 ein zu Sanheribs Zeit in Ninive verehrter Gott. In seinem Tempel wurde Sanherib, als er zu diesem seinem Gotte betete, von den eigenen Sönen ermordet. Der Name ist monumental noch nicht nachgewiesen (die von Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 205 f. [vgl. Ders., Assyrisch-babylonische Keilinschriften, 1872, S. 106] ausgesprochene Vermutung hat derselbe später [a. u. a. O.] zurückgenommen). Die Angaben der Rabbinen, das Idol Nisroch sei gefertigt gewesen aus einem Bret der Arche Noahs (talmud. נֶסֶר und נוח), wie die Vermutung, der Name sei entstanden aus נסרא נוח, „Adler oder (!) Taube des Noah", sind Kuriositäten. Unwarscheinlich ist eine Herkunft aus dem Arischen (v. Bohlen bei Gesenius, Thesaur. s. v. 'נ), zu verwerfen auch die Ableitung von aram. נְסַר dissecare (Winer nach Castelli) von dem Saturn verstanden „mit Rücksicht auf den Reif dieses Planeten, der ihm die Gestalt eines zerrissenen Körpers gibt"; denn Name des Saturn bei den Assyrern war Adar. Annehmbarer ist die Ableitung Ikens von aram. סְרַךְ, „herrschen", oder die Opperts (bei Schrader, Keilinschr. und das Alte Testament, 206) von arab. scharika = „Verbinder", nämlich ein dem Hymen entsprechender Gott, oder die Schraders von assyr. sarak in der Bedeutung „gewären, spenden", also = „der Spender, Gütige, Gnädige". Daneben wäre nicht undenkbar eine Ableitung (Hitzig zu Jes. 37, 38 [1833] und Movers nach dem Vorgang Älterer, s. Gesenius zu Jes. 37, 38) von נֶשֶׁר, arab. nasr, assyr. nasru (Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien, Hft. I, 1874, S. 105) „Adler" oder „Geier", sodass -ok etwa als Nominalendung anzusehen wäre, vgl. Arjok, Schadrak. Wie bei den Persern der Adler dem Ormuzd, bei den Griechen dem Zeus, bei den Germanen dem Wodan geweiht war, so scheint er auch bei den Assyrern ein heiliger Vogel gewesen zu sein. Adlerköpfige und geflügelte Menschengestalten werden auf den assyrischen Denkmälern zu den Seiten des heiligen Baumes dargestellt, und die weiten Schwingen, mit welchen der Gott Asur schwebend dargestellt wird, könnten wol die eines Adlers sein. Das Adlergesicht der ezechielischen Cherube verweist warscheinlich darauf, dass wie Stier (vgl. Artikel „Kalb, goldenes", Band VII, S. 395 ff.) und Löwe (vgl. Artikel „Atargatis" Bd. I, S. 737 ff.), so auch der Adler bei den Babyloniern (und wol wie Stier und Löwe bei den Nordsemiten überhaupt) ein heiliges Tier war. Ein solches war bei den Nordsemiten auch die Taube (Artikel „Atargatis" S. 737. 739) und der Fisch (ebend. S. 737 ff.; Artikel „Dagon" Bd. III, S. 460 ff.).

Der Koran (Sure 71, 22 f.) erwänt als eines der Idole der vorsintflutlichen Zeit Nasr. Seine Verehrer waren die Himjariten (Dimeschki bei Chwolsohn, Die Ssabier, St. Petersb. 1856, Bd. II, S. 405; vgl. Osiander, „Studien über die vorislamische Religion der Araber" in: Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges., Bd. VII, 1853, S. 473). In einer himjarischen Inschrift wird diese Gottheit (נסר) genannt als „Nasr des Ostens und Nasr des Westens", was Ed. Meyer (ZDMG. XXXI, 1877, S. 741) von dem Sonnengeier des Aufgangs und Untergangs versteht. Unter den arabischen Namen für die Sternbilder kommen zwei Adler (nasr) vor (Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen, 1809, S. 416). Es liegt die Vermutung nahe, dass diesem Namen wie wol den meisten anderen Sternnamen ursprüngliche Gottesnamen zugrunde liegen.

Auch darf mit Movers hingewiesen werden auf die Angabe des Philo Byblius (Sanchuniathon), nach welchem Zoroaster gelehrt haben soll, die höchste Gottheit werde mit einem Habichtkopfe (*ἱέρακος*, nicht „Adlerkopfe", Movers) dar-

gestellt. Abbildungen der Raubvögel konnten leicht verwechselt werden. Eine syrophönizische Münze, deren Legende יהו jüdischen Einfluss verrät, trägt die Abbildung eines auf einem geflügelten Rade (gewiss Symbol der Sonne) thronenden bärtigen Gottes mit einem Vogel auf der Hand, anscheinend einem Sperber (Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie, in: Numismatic Chronicle 1878, S. 123 f.). Bei den Ägyptern spielt der Habicht (ἱέραξ) eine große Rolle, vornehmlich als Zeichen des Sonnengottes Ra. Auf einem Siegel mit phönizischer Schrift und ägyptisirender Abbildung finden sich zwei auf der Sonnenscheibe stehende „Sperber" (ZDMG. XXXI, 1877, S. 597). Die genaue Unterscheidung dieser kleineren Raubvögel ist wegen des weiteren Umfanges der griechischen Bezeichnung ἱέραξ und der Undeutlichkeit der Abbildungen nicht durchzufüren.

Der Umstand, dass der Gottesname Nisroch auf den Monumenten bisher nicht nachgewiesen worden, ist auffallend und kann dafür geltend gemacht werden, dass Nisroch eine Korruption oder auch eine andere Form für Asur, den Namen des Hauptgottes der Assyrer, ist. In den Formen Ἀσαράχ, Ἀσαράκ der LXX liegt es nämlich nahe, eine andere Aussprache für Asur zu erkennen. Ein mythischer Assarakos kommt in den trojanischen Genealogieen vor als Vater des Kapys, des Vaters des Anchises, von welchem Aphrodite den Aeneas gebar. Es können hier sehr wol, wofür die „Aphrodite" geltend zu machen wäre, Entlehnungen von Assyrern und Phöniziern vorliegen (Preller, Griechische Mythologie, Bd. II, 3. Aufl. 1875, S. 374 f.). Auch Assarak oder Asur aber könnte als Adlergott anzusehen sein. „Wir könnten uns, änlich wie Layard tut [Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon, London 1853, S. 637 Anm.; vgl. Ders., Nineveh and its remains, 5. Aufl., London 1850, Bd. II, S. 458 f.] die Sache so denken, dass die Juden den . . . Assar [Asur], Assarak in Verbindung mit dem Adler gebracht sahen und ihn dann nach eigener Etymologie als Nescher oder Nisroch deuteten, wobei sie aber doch das vorgefundene ס beibehielten" (J. G. Müller; die letzte Aussage wäre dahin zu berichtigen, dass assyr. sch wie auch in anderen Entlehnungen durch ס ersetzt wurde; vgl. אסרחדון = Aschurach-iddin, s. Schrader, „Die Aussprache der Zischlaute im Assyrischen", Monatsbericht der K. Akad. d. Wiss. zu Berlin, philos.-histor. Klasse, 5. März 1877, S. 92 f.; für den helleren Vokal statt des u in Asur oder Aschur vgl. ebenfalls Asarchaddon und ferner die Göttin Aschera = Asurit.

Litteratur: Andr. Beyer zu Selden, De dîs Syris II, 10 (1680); Iken, Dissertatio de Nisroch idolo Assyr., Bremen 1747 (bei Winer); Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 116; Winer, RW., Artikel „Nisroch" (1848); Movers, Religion der Phönizier, 1841, S. 68; J. G. Müller, Artikel „Nisroch" in Herzogs R.-E., 1. Aufl., Bd. X, 1858; Merx, Artikel „Nisroch" in Schenkels B.-L., IV, 1872; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 391—393; Schrader, Artikel „Nisroch" in Riehms HWB., 12. Liefer. 1879. **Wolf Baudissin.**

Nitzsch, Karl Ludwig, Vater des Zoologen Christian Ludwig, des Theologen Karl Immanuel und des Philologen Gregor Wilhelm, geb. den 6. August 1751 in Wittenberg, gest. ebendaselbst den 5. Dez. 1831, seit 1790 Pastor, Generalsuperintendent und Professor der Theologie in seiner Vaterstadt (welches letztere Amt er 1817 nach der Verlegung der Universität mit dem des ersten Direktors am Prediger-Seminar vertauschte), — war einer der selbstständigsten (und wenigstens vermöge der großen Anzal akademischer Zuhörer auch einflussreichsten) unter den theologischen Systematikern, welche, ausgegangen von Kant, Rationalismus und Supernaturalismus mit einander zu verknüpfen suchten. — Sein Vater, Ludwig Wilhelm, der den ererbten Adel als mit dem geistlichen Amte unverträglich aufgegeben hatte, starb 1758 als vierter Diakonus an der Stadtkirche in Wittenberg, nachdem er sich als Liederdichter, Freund der Armen und Seelsorger ein dauerndes Andenken bei seinen Mitbürgern gesichert hatte. Der verwaiste Karl Ludwig wurde noch zu rechter Zeit aus kümmerlicher Waisen-

anstalt aufs Lyceum seiner Vaterstadt, dann auf die Fürstenschule zu Meißen gerettet. Hier ward er von einem seiner Lehrer bereits auf die nachmals eifrig von ihm studirten Schriften J. A. Ernestis hingewiesen. Zur Theologie prädestinirt, bezog er hierauf 1770 die Universität Wittenberg, deren theologische Professoren jedoch, mit Ausnahme des Kirchenhistorikers Wernsdorf, ihn nicht sonderlich anzogen. Unter den Mitgliedern der philosophischen Fakultät gewann besonders der auch als persönlicher Ratgeber ihm teuer gewordene Schröckh bei dem er allgemeine Weltgeschichte hörte, Einfluss auf ihn. Nachdem dieser ihn 1773 zum Dr. der Philosophie und zum Magist. liberal. art. promovirt hatte, setzte er seine theologischen Studien noch bis 1775 fort, in welchem Jare er sich durch öffentliche Verteidigung einer Abhandlung „De synodo palmari“ den Grad eines Baccalaureus der Theologie erwarb, obgleich er anfing, die Möglichkeit vorauszusehen, dass er sich mit der Sachsen beherrschenden Rechtgläubigkeit (welche in vornehmen Kreisen zwar einige pietistische Elemente außer oder neben sich duldete, eine wissenschaftliche Durchdringung aber abwies) nicht werde befreunden können, und daher geneigt war, zum Schulfach überzugehen. In der Tat bewarb er sich um das Konrektorat am Lyceum in Wittenberg. Da er es aber nicht erhielt, nahm er im Oktober 1776 in dem Hause des Kammerherrn von Bodenhausen auf Brandis bei Leipzig eine Hofmeisterstelle an, nachdem er zuvor eine Dissertation u. d. T.: „Historia providentiam divinam quando et quam clare loquatur“ öffentlich verteidigt hatte, um die venia legendi in der philosophischen Fakultät zu erlangen. Als aber das 1780 vakant gewordene unter dem Patronate seines Prinzipals stehende Pfarramt Beucha in der Diözese Grimma ihm von diesem angeboten ward, stellte er sich troß seiner schwachen Orthodoxie in Dresden zur Kandidatenprüfung und trat 1781 die Stelle in Beucha an, vertauschte dieselbe jedoch schon 1785 mit dem Pastorat und der Superintendentur in Borna und ging 1788 als Stiftssuperintendent und Konsistorialassessor nach Zeitz. Zuletzt war es ihm aber beschieden, in seine Vaterstadt zurückzukehren und dort auch seine wissenschaftliche Tüchtigkeit zu verwerten. Er wurde 1790 in Wittenberg der Nachfolger K. Chr. Tittmanns als Pastor an der Stadtkirche, zugleich Generalsuperintendent des Kurkreises, Konsistorialassessor und ord. Professor an der Universität. In demselben Jare erwarb er sich die Würde eines Doktors der Theologie durch Verteidigung einer Abhandlung u. d. T.: „Ratio, qua Christus usus est in commendando precandi officio, declarata et asserta“, nachdem er zuvor eine Rede „de commodis e studio retinendi antiqua et usitata ad theologiam redundantibus“ gehalten hatte. Den konservativen Zug in seiner Richtung, den schon dieses Thema verrät, hat er auch in der langen Reihe der Abhandlungen nicht verleugnet, die sein eigentliches System darlegen; in diesen tritt aber noch deutlicher hervor, in welchem Sinne und Grade er eine Fortbildung und Umbildung des Herkömmlichen forderte.

Dieselben erschienen zunächst einzeln und allmählich als gelegentliche Programme, die er als Dekan auszuarbeiten (i. d. J. 1791—1813) veranlasst war. Die erste Gruppe bilden elf „Prolusiones (1791—1802) de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis“, deren Sammlung beabsichtigt, aber nicht ausgefürt wurde; die zweite sechs andere, die u. d. T.: „De revelatione religionis externa eademque publica prolusiones academicae“, Lips. 1808, vom Vf. gesammelt erschienen*). Dazu kam noch eine dritte Gruppe von 16 Abhandlungen, die N. kurz vor seinem Todesjare zusammengestellt und herausgegeben hat, u. d. T.: „De discrimine revelationis impe-

*) 1. De Jesu revelationis externae ejusdemque publicae Interprete (1805). 2. De inspiratione apostolorum, praegressae revelationis externae et publicae fructu (1805). 3. De locis Scripturae revelationem externam .. di serte laudantibus (1805). 4. Explicatur loc. Scripturae classicus de revelatione religionis christianae publica Jo. 16, 7—11 (1805). 5. Explicatur notionis de revelat. externa et publica usus practicus (1807). 6. Explicatur notionis de revelat. ext. et publ. usus theoreticus (1807).

ratoriae et didacticae prolusiones academicae", 2 Bde., Viteb. 1830 *). Eine kurze Zusammenfassung seines Systems, dessen mündliche Entwickelung vom Katheder herab zalreichen dankbaren Schülern zu einer ersten Rettung aus dem verworrenen Streite zwischen „Paläologie und Neologie" gereichte, gab er in den Abhandlungen „Über das Heil der Welt", Wittenb. 1817, und „Über das Heil der Theologie", W. 1830, wärend die gleichnamige „Über das Heil der Kirche", W. 1821, tief und weit in das Wesen der praktischen, namentlich der Verfassungs-, Unions- und Bekenntnisfragen **) blickt. — Seine systematischen Grundgedanken sind folgende: Unter der Offenbarung, welche sich in den Tatsachen und Lehren des Evangeliums darstellt, ist nicht die göttliche Mitteilung eines übernatürlichen und dem menschlichen Geiste an sich fremden Inhaltes zu verstehen, sondern die Promulgation, d. h. von außen her an alles Volk herangetretene Kundmachung eines göttlichen Inhaltes, der an sich zwar auch schon, wenigstens in latenter Weise, dem menschlichen Geist, Gewissen und Gemüt innewont, aber durch den die empirische Menschheit beherrschenden Hang zum sinnlichen Eigenwillen oder zur Eigenliebe, mit dem ein geheimes Schuldgefül verknüpft ist, unterdrückt und außer Wirksamkeit gesetzt ist, m. a. W.: Offenbarung ist äußere (geschichtliche, tatsächliche) und auf den ganzen Umfang der Menschheit in ihrem geistlich gehemmten und verkehrten Zustande gerichtete öffentliche repraesentatio, introductio und Sicherstellung der waren Religion (oder des moralischen, geistlichen, göttlichen Lebens), zu der sie sich wie Mittel zum Zweck verhält; nicht als ob die als Offenbarung geltende Lehre und Urgeschichte des Christentums etwa nur brauchbar wäre für moralische Zwecke; es handelt sich vielmehr um notwendige, objektive und positive, von der zuvorkommenden Gnade gewollte und gewirkte Geschichten, Tatsachen und Wunder, one deren darstellende, anregende, beschämende und erhebende Gotteskraft bei herrschender Hemmung des moralischen Bewußtseins das göttliche Leben nicht geweckt, das Heil der Welt nicht begründet, ein die Warheit erhaltender und fortpflanzender Organismus sittlich-religiöser Gemeinschaft (der Kirche) nicht gestiftet werden konnte. Hiermit trat N. dem theologischen Naturalismus und Rationalismus auch solcher Zeitgenossen entgegen, welche Kantianer hießen, indem er die Form der Übernatürlichkeit als den für das Weltkundigwerden der göttlichen Warheit unentbehrlichen Modus und als ein wesentliches Attribut des Christentums hinstellte. Selbst die Wunder Christi, deren Möglichkeit er nur in teleologischer, nicht in ätiologischer Hinsicht erörterte, galten ihm als Zeugnisse des messianischen Berufes und als Zeichen des Heiles im objektiven Sinne für unentbehrlich, wie sehr er sie auch mit der ganzen persönlichen Wirkung des Mittlers in Einheit setzte, ja der (eigentlich begeisternden, alles Tätsächliche deutenden) Verkündigung des Heiles durch das Wort unterordnete. Aber nicht minder trat er den Supernaturalisten entgegen, weil er als den innersten Kern und Zweck der christlichen Offenbarung nichts anderes betrachtete, als die sittlich-vernünftige Religion, der gegenüber auch der freilich unerläßliche positive Glaube an den Weltheiland nur als Mittel erscheine. Dennoch stellte er auch den alten Bund unter den Gesichtspunkt der Offenbarung, indem er ihm zwar nur eine revelatio imperatoria oder nomothetica im Gegensatze zur didactica zuwies, d. h. Gesetz und

---

*) Darunter: 1. De consilio quo Christus mortem oppetiit summo (1796). 2. Quantum Christus tribuerit miraculis (1796). 3. De discr. legislationis et institutionis divinae in universum (1802). 8. De peccato homini cavendo, quanquam in hominem non cadente (1802). 9. u. 10. De antinomismo Joannis Agricolae (1804). 11. De fide sub oeconomia religionis legislatoria (1809). 13. u. 14. De mortis a J. Christo oppetitae necessitate morali (1810. 11). 15. u. 16. De gratiae dei justificantis necessitate morali (1812. 13).

**) Außerdem vgl. u. a. die fünf 1814 in Wittenberg erschienenen Predigten, ferner eine Auswal von Pfingstpredigten (in dem unten angef. „Denkmal") herausgeg. von Hoppe, 1832, und die Schrift „über die Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes und den Rechtsgrund der Eheverbote", 1800.

Evangelium, legislatio und institutio (Unterweisung), Theokratie und Theodidaskalie einander gegenüberstellte, aber nachwies, dass die erstere die unumgänglich notwendige Vorbereitung der letzteren war. Die Gesetzgebung habe aktiven Gehorsam und äußere Gebotserfüllung zunächst innerhalb der Schranken Einer (wegen ihres Monotheismus bevorzugten) Nation und Einer Zeitphase, und zwar noch abgesehen von einer vollkommen sittlichen Gesinnung, einüben müssen, um die Fähigkeit zu selbständiger und freitätiger Urteils- und Willenskraft und zu freiem Gehorsam, welche die Frucht der didaktischen Offenbarung sein sollte, anzubauen. Auch sie habe aber indirekt die Bestimmung gehabt, das ware Verhältnis Gottes zu den Menschen zu offenbaren. Wie notwendig ferner Abraham für Moses, die allgemeine Urgeschichte für die Gesetzgebung, die Gesetzgebung für die (von der Vorhersagung des Zufälligen durchaus verschiedene) Weissagung gewesen sei, wie organisch alle Institutionen der Theokratie zu einem Zwecke zusammenwirkten, welche Vollkommenheiten in den Schranken des A. T.'s zu finden seien, hatte früher in streng wissenschaftlicher Weise kein Theolog für sein Zeitalter treffender dargestellt, die alttestamentliche Idee niemand treffender gezeichnet, als N. Insoweit aber doch auch das Neue Test. positive Gebote enthält, kam es darauf an, dieselben von dem Scheine gesetzgeberischer Willkür und Beschränktheit zu befreien. Zu diesem Behufe scheidet N. nicht nur das Individuelle, Volkstümliche oder Zeitliche aus, um hingegen das wirklich Allgemeingültige und für alle Zeiten Gültige rein hervortreten zu lassen, sondern er weist zugleich nach, dass die historische Erscheinungsform (nicht etwa bloße Einkleidungsform) des ewiggültigen Kerns für die Introduktion und dauernde Wirkungskraft einer nicht für Hochgebildete, sondern für Alle bestimmten Religion notwendig war und ist, und dass das Gebiet des Allgemeingültigen nicht so beschränkt werden kann, wie die rationalistischen Zeitgenossen es zu beschränken versuchten, indem sie sogar die Forderung des Glaubens an den Christus Gottes aus der Accommodation erklärten oder zu den der Perfektibilität unterworfenen Momenten des Christentums rechneten. Wir seien zwar nicht befugt, die Unmöglichkeit des gottgefälligen Sinnes one Kenntnis der Geschichte Jesu für jeden einzelnen Menschen, unter welchen Umständen und zu welcher Zeit er auch leben möge, zu behaupten, aber eine gemeinschaftliche und öffentliche warhaft religiöse Bildung sei in der Menschheit nicht zu ermöglichen gewesen one eine solche Hilfe, wie sie durch Christus der Welt bereitet wurde, d. h. one ein solches Zusammenwirken zwanglosen göttlichen Ansehens mit einer lebendigen, begeisternden Darstellung des Gottgefälligen, wie es in dem ganzen öffentlichen Leben Jesu und insonderheit in seinem Kreuzestode als der Vollendung seines Gehorsams und dem entscheidendsten Beweise seiner gottgefälligen Lauterkeit und Stärke hervortrat. Es sei also notwendig gewesen, dass das Wort dieses Mittlers für Gottes Stimme gelten konnte, dass er über die Menschheit erhaben war, dass er mit Recht für den Son und das Ebenbild des himmlischen Vaters, für den selbst keiner Erlösung bedürftigen Welterlöser erkannt werden konnte. Der Name über alle Namen komme freilich dem historischen Interpres dei nur zu, insofern er nicht eine willkürliche und partikulare Gnade offenbare, sondern das ewige Wolgefallen des Vaters an dem Sone, d. h. die allerheiligste Liebe Gottes zu der Menschheit, die durch dessen Geist sich heiligen läßt. Dogmengeschichtlich illustrirte N. seine Ansicht über das Verhältnis der nomothetischen zur didaktischen Offenbarung namentlich durch eine neue Beurteilung des sogenannten Antinomismus des Joh. Agricola, und zwar ließ er die Exzesse und Defekte dieses geistvollen Mannes freilich nicht ungerügt, machte jedoch auf die Bedenken aufmerksam, welche die erste Lehrart der Reformatoren hinsichtlich der concio legis ad poenitentiam und der concio gratiae ad fidem demselben erregen konnte, und billigte die Lehrart, derzufolge die Sünde im N. T. zunächst Verletzung des Sones ist, die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit mittelst der evangelischen Gnadenoffenbarung noch dringender und ergreifender wirkt, als mittelst der theokratischen Anstalt Gottes, und erst die Predigt des Gekreuzigten in vollkommener und echter Weise beides hervorbringt: Buße und Glauben.

Die Supernaturalisten (am meisten der vertraute Freund Fr. Volkm. Reinhard, aber auch der Schüler L. Heubner und die letzten Würtemberger aus der Schule der demonstrativen Apologetik) stießen sich daran, dass die Offenbarung nichts, d. h. nichts Übernatürliches oder Übervernünftiges offenbaren sollte. Ihnen gegenüber erkannte N. es zwar als heilsam an, dass die alte Kirche trotz der schmähenden Verstandeskritik der Philosophen die positiven Mysterien als solche vertreten und in Form der Überlieferung gebracht oder dass sie durch sorgsame Pflege der Rinde den köstlichen Kern bewart habe, den auch viele Supernaturalisten doch noch mehr als die Rinde für wertvoll achteten. Allein er fügte hinzu, es füre zu einer neuen Lehrtheokratie, wenn auch heute noch, was an sich schlechthin übervernünftig, unbegriffen und unbegreiflich, ja widerspruchsvoll sei, nicht nur in Glaubens- und Übersürungsformeln gebracht, sondern auch das Heil von dem Bekenntnisse dieser letzteren abhängig gemacht werde. Eine Offenbarung, welche nur, was an sich übervernünftig sei und bleibe, offenbare, sei keine Offenbarung. Mindestens müssten alle physischen, metaphysischen und geschichtlichen Geheimnisse, mit denen die ethisch-religiösen sich verbunden hätten, diesen untergeordnet und es müsste verhindert werden, dass das Volk sich daran gewöne, das Bekenntnis zu jenen für selbständig zu achten. In Warheit sei das ethisch-religiöse Verhältnis, diese ewige Liebe Gottes zu der Vollkommenheit des Menschen, in der rechten Tiefe gefasst, und die daher erklärte und dahin gedeutete ethische Natur der Gnade, des Glaubens, des Todes und der Person Jesu allerdings das schwerste, größte Geheimnis für den Verstand des Herzens und daher vor Allem der Offenbarung wert und bedürftig, aber als ethisches auch vernünftig. — Ein späterer theologischer Standpunkt wird dennoch finden, dass N., indem er das Tatsächliche der Offenbarung schlechthin vom Inhalte ausschloss, den Ideeen eine Selbständigkeit zueignete, die sie ja doch nur in der konkreten Verwirklichung und an sich selbst als Heilskräfte nicht anzusprechen haben, und dass nun dennoch hin und wider die Schriftauslegung bei jener scharfen Trennung von Form und Inhalt hat leiden müssen, auch weder die spekulative noch die mystische Theologie dabei zu ihrem Rechte kommen konnte. Von dem, was er in der Theologie noch erlebte, machte N. sich meist darum los, weil es ihm auf dem Grunde des Pantheismus erbaut schien. Seinen Kantianismus hielt er, auch als er amtliche Verwarnung wegen desselben erlitt, aufrecht. Nur die philosophische Theologie Schleiermachers, wie sie sich in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" als Apologetik und Polemik zeichnete, zog ihn gewaltig an, weil sie ihm auf ethischen Geschichtsprinzipien zu ruhen schien. Selbst unter den ihm persönlich näher stehenden — Fichte und Krug, den beiden Planck, Flatt, Henke, Keil — blieb er als Theolog einsam. Doch hatte er treue Nachfolger an einem frühverstorbenen Dankegott Cramer, Professor zu Leipzig, und an Dr. Krause, Generalsuperintendent in Weimar, dessen Königsberger Programm de rationalismo libr. symb. in dogmate de praedestinatione den Hauptgedanken nach von ihm entlehnt war. Mit seinem Sone, den er einst, Kant zu Ehren, K. Immanuel genannt hatte, suchte er sich widerholt und noch im Todesjare in der rürendsten Weise zu verständigen. Im ganzen ist seine Theologie mit Schleiermachers Epoche in Verwandtschaft zu denken. Die Dignität der Tatsache „Jesus Christus der Welterlöser" hat er nicht minder als dieser dem Intellektualismus sowol der Supernaturalisten als der Rationalisten entgegengestellt. Dennoch litt sein Religionsbegriff an dem Mangel, den im großen nur Schleiermacher erfüllte und den er selbst durch die mächtige Betonung des sittlichen Willens gut machte.

Vgl. C. A. D. Hoppe, Denkmal des verew. Dr. C. L. Nitzsch in einer Auswahl seiner Pfingstpredigten, nebst einer Zugabe über ihn (Biogr.), Halle 1832, und J. C. H. von Zobel, Das Leben und Wirken der Pastoren u. Superintend. i. d. kgl. sächs. Stadt Borna, Borna 1849, S. 65—72.

K. J. Nitzsch † (F. Nitzsch).

Nitzsch, K. J., s. am Schluss des Bandes.

No, נֹא, Ezech. 30, 14 ff.; Jer. 46, 25, vollständiger נֹא אָמוֹן, Nah. 3, 8 ist in der Bibel der Name des altberühmten hundertthorigen (Homer. Il. 9, 383 sq.) Theben in Oberägypten, vgl. Ptolem. 4, 5, 73. Plin. H. N. 5, 9, 11. Der biblische Name, dem ägyptischen nu-âmen (= der Ammonsort) nachgebildet und von LXX passend *μερὶς Ἀμμών* (LXX zu Nah.) oder *Διόσπολις* (LXX bei Ezech.) *), widergegeben, erklärt sich daraus, daſs dort Amun, den die Griechen (Herod. 2, 42) mit ihrem Zeus verglichen (s. Real-Enc. I, 348), vorzugsweise verehrt wurde (daher Jerem. a. a. O. „Amon von No" genannt); der gewönliche griechische Name ist dagegen Gräcisirung des ägyptischen taape = „das Haupt", oder Te-Api = „die Große". Theben war eine der uralteſten Städte Ägyptens (Diod. 1, 50), wie denn von seiner Erbauung nirgends die Rede ist. Schon in grauer Vorzeit war es Siz eines priesterlichen Königreiches; aber erst, als in Unterägypten das alte Reich mit dem Mittelpunkt in Memphis (s. den Artikel „Noph") blühte, kommt mit der 11. Dynastie die erste thebanische zum Vorschein. „Mit dieser, die sich in Oberägypten unabhängig macht, gründet sich die Macht und der Ruhm der vorher ungenannten Stadt und ihres Lokalgottes Ammon. Die 12. — oder 2. thebaische — macht sich zur Reichsdynastie und erhebt das Land zu einer zweiten Blüte, die sich uns vor allem durch eine Reihe stattlicher Denkmäler, besonders merkwürdiger Felsgräber, wie die von Beni Hassan mit ihren reichen Wandgemälden kundgibt" (Lepsius in der Real-Enc. I, 172). Seitdem werden die Könige „Herrscher beider Ägypten" genannt und mit der Krone des oberen und unteren Ägyptens abgebildet. Amenemha ist das Haupt dieser neuen Herrscherreihe (um die Mitte des 3. Jartausends v. Chr.; über die genauere Zeitbestimmung streiten sich noch die Ägyptologen); Sesortosen I. ists, welcher das Reich ordnete und das Land mit herrlichen Werken schmückte, Sesortosen II. ist der eigentliche Kriegsheld des Hauses. Bereits mit der 13. Dynastie beginnt aber der Verfall; es bricht die trübe Zeit der Hyksos-Herrschaft herein, aus welcher wider von Theben aus die Rettung kam. Es war das Haupt der 18. Dynastie, Aahmes oder Amôsis von Theben, welcher, nachdem schon etwas früher (Ende der 17. Dynastie) Oberägypten sich unabhängig gemacht hatte, in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts vor Christus allmählich ganz Ägypten von jenen Fremdlingen befreite. So wurde Theben der glänzende Mittelpunkt des neuen Reiches; hier erhob sich die Kunstfertigkeit und Bildung der Ägypter zugleich mit dem kriegerischen Aufschwung des Volkes zu der Vollendung, deren dieses Volk überhaupt fähig war; hier erhoben sich nun jene mächtigen Palast- und Tempelbauten, deren Ruinen noch heute die staunende Bewunderung aller Beschauer erwecken, deren nähere Beschreibung aber dem Zwecke unserer Encyklopädie fern liegt. Von hier aus wurde Cusch, d. i. Nubien erobert, und wurden Züge bis an den Euphrat unternommen. Unter Sethos I. und Ramses-Miamun, dem Sesostris der Griechen, erreichte Ägypten den Gipfel seiner Größe und seines Glanzes (Ende des 15. und Beginn des 14. vorchristlichen Jarhunderts); Asien (Syrien, Kleinasien, Mesopotamien) und Afrika (Äthiopien, Nordafrika) fülten die Macht der Waffen des Letztgenannten, wenn auch die Sage seine Taten ins Abenteuerliche vergrößert hat. Etwa vier Jarhunderte des Ruhmes und der Herrlichkeit waren seit der Befreiung Oberägyptens über Ägypten hingegangen bis zu den Zeiten Ramses III.; nach diesem scheint die Macht des Volkes allmählich zu sinken. Seit der 21. Dynastie folgen unterägyptische Königsfamilien auf die thebanischen; der Siz der Pharaonen wurde zunächst ins Delta verlegt (etwa um 1100 bis 1000 v. Chr.), und von da an verlor Theben rasch an Bedeutung, es wird mehr und mehr bloß die Stadt heiliger und alter Erinnerungen und priesterlicher Weisheit, wie von dort aus früher der häſsliche afrikanische Tierdienst zur Reichsreligion geworden war. Noch mehr sank es seit der persischen Eroberung. Zu Strabos Zeiten (XVII. S. 805, 815 f.) war die Stadt verfallen, aber noch hatten ihre Überreste einen Umfang von 80 Stadien, und

*) An das kleine Diospolis weiter nördlich am Nil ist auf keinen Fall zu denken.

mehrere abgesonderte Flecken lagen in ihrem Umfange. Sie lag auf beiden Ufern des Nil, durch Kanäle und Gräben noch mehr befestigt, weshalb Nah. 3, 8 f. sie beschreibt als „die am Nilstrom wonte, Wasser rings um sie her, die ein Bollwerk des Meeres, d. h. Stroms, vom Strom ihre Mauer, Äthiopien ihre Macht und Ägypten, endloser Menge; Phut und Libyen waren zu deiner Hilfe". Das Niltal bildet dort eine zwei Meilen breite Ebene; nach Diod. I, 45 f. hatte die Stadt einen Umfang von 140 Stadien, Häuser von 4—6 Stockwerken, viele herrliche Tempel, namentlich Amuns (Herod. 1, 182. 2, 42) mit vielen gelehrten Priestern. Andere Merkwürdigkeiten waren die berühmte Memnonssäule (Pausan. 1, 42, 2. Plin. H. N. 36, 11 ff. — eigentlich eine der zwei kolossalen Statuen des Königs Amenophis III., der Name von dem ägyptischen mennu = Denkmal), das Ramesseum (Grabmal des Osymandyas bei Diod. 1, 47), die von Ramses II. gegründete Gelehrtenschule samt Bibliothek, und die prächtigen Königsgräber, eingehauen in der zweiten Bergkette im Westen der Stadt, wärend in der ersten libyschen Bergkette, näher bei der Stadt, die Volksgräber in den großartigsten Katakomben zwei Stunden weit sich fortziehen. Noch heute sind viele prachtvolle Ruinen vorhanden, „veterum Thebarum magna vestigia", Tacit. annal. 2, 70, welche zwischen neun Dörfern zerstreut liegen, worunter besonders Karnak, Luksor, Medinet-Habu und Kurna hervorzuheben sind wegen der dortigen Überreste. —

Die vom Propheten Nahum von Theben ausgesagte Eroberung und teilweise Deportation ihrer Bewoner (3, 10: „auch sie wanderte ins Elend, in Gefangenschaft; ihre Kinder wurden zerschmettert an allen Straßenecken, und über ihre Edlen warf man das Loos, und alle ihre Großen wurden in Ketten gefesselt") wird am warscheinlichsten bezogen auf die, durch eine assyrische Inschrift bezeugte Eroberung Thebens durch Asurbanipal, Son Asurhaddons, auf seinem zweiten Feldzuge gegen den Nachfolger Tirhakas, circa 663 a. Chr. Dagegen kann schwerlich der Umstand geltend gemacht werden, dass in diesem Falle Nahum Ninive gegenüber kaum unterlassen haben würde es anzudeuten, dass gerade ein assyrischer Feind solches Unheil über No gebracht habe. Doch hat sich dadurch Bunsen, Äg. V², S. 512 bewegen lassen, an Thebens Fall und die grausame Hinrichtung des Königs Bokchoris durch den äthiopischen Eroberer Sabakon oder Sevech I. im Jare 737 oder 736 v. Chr. zu denken, wärend Ewald, Proph. I, S. 351, auf die inneren Unruhen Ägyptens im 7. Jarhundert hinwies. Man vgl. den Art. „Nahum" oben S. 409 f. Die von Ezech. 30, 14 ff. angedrohten Gottesgerichte über No, das erbrochen und dessen Volksmenge ausgerottet werden solle, gingen zwar nicht vollständig schon durch Nebucadnezar, wol aber zur Zeit der Ptolemäer in Erfüllung.

Vgl. die Déscription de l'Egypte t. 2 u. 3; Callioud, Voyage à l'Oasis de Thèbes, Paris 1821, Fol.; Ritter, Erdkunde I, S. 731 ff.; Rosellini, Monum. storici t. III, 2, und IV; Wilkinson, „View of ancient Egypt. and topogr. of Thebes", Lond. 1835, und dessen „manners and customs of anc. Eg." I, S. 116; Robinson, Paläst. I, S. 31 ff.; Prokesch, Erinnerungen aus Äg. I, 279 ff.; Russegger, Reisen II, 1, S. 112; Lepsius, Briefe aus Äg., Äth. und der Halbins. d. Sinai (Berlin 1852) S. 90, 203, 363 ff. und dessen großes Prachtwerk: Denkm. a. Äg. u. Äth., zumal Bd. II, IV, Bl. 120. 145 ff. V, VI, VII u. a.; Duncker, Gesch. d. Alterth. I, S. 15, 22 ff. (1. Ausg.); Forbiger in Paulys Real-Enc. VI, 2, S. 1785; Winers RWB. und Bunsen, Aegypten I, 105, 110 ff. 170. II, 46, 306 ff. 340 ff. III, 79 ff. V², 194 ff. V¹, 370 ff. 379 ff. 472 ff. 485; Schrader, Keilinschr. u. A. T., T. 287 ff.; Maspéro, Gesch. der orient. Völker, S. 423 ff.; Lenormant, Les premières civilisat. (1874), I, 196 sq., II, 307; Brugsch, Gesch. Äg., S. 723 ff.; Weber, Allgem. Weltgesch. I, 75 ff.; Ebers in Riehms Hdwb. S. 1095 ff. (mit Abbildung des Ramesseum, der Memnonskolosse und der Götter-Trias von Theben: Ammon, Mut, Chunsu) und derselbe in dem Prachtwerke: Ägypt. in Bild und Wort (1880), II, 263—336. **Rüetschi.**

Noah und seine Söne. Noah (נֹחַ, *Νῶε*, bei Josephus *Νῶεος*) war nach Gen. 5, 28 f. der Son des Lamech, des neunten in der sethitischen Geschlechtsreihe

der תּוֹלְדוֹת אָדָם), er selbst der zehnte und letzte in dieser Reihe. Um der Bedeutsamkeit der Zehnzal willen geschah es, dass Lamech diesen seinen Erstgeborenen bei seiner Geburt mit den Worten begrüßte: ‚Dieser wird uns Trost schaffen (יְנַחֲמֵנוּ) von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände von dem Erdboden her, den verflucht Jahve‘ (Gen. 5, 29). Nicht etwa nur Freude verspricht sich Lamech von diesem Sone, Freude, die ihn über das Leid eines mühevollen Lebens hinweghebe, sondern seine Worte lauten dahin, dass in Bezug auf die Mühseligkeit des Lebens auf der von Gott verfluchten Erde durch diesen Son eine Wandlung erfolgen werde. Darum nennt er ihn נֹחַ, ein Name, der auf Ruhe, auf Abhilfe von Beschwerde hinweist.

Noahs Leben fällt in die Zeit, in welcher das Verderben, das von der kainitischen Linie ausging und durch dämonische Einwirkungen (Gen. 6, 2 ff.) in einer Weise gesteigert wurde, dass das Menschengeschlecht mit dem Grundsatz seines Daseins in Widerspruch trat, auch die sethitische Linie ergriff, sodass ‚alles Dichten und Trachten des Menschenherzens nur böse war den ganzen Tag‘ und es Gott reuete, dass er den Menschen geschaffen (Gen. 6, 5 f.). War nun durch jene Einwirkungen die menschliche Natur in der Integrität ihres Wesens bedroht, so blieb kein anderes Mittel mehr, als ‚diesen die Menschheit entmenschlichenden Gang ihrer Geschichte abzuschneiden‘. Und so beschließt denn Gott, das Menschengeschlecht hinwegzutilgen. Wenn Gott Gen. 6, 3 redend eingefürt wird und sagt, dass er dem Geschlecht noch eine Frist von 120 Jaren setze — denn nur dies kann der Sinn der Stelle sein, nicht aber, dass die menschliche Lebensdauer fortan auf so viele Jare eingeschränkt werden solle —, so ist dies nur eine andere Form der Erzälung statt der Angabe, wie lange vor der Flut Noah Offenbarung über sie empfangen. Da nach Gen. 7, 11 die Flut im 600. Lebensjare Noahs eintrat, so muss diese Offenbarung stattgefunden haben, als er 480 Jare alt war, 20 Jare vor der Geburt seines ältesten Sones (5, 32). Jenes 600. Lebensjar Noahs, in welchem die Bußfrist ablief und das Strafurteil in Vollzug trat, ist das 1656. Jar nach Erschaffung des Menschen nach hebräischem Text, das 2442. nach den LXX, das 1307. der Samaritaner.

An der Stelle Gen. 6, 9 wird von Noah Allseitigkeit gottgemäßer Gesinnungs- und Handlungsweise ausgesagt und er deshalb אִישׁ תָּמִים genannt, ein vollkommener Mann, d. h. an seinen Gott hingegeben mit Herz und Sinn, mit Wort und Tat. Im Zusammenhang mit der 120 Jare vor dem Eintritt des Flutgerichts ihm gewordenen Offenbarung erhält er die göttliche Weisung, sich ein hölzernes Haus (תֵּבָה, chald. תֵּיבוּתָא, arab. تابوة, تُبُوت, تابوت, one Zweifel ein ägyptisches Wort) zu bauen, welches geeignet war, ihn mit den Seinen und von den verschiedenen Tierarten je ein Par — von den reinen Tieren je sieben Exemplare — durch die Flut hindurchzuretten, welche über die Erde kommen sollte, um alles Lebendige, Tiere wie Menschen, von ihr hinwegzutilgen. Es war ein wunderlicher Bau, den er vornehmen musste; denn derselbe war kein Haus, um darin zu wonen, solange die Welt so fortbestand, wie sie jetzt war. Wenn es sich so verhält, wie wir nach der Darstellung der Genesis glauben müssen, dass bis dahin der Regen noch unbekannt war, so musste der Gedanke an eine Flut um so befremdlicher sein. Die Erzälung sagt es nicht ausdrücklich, aber es wird im Neuen Testament widerholt als selbstverständlich angenommen, dass Noah seinen Zeitgenossen die ihm gewordene Offenbarung nicht verschwiegen hat. Namentlich die Stelle 1 Petr. 3, 20 (vgl. Hebr. 11, 7; 2 Petr. 2, 5) gehört hieher. Der wunderliche Bau, an dem er arbeitete, war ja selbst eine Predigt dessen, was bevorstand. Wenn er aber kundgab, was ihm geoffenbart worden, so musste diese Verkündigung notwendig zu einer Bußpredigt für seine Zeitgenossen werden. Aber je mehr das angekündigte Ereignis dem bisherigen Bestand und Zustand der Welt fremd war, desto weniger war die Vorausverkün-

digung eines solchen Gerichts darnach angetan, in denjenigen Buße zu wirken, welche nicht gewillt waren, Buße zu tun.

Ein so mächtiges, in drei Stockwerke gegliedertes Gebäude von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe bedurfte wol eines so langen Zeitraums, wie er sich aus Gen. 6, 3 ergibt, zu seiner Herstellung, besonders da ja Noah über so wenige Hände verfügte. Tiele hat in seinem Kommentar zur Genesis berechnet, dass der Kubikinhalt der Arche 3,600,000 Kubikfuß betrug, und dass, wenn davon auch $^{9}/_{10}$ zur Aufbewarung des nach Gen. 6,21 mitzunehmenden Futters verwendet wurden, das übrig bleibende Zehntel doch hinreichte, um beinahe 7,000 (genauer 6,666) Tierarten (von jeder Art ein Par und für das Par 54 Kubikfuß gerechnet) Raum zu gewären. Dabei ist natürlich in Anschlag zu bringen, dass alle Wassertiere von selbst ausgeschlossen waren und dass überhaupt nur an die damalige Fauna des von den Menschen damals bewonten Landes zu denken ist. Im Jare 1609 baute der Menonit P. Jansen zu Horn in Holland ein Schiff nach dem Muster der Arche, welches zum Schiffen zwar unbrauchbar war, aber um $^{1}/_{3}$ mehr Last als andere Schiffe gleichen Kubikinhalts zu tragen vermochte. Last zu tragen und trockenen Aufenthalt zu gewären, war aber auch einzig die Bestimmung der Arche. Zum Segeln war sie nicht bestimmt.

Am 10. Tage des 2. Monats des 600. Lebensjares Noahs hieß Gott ihn mit seinem Weib, seinen drei Sönen und deren Weibern die Arche beziehen. Wie die mannigfaltigen Tierarten jener Gegend in die Arche zusammengefürt wurden, können wir uns aus der den Tieren eigenen instinktartigen Voraunung und Vorempfindung zerstörender Naturereignisse wol vorstellig machen; und um sie zu ernären, dazu konnte Noah, wenn es sich nur um die Tierwelt seiner Umgebung handelte, gar wol Anstalt treffen. Der Schrecken aber des gewaltigen Naturereignisses war mächtig genug, um sie in Schranken zu halten.

Nachdem im Laufe der nächsten acht Tage der Einzug beendet war, brachen am 17. Tag des 2. Monats ‚alle Brunnen der großen Tiefe' auf und ‚die Fenster des Himmels öffneten sich', um die Flut über die Erde zu ergießen. Vierzig Tage und vierzig Nächte lang ergoss sich der Regen; aber das Steigen der Gewässer dauerte nach Gen. 10, 17—24 bis zum 150. Tage, denn erst nach diesem Zeitpunkte ‚wurden verschlossen die Brunnen der Tiefe und die Fenster des Himmels und der Regen vom Himmel ward aufgehalten'. Der 27. Tag des 2. Monats im folgenden Jare wird dann als der Tag bezeichnet, an welchem Noah zuerst wider den Erdboden betrat. Man hat gemeint, dass, weil unter den Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten eine andere Jaresrechnung bestanden habe, so sei hier der zweite Monat im Sinne jener früheren Rechnung zu verstehen, wonach der zweite Monat der nachmals achte gewesen. An die Stelle eines herbstlichen Anfangs des Jares trat ja mit dem Auszug aus Ägypten ein Frühjarsanfang. Allein es liegt kein zureichender Grund zu der Annahme vor, dass die Erzählung hier in dieser früheren Zeit die Monate in anderem Sinne rechne, als in welchem die Leser jetzt dieselben zu rechnen gewont waren. Denn die Tatsache, dass diese Jaresrechnung erst mit dem Auszug aus Ägypten begonnen hat, kann ja nicht beweisen, dass der Erzäler bis dahin, wo er zur Darstellung des Auszugs aus Ägypten kommt, der jetzt nicht mehr bräuchlichen Jaresrechnung sich bedient habe. Also wird es so gemeint sein, dass die Flut am 17. Tage des Monats Ijjar begonnen und bis zum 27. Tage desselben Monats im nächsten Jare gedauert habe. Was für ein Jar das der Flut gewesen sei, ob ein Mondjar oder ein wirkliches oder ein approximatives Sonnenjar, lässt sich aus den Angaben nicht mit Bestimmtheit ersehen. Denn es ist zwar gesagt 7, 24; 8, 3, dass das Steigen des Wassers 150 Tage gedauert. Aber die nächste Zeitangabe lautet 8, 4: Am 17. Tage des 7. Monats. Hier weiß man nun nicht, wie viele Tage von den 150 an zu zälen sind. Denn um dies zu wissen, müsste man zuerst wissen, was für Monate gemeint sind, ob Mond- oder Sonnenmonate.

Die Gegend, wo die Flut stattgehabt, sind wir einerseits dadurch in den Stand gesetzt, zu bestimmen, dass wir den Wonort des damaligen Menschengeschlechts kennen — denn wir sind nicht berechtigt, eine Verbreitung der sethitischen Linie über das Land Eden hinaus anzunehmen, noch eine weitere Verbreitung der kainitischen über die östlich davon gelegene Landschaft —, andererseits dadurch, dass der Landungsort der Arche angegeben wird: das Gebirge Ararat, d. h. der bekannte in Armenien im Araxestale, nahe bei dem berühmten Kloster Etschmiadzin gelegenen Doppelberg. Dass dieser Ararat an unserer Stelle gemeint sei und nicht etwa der Dschebel Dschudi in den kurdischen Gebirgen am Ostufer des Tigris — eine Ansicht, die sich nach Josephus (antt. 1, 3) und Euseb. (praep. evang. IX, 4) schon bei Berossus und Abydenus, sowie in den Targumim und der Peschito, ferner bei den meisten orientalischen Christen, sowie auch den Muhammedanern findet — ergibt sich teils aus Jer. 51, 27, wo die Verbindung ‚die Königreiche Ararat, Minni und Askenas' darauf hindeutet, dass Ararat und Minni, d. h. Armenien, zusammengehören, teils aus der Verbindung, in welche an mehreren Stellen des Alten Testaments die Namen Askenas oder Gomer mit dem Namen Togarmah, der schon bei Josephus gebräuchlichen Bezeichnung für Armenien gebracht werden (vgl. Gen. 10, 3; Ez. 38, 6). Die Höhe des großen Ararat beträgt nach Parrot 16,254', die des kleinen 12,284' über dem Meere; und was die Lage des Gebirges betrifft, so ist dieselbe eine warhaft centrale: fast im Mittelpunkt der größten Landlinie der alten Welt zwischen dem Kap der guten Hoffnung und der Behringstraße; fast im Mittelpunkte des großen afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges, in der Mitte eines nördlicheren Wasserzuges, der den Wüsten parallel von Gibraltar bis zum Baikal läuft; endlich in der Mitte eines Kranzes von näheren oder ferneren Seen und Meeren, wohin gehören das rote Meer, der persische Meerbusen, die Seen Wan und Urmia, das kaspische Meer, der Aralsee, das asow'sche, schwarze und mittelländische Meer (vergl. C. v. Raumer, Allgemeine Geographie S. 172, und Ritter, Erdkunde, X, S. 364 f.).

Der Beschränkung der Flut auf eine bestimmte Gegend scheint freilich die Stelle Gen. 7, 9 entgegenzustehen, wo es heißt, es seien alle die hohen Berge unter dem ganzen Himmel von dem Wasser bedeckt worden. Allein aus diesem Ausdruck zu schließen, dass die Flut im Sinne der Schrift eine universelle gewesen, wäre ebenso verkehrt, als wenn man der Stelle Koh. 1, 14 entnehmen wollte, derjenige, welcher dort spricht, habe ausnahmslos bei Allem Umschau gehalten, was unter der Sonne geschieht (רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים). Sieht man innerhalb der Erzälung näher zu, so wird man gewar, wie jener scheinbar die ganze Erde unter die Flut begreifende Ausdruck durch die Natur der Sache eingeschränkt sein will. Denn es heißt 7, 20, fünfzehn Ellen hoch über die höchsten Berge sei die Flut gegangen. Eine solche Maßangabe ist nur durch die Erfarung zu begreifen, welche Noah selbst gemacht hat. So tief ging die Arche im Wasser und so schwamm sie über die höchsten Berge hinweg. Der höchste Berg jener Gegend aber war der Ararat. Hienach beschränken wir nicht willkürlich das Gebiet der Flut im Sinne der Schrift auf das von der damaligen Menschheit bewonte Gebiet. Eines weiteren Umfangs derselben bedurfte es auch der Natur der Sache nach nicht. Denn es kam nicht darauf an, dass die ganze Tierwelt auf der Erde vertilgt wurde, sondern darauf, dass da, wo die Menschen gewont hatten und wider wonen sollten, die lebendige Schöpfung aus Noahs schwimmendem Hause herstammte. Auch seitens der Geologie wird die schlechthinige Allgemeinheit des historischen Diluviums angezweifelt. ‚Die Schrift — sagt treffend Delitzsch — hat kein Interesse an der Allgemeinheit der Flut an sich, sondern nur an der Allgemeinheit des durch sie an dem ἀρχαῖος κόσμος (2 Petr. 2, 5) vollzogenen Gerichts. Dass bis auf Eine Familie das ganze damalige Menschengeschlecht samt der Tierwelt in seiner Umgebung in einem großen Umkreis der Erde vertilgt ward, dies und nur dies ist die Schriftaussage'.

Am 1. Tage des 7. Monats also saß die Arche fest auf dem Araratgebirge

8, 4. Am 1. Tage des 10. Monats wurden die Spitzen der Berge sichtbar. Vierzig Tage später öffnete Noah das Fenster (צֹהַר), das er nach Gen. 6, 16 (s. Delitzsch z. d. St.) angebracht hatte, und entsendete den Raben. Dieser flog hin und her, bis die Erde ganz trocken war, aber in die Arche zurück kam er nicht mehr. Da ließ Noah eine Taube fliegen, welche zu ihm zurückkehrte, weil sie keine Stätte fand, da ihr Fuß hätte ruhen mögen. Nach sieben Tagen ließ er die zweite Taube hinaus, welche mit einem Ölblatt im Schnabel zurückkam; endlich nach abermal sieben Tagen entließ er die dritte Taube, welche nicht mehr zu ihm zurückkehrte. Am 1. Tage des 1. Monats des 2. Jares (also des 601. Lebensjares Noahs 7, 13) war das Wasser vertrocknet und Noah deckte das Dach des Kastens ab. Und am 27. Tag des 2. Monats, also ein Jar und 10 Tage nach dem Anfang des Regens (7, 18) war die Erde trocken und erhielt Noah die Weisung, die Arche zu verlassen.

So die biblische Erzälung von der Flut. In derselben sind zwei Berichte, der elohistische und der jahwistische, zusammengearbeitet. Aber sie gibt dennoch ein einheitliches Bild. Denn Widersprüche zwischen beiden Berichten finden sich nicht. Die Annahme Schraders, Nöldekes, Kaysers, dass nach dem Jahwisten die Flut überhaupt nur 61 oder 101 Tage gewärt habe, lässt sich aus dem jahwistischen Bericht nicht genügend stützen.

Als eine nicht unwichtige Bestätigung der biblischen Flutgeschichte sind die heidnischen Flutsagen zu betrachten. Wir können dieselben mit größeren und geringeren Anklängen an den biblischen Bericht von Armenien bis Britannien und China und über Ostasien hinaus bis nach Amerika verfolgen (vgl. Delitzsch, Genes., 4. A., S. 199 f.). Von dem größten Interesse ist der von G. Smith unter den assyrischen Keilinschriften des britischen Museums entdeckte ausfürliche Bericht über die Sindflut, welcher vielfach an den durch die Griechen von dem chaldäischen Historiker Berossus (vgl. S. 52 der Richterschen Ausgabe) erinnert, aber ausfürlicher als dieser ist und sich zugleich durch ein merkwürdiges Zusammentreffen mit den biblischen Angaben auszeichnet. Es sind Bruchstücke von drei, Duplikattexte enthaltenden Kopien desselben vorhanden, und diese aus dem Jare 660 herrürenden Kopien fanden sich in der Bibliothek des Königs Asurbanipal. Den zweifellos zugrunde liegenden altchaldäischen Originaltext weist Smith dem 17. Jarhundert v. Chr. zu. Die Form des Berichts anlangend, so ist derselbe dem uralten Chaldäerkönig Sisit (Hasisadra) in den Mund gelegt, dem Xisuthros des Berossus, dem Noah der Bibel. Sisit erzält von der Gottlosigkeit der Welt, dem göttlichen Gebot, eine Arche zu bauen, von deren Erbauung und Ausfüllung, der Flut, dem Ruhen der Arche auf einem Berg, dem dreimaligen Aussenden von Vögeln, unter ihnen des Raben und dgl.: lauter Züge, welche uns aus der biblischen Darstellung geläufig sind. Aber bei aller Übereinstimmung will dasjenige nicht übersehen sein, was dem biblischen Bericht im Verhältnis zum babylonischen, sowie den Flutsagen aller anderen Völker seine unterscheidende Eigentümlichkeit gibt. Wärend letztere der Tatsache, um welche sichs handelt, eine Örtlichkeit geben, die zu ihrem Wonort passt und dieselbe mit dem Ursprung ihres Volkstums in Zusammenhang bringen, ist dies in der biblischen Erzälung nicht der Fall. Die Urgeschichte des israelitischen Volks hat mit der Gegend nichts zu schaffen, wo sich die Flut begeben, wo Noah die Arche verlassen haben soll. Sodann berichtet nur die biblische Erzälung von der Flut mit Angabe von Jar, Monat und Tag, wann sie angehoben, wie lange sie gewärt u. s. f. Diese Zeitangaben stehen mit den Festen und Festzeiten des israelitischen Volks in keinem Zusammenhang. Ebensowenig lassen sie sich aus astronomischen Gründen begreifen. Wir dürfen hierin eine Verbürgung ihrer Geschichtlichkeit sehen. Es ist one Zweifel eine ursprünglich gemeinsame Überlieferung, auf welche sich die Übereinstimmung assyrisch-babylonischer, die Flut und Anderes betreffender Sagen mit der von der heiligen Schrift berichteten Geschichte zurückfürt. Aber einen religiösen Wert hat diese Überlieferung nur da, wo sie ihren Zusammenhang mit der hl. Geschichte bewart, welche ihren Zielpunkt in Christo hat. Und den hat sie eben nur in Israel be-

wart, weil Israel die alleinige Stätte der heil. Geschichte ist (vgl. v. Hofmann, Bibl. Herm. S. 59).

Ein Gericht über die damalige Welt war es, welches durch die Flut erging, ein Gericht, wie es nach Jud. v. 14 Henoch geweissagt haben soll. Aber so, wie dessen Weissagung dort lautet, hat sich das Gericht doch nicht vollzogen. Es ist nicht das schließliche Gericht geworden, welches diese Weissagung in Aussicht stellte, sondern nur ein Vorbild desselben (2 Petr. 3, 5—7). Und so hat sich auch jene Hoffnung, mit welcher Lamech seine Erstgeborenen begrüßte, nur vorläufigerweise erfüllt. Denn die schließliche Aufhebung des göttlichen Fluches in Segen und der menschlichen Mühsal in Seligkeit, welche Lamech erhoffte, ist nicht eingetreten, sondern nur eine Erleichterung des Lebens auf der durch die Flut veränderten Erde.

Nachdem Noah auf Gottes ausdrücklichen Befehl die Arche verlassen, errichtete er einen Altar und brachte auf demselben von der mannigfaltigen Welt lebendiger Geschöpfe, die er durch die Flut hindurchgerettet, Gotte עֹלֹת dar. Dieses Tun Noahs ist bedeutsam, worauf v. Hofmann und Delitzsch mit Recht aufmerksam gemacht haben. Wir finden hier zum ersten Mal die Errichtung eines Altars, sowie die Darbringung einer עֹלָה erwänt. Der Altar ist eine Erhöhung des Erdbodens zum Himmel, und das Eigentümliche der עֹלָה, des Brandopfers, besteht darin, daſs das Geopferte im Rauchduft hinaufsteigt nach Oben, gleichsam um den Gott, der droben ist, zu suchen. Indem Noah in dieser Weise seinen Dank für die ihm widerfarene Rettung und seine Bitte für das neu beginnende Leben der Menschheit verkörpert, erkennen wir, daſs er inne geworden, daſs Jahve die Erde verlassen. Die Erde, über welche das Gericht ergangen, war nicht mehr Stätte seiner Gegenwart. Das sichtbare Zeichen dieser Gegenwart, die Cherube, war samt dem Garten in Eden verschwunden. Gott ist nun der Unsichtbare, der droben ist. Dorthin richtet sich jetzt der Blick des Menschen, dort sucht er ihn. So auch Noah. Zum Himmel sendet er Dank und Bitte empor. Zur Antwort aber des himmlischen Gottes wird ihm der Regenbogen in dem Gewölk des abziehenden Gerichts, den er jetzt zum ersten Mal gesehen. Er verstand dies Zeichen dahin, daſs die Erde nicht wider verflucht und daſs nicht zum zweiten Mal alles Lebendige auf ihr werde hinweggetilgt werden. Mit dieser in dem Regenbogen verkörperten Verheißung beginnt die neue Geschichte der Menschheit. One wider ein Gericht von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, über sich ergehen zu sehen, wird sie im regelmäßigen Wechsel der Jareszeiten ihr Leben füren und ihre Arbeit ihren Segen haben, der sie lont. Wir sehen sonach das Verhältnis des Menschen zu Gott, zur Erde und zu seiner eigenen Zukunft nach dem Flutgericht ein neues, ein anderes werden, als vorher; aber auch das zu der Welt um ihn her. Letzteres erkennen wir aus Gen. 9, 1 ff., wo wir die Erkenntnis, welche Noah unter der Wirkung des Geistes Gottes innerlich aufging, in der Form eines an ihn ergangenen, an Gen. 1, 28 ff. erinnernden Gotteswortes finden. Voran steht hier wie dort: ‚Seid fruchtbar und mehret euch'. Dann folgt hier wie dort die Übertragung der Herrschaft. Ferner wird ausdrücklich Fleischnarung erlaubt, welche also vorher nicht gestattet gewesen sein kann. Der Mensch hat von nun an Macht über das Leben des Tieres, das ihm das Leben verdankt. Sein Fleisch dient ihm von jetzt an zur Narung. Jedoch wird dieser Erlaubnis, Lebendiges zu töten, sofort das Verbot beigefügt, daſs das Fleisch nicht im Blut gegessen werden soll. Denn dies wäre eine Roheit, welche die dem Menschen gesetzte Schranke durchbräche. Aber die nachflutliche Menschheit ist nun auch — und hierin liegt die größte Erleichterung für ihr Gemeinleben — dessen gewiſs, daſs sie Macht habe über das Leben des Menschen, welcher seinesgleichen getötet. Von jetzt an soll das Blut dessen vergossen werden, welcher Menschenblut vergossen hat. Ist jenes Verbot des Blutgenusses der Anfang der Gesittung, so diese Ermächtigung der Anfang der Rechtsordnung, aber auch des Krieges. Rechtsordnung aber und Krieg weisen

über die Gemeinschaftsform der Familie, in welcher bis dahin die Menschheit gelebt, hinaus in die Gemeinschaftsform des Volks und Statslebens, in welcher die mit Noah neu beginnende Menschheit sich bewegen wird. — An diese Schriftaussage Gen. 9, 1 ff. knüpft die jüdische Synagoge ihre Vorstellung von den sieben noachitischen Geboten an. Dieselben sind 1) דִּינִין de judiciis; 2) בִּרְכַּת הַשֵּׁם de benedictione Dei; 3) עֲבוֹדָה זָרָה de idololatria fugienda; 4) גִּלּוּי עֲרָיוֹת de scortatione; 5) שְׁפִיכַת דָּמִים de effusione sanguinis; 6) גָּזֵל rapina; 7) אֵבֶר מִן־הַחַי de membro de animali vivo scil. non tollendo (Sanhedrin f. 56, 1; Abodah sarah, übers. von F. Chr. Ewald S. 9). Es waren dies Gebote, welcher ein גֵּר וְתוֹשָׁב, d. h. ein solcher Fremdling, welcher sich nicht als גֵּר הַצֶּדֶק in die israelitische Gemeinde vollständig aufnehmen ließ, sondern bloß in der Mitte Israels leben wollte, als conditio sine qua non seines Aufenthalts zu beobachten übernehmen musste.

Die Wirklichkeit der Flutgeschichte ist, wie bereits angedeutet, heilsgeschichtlich durch ihren vom Neuen Testament selbst bezeugten Zusammenhang mit den großen Tatsachen des Heils verbürgt. Denn die Sindflut erscheint nach Matth. 24, 37 ff.; Luk. 17, 26 ff. (2 Petr. 2, 5; 3, 6) ebenso als Vorbild des schließlichen Gerichts, als sie uns nach 1 Petr. 3, 20 f. als Typus der Taufe vorgestellt wird, in welcher am Einzelnen geschieht, was damals an der ganzen Erdenwelt. Und Noah ist in der Heilsgeschichte der erste Gerechte, welcher Andere vom Untergang errettet, der erste Mittler, und als solcher ein Vorbild des letzten, welcher die Menschheit nicht nur aus einer Zeit in die andere und nicht nur aus dem Verderben des Leibes, sondern aus dem Verderben der Seele und aus dem Diesseits ins Jenseits rettet.

In die nächste Zeit nach der Flut fällt jener Vorgang in der Familie Noahs, in welchem zuerst wider in dem neu beginnenden Leben der Menschheit ein änlicher Gegensatz, wie jener anfängliche in Kain und Abel, zu Tage trat. Eben deshalb aber wird dieser Vorgang dem Anherrn des neuen Menschengeschlechts Anlass zu solch einem Spruch, wie er ihn über seine drei Söne tut. Es wird uns Gen. 9, 20 erzält, dass Noah nach der Flut, weil er Ackersmann gewesen, Wein baute. Wein ist ein Erzeugnis der neuen durch die Flut veränderten Erde. Indem Noah dieses herzerfreuende Gewächs pflanzt, erfüllte sich in ihm die Hoffnung seines Vaters. Soferne er aber der unbekannten Kraft des Weines unterliegt, zeigt sich ebenso deutlich, dass er noch nicht der Urheber der vollkommenen Erledigung von aller Mühsal sein kann. Trunken wird er Gegenstand der pietätlosen Verhönung seines Sones Ham, wärend die beiden anderen Söne Sem und Japhet ihre Pietät an den Tag legen. Nach einem ethischen Gesetz, das in der Geschichte der Menschheit waltet, musste sich die Versündigung des Einen und die Pietät der anderen Söne in dem Geschick ihrer Nachkommenschaft widerspiegeln. In solcher Gewissheit und Erkenntnis ausgesprochen ward des Anherrn Segen und Fluch zu einer Weissagung, der die Erfüllung nicht gefehlt hat. Wärend Ham in seinem Sone Canaan mit dem Fluch der Knechtschaft belegt wird, werden Sem und Japhet um ihrer Tat willen gesegnet. Dem Japhet soll die weite Welt gehören und im Gezelt Sems Gott Wonung machen. Subjekt von יִשְׁכֹּן 9, 27 kann nämlich nur das unmittelbar vorausgehende אֱלֹהִים sein, nicht aber Japhet; denn welches Bedürfnis sollte Japhet, dem die Welt offen steht, haben, ein Gast zu werden im Gezelt Sems? Der Vorzug des letzteren ist es, dass, wenn Gott wider Wonung macht auf Erden, sein Gezelt es ist, in welchem dies geschieht. Diese dem Sem gegebene Verheißung weist schon auf das Ziel hinaus, dem die Geschichte der Menschheit entgegengeht. Das Endziel ist die Rückkehr Gottes, der die Erde verlassen hat, in ihre Gemeinschaft. Die Stätte, wo sie erfolgt, ist Sems Gezelt. Japhets Segen lautet auf die Zeit zwischen jetzt und dem verheißenen Ziel. Da nimmt er die Welt weit und breit in Besitz. Will er aber sehen, wie Gott zu den Menschen kommt, so muss er nach Sem schauen, dessen Geschichte ausläuft in die schließliche Verwirklichung des

der ganzen Menschheit geltenden Heils. Die Zweige der von Noah ausgehenden neuen Menschheit werden sonach auf dem Weg zu dem Ziele, welchem diese entgegengeht, verschiedenes Geschick haben. Aber diese Verschiedenheit des Geschickes kann nur eintreten, wenn jene Zweige auseinandergehen; und so sehen wir uns auch hier wider auf die — Gen. K. 11 erzälte — Entstehung des Völkertums hingewiesen.

Die Völkertafel Gen. 10 fürt die Vielheit des gesamten Völkertums auf Noah und seine Söne zurück. Wir finden dort zunächst eine Reihe von Namen, in welchen sich die Nachkommenschaft Japhets darstellt. Die v. 2 und 3 genannten Gomer und Togarmah erscheinen Ez. 38, 6 als Bewoner der nördlichen Gegenden. Wir haben sie mit Meschech, Tubal, Magog nördlich vom Quelland des Euphrat und Tigris zu suchen. Der Name Aschkenas v. 3 begegnet Jer. 51, 27 neben Ararat und Minni. Diese Namen werden also dem Quelland des Euphrat und Tigris selbst angehören. Ostwärts davon weist uns der Name Madai v. 2. Dagegen in den westlichen Teil der bekannten Welt füren uns die Namen Javan, Tarschisch, Kittim (v. 4) und nach Ez. 27, 7 auch der Name Elischa (Elis?). Länder und Völker des ägäischen Meeres und der Nordküste des Mittelmeeres bis nach Spanien sind damit bezeichnet. V. 6 folgt die Nachkommenschaft von Noahs jüngstem Sone, Ham. Von den hier sich findenden Namen sind bekannt Kusch, Mizraim und Kanaan. Dagegen ist der auch sonst im Alten Testament vorkommende Name פוּט noch nicht sicher erklärt. Dass v. 6 der Name סְבָא Afrika angehört, ergibt sich aus der Verbindung, in welche er Jes. 43, 3 mit Kusch, d. h. Äthiopien und Mizraim, d. i. Ägypten gebracht wird, und änlich erhellt aus Ez. 27, 22, dass der Name שְׁבָא dem südlichen Arabien angehört. Die ganze auf Ham zurückgefürte, unter diesen und die übrigen v. 6 ff. genannten Namen zusammenbegriffene Völkerschicht ist durch den Libanon und den Jordan und die arabische Wüste südlich und südwestlich abgegrenzt. Von da nördlich und nordöstlich treffen wir auf das Gebiet, welches die Nachkommenschaft Sems eingenommen hat 10, 21 ff. Bei Sem angelangt, sehen wir die Genealogie, welche bei der Aufzälung der Nachkommenschaften Japhets und Hams meist Völker- und Ländernamen genannt hat, wie sie zur Zeit des Berichterstatters übersehbar waren, mit Arpachsad, dem Anherrn der Abrahamiden und Joktaniden, wider als persönliche eintreten. Bis auf die Söne Ebers wird sie fortgefürt, und die Nachkommenschaft des jüngeren dieser Söne, Joktan, mit auffallender Genauigkeit angegeben. Wenn übrigens die Völkertafel nach Aufzälung der Nachkommen Japhets und Hams zu denen Sems in der Weise übergeht, dass sie Sem den älteren Bruder Japhets nennt, so kann sie dies nicht so verstanden wissen wollen, als wäre Sem älter denn Japhet. Denn sonst wäre nicht Sem sozusagen nach Japhet benannt als dessen Bruder. Im Gegensatz zu Ham, dem jüngeren Bruder Japhets, heißt Sem der ältere. Aber der Erstgeborene ist Japhet. Die Japhetiden umschließen im Osten, Norden und Westen, die Hamiten im Süden und Südwesten die Nachkommenschaft Sems. Von einem Hamiten Nimrod wird Gen. 10, 8 ff. erzält, dass er der Gründer des ersten Reiches geworden und zuerst eine Gewaltherrschaft erworben hat, welche nicht durch die statliche Ordnung gegeben war. Es ist dies ebenso bedeutsam, wie die Tatsache, dass diejenige Völkerschaft, welche zuerst Handel in großem Maßstab trieb, die von Sidon (10, 15), eine hamitische gewesen. In Eroberung und Handel, diesen beiden Mitteln zur Aufhebung der Getrenntheit der Völker, ist das Geschlecht vorangegangen, welches in dem Spruch des Anherrn des neuen Menschengeschlechts segenslos geblieben ist oder gar von dem Fluch der Knechtschaft betroffen worden war.

Nach der Sindflut lebt Noah noch 350 Jare. Er hat noch Abraham erlebt. In seinem 950. Jare stirbt er. Er erreicht noch ein Lebensalter, wie das seiner Vorfaren gewesen. Aber nach ihm nimmt die Lebensdauer ab. Sem stirbt in einem Alter von 600 Jaren und sein Son Arpachsad wurde nur 438 Jare alt. Ungefär das gleiche Alter erreicht dessen Son Schelach und Schelachs Son Eber. Aber Ebers Son Peleg wird nur 239 Jare alt. Weiterhin kommt

kein Beispiel eines über 200 Jare hinausgehenden Lebensalters mehr vor. Was Arpachsad betrifft, so will nicht übersehen sein, dass er der erste Mensch ist, von dem wir hören, dass er nach der Flut geboren worden. Sein Lebensanfang geschah also schon unter den durch die Flut veränderten Lebensbedingnissen.

Litteratur: 1) Zur Geschichte der Herleitung des Namens נֹחַ vgl. Goldziher in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Ges. XXIV, S. 207 f. 2) Zur Sindflutgeschichte: Drexelius, Noë, architectus arcae, in diluvio navarchus descriptus et morali doctrina illustratus, Monac. 1644; Eichhorn, Repertor., V, 185—126; Buttmann, Mythologus, 1, S. 180—214; Winer, Biblisches Realwörterbuch u. Noah; Silberschlag, Geogenie, II, S. 128 ff.; Kanne, Bibl. Untersuchungen, I, S. 28 ff.; Ewald, Jarbb. d. bibl. Wissenschaft VII, S. 1—28; Richers, Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte erkl., Leipzig 1854; Diestel (in der Sammlung gemeinverst. wiss. Vortr., Ser. VI, H. 137) Die Sintflut und die Flutsagen des Alterthums, 1871; Nöldeke (Über den Landungspunkt Noahs), Untersuchungen zur Kritik, 1869, S. 145 ff.; Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte (Zürich 1863), S. 117 ff.; Delitzsch, die Genes., 4. A., S. 205 ff. 3) Über den keilinschriftl. babyl. Sindflutbericht G. Smith, Account of the deluge, London 1873; F. Lenormant, Le Déluge et l'Epopée Babylonienne, Paris 1873; Buddensieg, Über eine vormosaische Sintflutversion: in den Jahrbb. für deutsche Theol., 1873, S. 69 ff. und: Die biblische u. chald. Sintflutversion in der Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1880, H. 7, S. 347 ff. 4) Über den Segen Noahs: Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T., IV, S. 1 ff.; G. Baur, Gesch. der alttest. Weissagung, 1861, S. 171 bis 182; Hengstenberg, Christol., I, S. 23 ff.; Ewalds Jahrbb. d. bibl. Wiss., IX, S. 19—26; v. Hofmann, Weiss. u. Erf., I, S. 88 ff.; Schriftbew. II, 2, S. 512 ff. Schließlich sei noch bemerkt, dass die Schreibart ‚Sindflut' die richtige ist. ‚Sündfluth' ist neu. Luther schreibt noch in seiner letzten Bibelausgabe 1 Mos. 6, 17; 7, 10 Sindflut, wärend peccatum bei ihm ‚Sünde' heißt. Den Ursprung aus Sinflut (sin = immer, überall, vollständig) hat R. v. Raumer nachgewiesen bei Delitzsch a. a. O. S. 544. Über Noah in der apokalyptischen Litteratur des späteren Judenthums s. Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums u. Noah. **Volck.**

Noailles, Louis Antoine von, Kardinal und Erzbischof von Paris, geboren den 27. Mai 1651 als zweiter Son des Herzogs Anne de Noailles, ist hauptsächlich als Gönner des Jansenismus bekannt und im Zusammenhang damit schon im Artikel „Jansenismus", Bd. VI, S. 489 der Encyklopädie, besprochen worden. Mit Sorgfalt erzogen und schon frühe zum geistlichen Stand bestimmt, erhielt er bald eine reiche Pfründe, die Abtei von Aubrac, einem alten Hospital in der Diözese von Rodez. Durch Familienverbindungen getragen und durch persönliche Frömmigkeit wol empfohlen, stieg er bald zu den höchsten kirchlichen Würden empor; 1676 wurde er Doktor der Theologie, 1679 Bischof von Cahors, im folgenden Jare schon Bischof von Chalons und damit einer der kirchlichen Pairs, 1695 Erzbischof von Paris. Beim Ausbruch der quietistischen Streitigkeiten machte er den Vermittler zwischen Bossuet und Fenelon, gegen den er später einige Schriften herausgab, 1700 wurde er auf Empfehlung Ludwigs XIV. zum Kardinal ernannt. Noch als Bischof von Chalons hatte er die réflexions morales, mit denen Quesnel seine 1693 erschienene Ausgabe des Neuen Testaments begleitete, gebilligt, was ihm nachher viele Anfechtungen und Verlegenheiten zuzog, um so mehr, als er sich einige Jare später 1696 durch Verurteilung einer jansenistischen Schrift des Abbé de Barcos: „Exposition de la foi" in Widerspruch damit setzte. Eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Un problème ecclésiastique" warf nun die Frage auf, wem man glauben sollte, dem, der die réflexions morales gebilligt, oder dem, der die Exposition verurteilt habe. In der Folge immer weiter gedrängt, die Billigung der réflexions morales zu widerrufen, schwankte er lange zwischen Zusage und Verweigerung. Endlich schloss er sich der Protestation der Bischöfe gegen die Bulle Unigenitus an, und nährte

in seiner Diözöse offenen Widerstand dagegen. Längere Zeit stand er an der Spitze der Jansenistenfreunde, schwankte dann wider, ließ sich 1720 auf eine Vermittlung ein, nahm endlich die Bulle Unigenitus am 11. Oktober 1728 vollständig an und starb gebrochenen Geistes am 4. Mai 1729. — S. Père Auvigny, Mémoires chronologiques et dogm., Paris 1730; Bausset, Histoire de Fénélon, Paris 1808 sqq.; Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. pendant le XVIIIe siècle, Paris 1806 & 1815; Journal de l'abbé Dorsanne, Rome 1753; Villefore, Anecdotes ou mémoires sur la constitution Unigenitus, Paris 1730.

Klüpfel.

Nod, נוֹד, wird Genes. 4, 16 das Land genannt, wohin Kain nach dem Brudermorde flüchtet. Es war ein völlig vergebliches Bemühen, dasselbe in der wirklichen Geographie aufzusuchen und bald auf dieses, bald auf jenes Land zu raten, wie noch Knobel an die Chinesen als das älteste kainitische Volk denkt. Der Name gehört, wie schon dessen etymologischer Sinn „Fluchtland, Land des Exils“ (von נוּד) deutlich genug (vgl. v. 12, 14) anzeigt, der idealen Geographie an, so gut als z. B. Eden. Das Wichtige dabei ist nur, dass dasselbe als im Osten von Eden liegend gedacht ist. Der Westasiate, und so auch der Israelit, verweist Kains Geschlecht in den Osten; es liegt darin die wichtige Erinnerung, dass im Osten alte Kulturvölker wonen, auf die aber der Westasiate mit einer gewissen Verachtung herabblickt; „die erste Epoche der im geschichtlichen Andenken gebliebenen Urwelt ist — mit Bunsen (Ägypten, Bd. V², S. 328) zu reden — dargestellt im Ur-Turanier, der trotzig nach Osten hin auszieht“. Zugleich wird dem Plane der Genesis gemäß dadurch der Faden der Geschichte des Ostens abgeschnitten, um von da ab nur noch die Geschicke der westlichen Völker zu verfolgen, vgl. Tuch, Comment. z. Genes., S. 111; Renan, Hist. des langues sémit., 2. Ausg., Paris 1858, S. 469; Lenormant, Les premières civilisations, Paris 1874, I, 133 sq.

Rüetschi.

Nösselt, Johann August, wurde zu Halle am 2. Mai 1734 geboren. Seine Elementarbildung verdankte er der Schule des Waisenhauses. Seit 1751 studirte er in seiner Vaterstadt; am engsten schloss er sich an Baumgarten an, bildete sich indes größtenteils durch fortgesetztes Privatstudium. Die vorzüglichsten deutschen Universitäten und ihre Lehrer kennen zu lernen, war der Hauptgrund einer Reise, die er zu Ende des Jares 1755 antrat. Am längsten verweilte er in Altdorf. Er begab sich hierauf in die Schweiz und über Straßburg nach Paris. Nach der Heimkehr von jener Reise hielt er seit 1757 als Magister zu Halle akademische Vorlesungen, anfangs fast ausschließlich über römische Klassiker, späterhin auch über das Neue Testament. Im J. 1760 ward er außerordentlicher, 1764 ordentlicher Professor der Theologie. Seit 1779 leitete er als Direktor das theologische Seminar. Vielfache Kränkungen erfur er in der Periode, wo der Minister Wöllner die preußische Kirche beherrschte. Eine neue Periode für die Universität Halle und für N. selbst trat mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. ein. Mit dem Charakter eines Geh.-Rates erhielt N. zugleich eine bedeutende Vermehrung seines Gehaltes. Die Abnahme seiner physischen Kräfte ward ihm jedoch immer fülbarer. Nur mit der größten Anstrengung konnte er seine Vorlesungen fortsetzen. Der 17. Oktober 1806, an welchem Halle an die französischen Truppen überging, und die Aufhebung der ihm so teuren Universität drückten ihn ganz darnieder. Er starb am 11. März 1807 mit dem Ruhme eines gelehrten Theologen. Mit leichter Fassungskraft, richtigem Urteil und vortrefflichem Gedächtnis umfasste er eine große Masse theologischer, linguistischer und litterarischer Kenntnisse. Was ihn besonders auszeichnete, war sein unermüdetes Streben nach Warheit, das immer rege Interesse an allem Wissenswerten und die unparteiische Achtung jedes Zuwachses an Kenntnissen. Seine Vorlesungen empfahlen sich durch Deutlichkeit, Bestimmtheit und lichtvolle Anordnung. Schriftliche Mitteilung seiner Gedanken war weit weniger Bedürfnis für ihn, als die mündliche. Auch verhinderte ihn seine große Bescheidenheit, ein fruchtbarer Autor zu werden. Eine neue Ban brach er weder in der Theologie noch in irgend einer Wissenschaft, aber achtungswert war schon sein Streben. Mit keinem Teile des

theologischen Wissens hat er sich fleißiger beschäftigt, als mit der Erklärung der Bibel, besonders des Neuen Testaments. Seine hermeneutischen Prinzipien wurden modifizirt, seitdem er auf ältere dogmatische Vorstellungen minderen Wert legte. Vgl. den im zweiten Teile seiner „Anweisung zur Bildung angehender Theologen" (Halle 1785) enthaltene Abschnitt von der exegetischen Theologie. Entschieden trat er der moralischen Schrifterklärung entgegen. Er fürchtete, sie möchte das gelehrte Bibelstudium beeinträchtigen und den bisher darauf verwandten kritischen und exegetischen Fleiß entbehrlich machen. Mit besonderer Vorliebe behandelte N. als akademischer Docent die systematische Theologie. In der Dogmatik blieb er, wenistens in den ersten drei Dezennien seines Lehramtes, dem kirchlichen Lehrbegriffe treu. Schon seine „Vertheidigung der Warheit und Göttlichkeit der christlichen Religion" (Halle 1766, 5. Aufl. ebendas. 1783), sowie mehrere seiner früheren akademischen Programme sprechen für seine Orthodoxie. Indes gestalteten sich doch seine dogmatischen Vorstellungen in der Folge fast unmerklich anders. In seinen Ideeen von der Wirkung der göttlichen Gnade näherte er sich Spalding, seit er dessen Schrift „Über den Werth der Gefühle im Christenthum" gelesen hatte. Auch die strengere Theorie der Versönungslehre, besonders die Notwendigkeit einer Genugtuung und die Tatsächlichkeit einer Beleidigung Gottes, gab er späterhin auf. An keine seiner Vorlesungen fesselte ihn lebhafteres Interesse als an die christliche Moral. Er huldigte nicht ausschließlich irgend einem philosophischen Systeme. Seine Denkart schien mehr für die populäre Philosophie, als für die transcendentale geeignet. Zu einer Zeit, wo mehrere Moralisten die Prinzipien und Terminologieen Kants in ihre Kompendien aufgenommen hatten, dachte N. an nichts weniger, als an ein Umformen seines Moralsystems. Das Prinzip eines geläuterten Eudämonismus gab er nicht auf und der Widerspruch, den er fand, ward für ihn nur ein Anlaß, jenes Prinzip, das, wie er meinte, sich schwerlich aus dem Neuen Testament hinweg philosophiren lasse, schärfer zu bestimmen und kräftiger zu verteidigen. Seine Verdienste als Gelehrter erhöhte N. durch seinen Charakter als Mensch. Eine der sichtbarsten Wirkungen seines früh zur Frömmigkeit gebildeten Sinnes war die Besonnenheit im Handeln, die Festigkeit und Unerschrockenheit, wo es das unerschütterliche Beharren bei Grundsätzen und Überzeugungen galt, die mit den höchsten Angelegenheiten des Menschen in Verbindung stehen. Ein liebenswürdiger Zug seines Charakters war seine Bescheidenheit, die ihn abhielt, weder mit Vorzügen noch mit irgend einer Tugend zu glänzen. in der er nichts als seine Pflicht erblickte. — Vgl. A. H. Niemeyer, Leben J. A. N.'s, Halle 1809, in zwei Abtheilungen; Theil 1, S. 237 ff. ein Verzeichnis seiner Schriften. **Heinrich Döring** †.

Noet, s. Monarchianismus oben S. 199.

Nolaskus. — Petrus Nolaskus (Nolasque), der Gründer des Ordens der Mercedarier oder „Unserer Lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen" (B. M. V. de Mercede pro Redemptione Captivorum), wurde um die Zeit des dritten Kreuzzuges (1189) zu Le Mas des Saintes Puelles bei Castelnaudary in Languedoc von adeligen Eltern geboren. Von seiner seit seinem 15. Lebensjare verwitweten Mutter im Geiste inniger Frömmigkeit erzogen, zeigte er schon frühzeitig Neigung zu streng asketischem Leben und zu aufopfernden Liebeswerken. Er verschenkte öfters sein Taschengeld an Arme, besuchte mehrere Nächte hintereinander die mitternächtlichen Vigiliengottesdienste eines Klosters, erklärte später, als seine Verwandten ihn zum Heiraten ermanten, bestimmt und fest, unverehelicht bleiben zu wollen, und legte heimlich das Gelübde eines ganz und gar dem Dienste Christi geweihten Lebens in apostolischer Armut ab, wozu ihn derselbe Ausspruch des Herrn (Matth. 19, 21) bewogen haben soll, der ungefär um dieselbe Zeit den heil. Franziskus und schon früher einen Antonius und viele Andere zum Verlassen der Welt getrieben hatte. Dabei blieb er aber doch vorerst noch dem Stande eines Ritters und Kriegers, zu dem man ihn erzogen hatte, getreu. Er folgte dem Grafen Simon von Montfort auf dessen gegen die Albigenser Südfrankreichs und gegen deren Verbündeten, den König Peter II. von

Aragonien, gerichteten Zügen. Nach dem großen Siege bei Muret (1213), wo Peter fiel und sein Son Jakob gefangen genommen wurde, übertrug ihm Montfort die Erziehung dieses Prinzen, desselben, der sich später als König durch viele Siege und namhafte Vergrößerungen des aragonesischen Gebietes den Beinamen des Eroberers erwarb. In Barcellona, wo Nolaskus nun längere Zeit mit diesem seinem königlichen Zögling lebte, sah und hörte er öfters von den Leiden der bei den Mauren Spaniens und Nordafrikas in Gefangenschaft schmachtenden Christensklaven. Sein feuriger Liebesdrang nahm dadurch zuerst die Richtung auf ein bestimmtes praktisches Ziel. Er entschloss sich, einen Orden zur Befreiung dieser gefangenen christlichen Mitbrüder zu gründen. Eine am 1. August stattgehabte Erscheinung der Himmelskönigin bestärkte ihn in diesem Vorsatze, und da merkwürdigerweise dieselbe Erscheinung in der nämlichen Nacht auch seinem Beichtvater, dem damaligen Kanonikus, späteren Kardinal Raymund de Pennaforte, sowie dem jungen Könige Jakob zuteil wurde, so eradhtete man dieses wunderbare Zusammentreffen für ein sicheres Zeichen der Gottwolgefälligkeit des Unternehmens. Man schritt alsbald zur Ausfürung. Am Laurentiustage des Jares 1228 legten Nolaskus und die übrigen Ritter und Priester, die er für seinen Plan gewonnen, ihre feierlichen Gelübde in die Hände Berengars de la Palu, Bischofs von Barcellona ab. Es waren die drei üblichen Gelübde aller geistlichen Orden, nebst einem vierten, welches die Mitglieder zur Aufopferung nicht nur ihrer ganzen Habe, sondern nötigenfalls, d. h. wenn der betreffende Gefangene in Gefar der Apostasie zum Islam schweben sollte, auch ihrer persönlichen Freiheit zur Loskaufung der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Christensklaven verpflichtete. Die in ihren Grundbestandteilen von Raymund de Pennaforte herrürende Regel sagt über diesen charakteristischen Hauptgrundsatz des Ordens: „Si aliquando contigerit, ut finito jam thesauro et tota redemptionis stipe consumta parumve sufficiente, captivus aut captivi aliqui emergant, cujuscunque sexus, aetatis aut conditionis extiterint, de quo vel de quibus prudenter et rationabiliter timeatur abnegatio fidei: tunc (exigente jam nostri ordinis voto, quo nos Beatiss. Virgo Maria Christi exemplo configuravit) unus frater pro illo seu illis alacriter se devoveat et vinculo charitatis tradat, maneatque pro pignore detentus in potestate infidelium, signatis pretio et termino solutionis ejus“ (Dist. II, cap. 6: De opportunitate et forma redemptoribus servanda in executione quarti voti. Vgl. Dist. III, cap. 4. De voto redemptionis). Da man dieses Gelübde auf einen besonderen Befehl der heil. Jungfrau zurückfürte, so benannte man den Orden nach ihr als Ordo B. Mariae Virginis de Mercede. Sein Charakter war ursprünglich mehr der eines Ritter- als eines Mönchsordens, denn es war eigentlich der Rest einer schon seit 1192 in Catalonien zum Zwecke der Kranken- und Gefangenenpflege bestehenden Kongregation frommer Edelleute, Ritter und Priester, aus welchen Nolasque den Grundstock für seine neue Gemeinschaft gewann. Zu den 7 Rittern und 6 Priestern, welche dieselbe ursprünglich bildeten, traten dann zunächst noch 13 Ritter aus Nolasques französischer Heimat hinzu, wärend die Priester vorerst in der Minorität blieben. Als Wonung diente dem neu gestifteten Orden eine Abteilung des königlichen Palastes zu Barcellona nebst der daranstoßenden Kapelle der heil. Eulalia, die König Jakob ihnen so lange einräumte, bis im Jare 1232 ein großes und prächtiges Klostergebäude, das man ebenfalls der heil. Eulalia, der Patronin von Barcellona, weihte, für sie errichtet werden konnte.

Die päpstliche Bestätigung des Ordens erfolgte im Jare 1230 durch Gregor IX. und dann nochmals 1235, unter Hinzufügung der Regula S. Augustini zu der in acht Distinktionen bestehenden ersten Regel, welche Raym. de Pennaforte aufgesetzt hatte. Auch wurde jetzt zuerst die nähere Bestimmung „de redemptione captivorum“ in den Namen des Ordens aufgenommen. Auf dem ersten Generalkapitel zu Barcellona im Jare 1237 ließ Nolaskus von allen Ordensangehörigen zu dieser neuen Regel Profess ablegen und vollendete damit die Konstituirung der Gemeinschaft. Die Zal der priesterlichen Mitglieder wurde von jetzt an die überwiegende, wie denn ausdrücklich festgesetzt wurde, dass jedes Or-

denshaus mehr Priester als Ritter enthalten sollte. Doch ist es unerweislich, dass auch der Stifter von jetzt an oder gar schon früher seinen ritterlichen Charakter mit dem priesterlichen vertauscht habe, wie einige seiner Biographen behaupten. Vielmehr muss derselbe bis zur Niederlegung seines Generalats Ritter geblieben sein, one je die Priesterweihe zu empfangen. Ja erst 1317 ging mit der Wal Raymund Alberts, des ersten priesterlichen Generalkomthurs, die oberste Gewalt des Ordens von den weltlichen Mitgliedern auf die geistlichen über und wurde so die Umwandlung des ursprünglichen Ritterordens in einen Mönchsorden vollendet. — Als Ordenstracht war übrigens von Anfang an für beide, Ritter und Priester, weiße Kleidung und Skapulier vorgeschrieben worden, nebst dem aragonischen Wappenschilde: drei goldenen Pfählen mit silbernem Kreuze auf rotem Grunde; dazu noch eine Kapuze als Unterscheidungszeichen für die Priester innerhalb des Klosters, wärend außerhalb der Ordenshäuser keiner von beiden Ständen durch besondere Form der Kleidung ausgezeichnet war. Die Disziplin des Ordens war eine militärisch strenge, viele Geiselungen sowie in Fällen der Widersetzlichkeit oder Desertion öffentliche Auspeitschungen in sich schließend.

In gleichem Verhältnisse mit seiner Mitgliederzal und seinen Besitztümern wuchs der Einfluss und die segensvolle Wirksamkeit des neuen Ordens auf dem eigentlichen Hauptfelde seiner Tätigkeit. Um die Loskaufung der Gefangenen wirksamer zu betreiben, als die anfänglich übliche Hinsendung von Lösegeldern durch reisende Kaufleute, Schiffer oder andere Mittelspersonen dies gestattete, beschloss man auf Nolasques Vorschlag, Mitglieder des Ordens als Redemptores oder Erlöser in die Länder der Ungläubigen zu senden und so die vorzugsweise hart gedrückten oder in Gefar des Abfalls befindlichen Christensklaven an Ort und Stelle aufzusuchen. Der Stifter selbst ging den Übrigen mit gutem Beispiel voran, indem er nebst noch einem Ordensbruder die ersten Missionen dieser Art übernahm und zuerst im Königreiche Valencia, dann auf einer zweiten Reise in Granada, eine nicht geringe Zal von Gefangenen (angeblich an 400) befreite, ja nebenbei sogar einige Mauren zum Christentum bekehrte. Bei seiner zweiten Rückkehr nach Barcellona wollte er sein Generalat niederlegen, erlangte aber vorerst nur so viel, dass seine Ordensgenossen ihm einen Vikar zur Seite stellten, worauf er von neuem zur Betreibung seines Rettungswerkes auszog. Er soll jetzt sogar Afrika betreten und hier die schwersten Gefaren unter den Ungläubigen ausgestanden haben, z. B. ein peinliches Verhör vor Gericht, worin er aber freigesprochen wurde. Zuletzt musste er auf einem durchlöcherten Boote one Segel und Ruder, auf welchem man ihn in die See hinausgestoßen hatte, hilflos und allein nach Europa zurückkehren, landete indessen glücklich in Valencia und fur nun noch eine Zeit lang in Spanien und Südfrankreich für seinen Orden und für dessen Liebeszwecke zu wirken fort. Einen Plan, den er bei einer Zusammenkunft mit Ludwig dem Heiligen in Languedoc (1243) gefasst hatte, diesen Monarchen auf seinem beabsichtigten Kreuzzuge nach dem heiligen Lande zu begleiten, musste er wegen zunehmender Schwäche und Kränklichkeit unausgefürt lassen. Aus ebendemselben Grunde legte er auch sein Amt als General und als Redemptor im Jare 1249 nieder, um die letzten sieben Jare seines Lebens in demütig untergeordneter Stellung, als Almosenverteiler, an der Klostertüre stehend oder sonstige niedere und doch nicht zu anstrengende Dienste verrichtend, hinzubringen. Er starb nach längerem schweren Krankenlager gegen Weihnachten des Jares 1256 im 67. Jare seines Alters. Von Wundern, die er bei seinen Lebzeiten verrichtet hätte, schweigen seine älteren Biographen fast gänzlich, was sich billig als Beweis für die Glaubwürdigkeit der meisten über ihn erhaltenen Nachrichten betrachten lässt. Erst ziemlich lange nach seinem Tode hörte man von Mirakeln, welche seine 1336 auf Befehl Benedikts XII. erhobenen und in eine besondere Kapelle versetzten Gebeine an Kranken rc. gewirkt haben sollten. Daher sprach ihn Urban VIII. im Jare 1628 heilig und Clemens X. widmete ihm ein doppeltes Jaresfest, welches auf den 31. Januar fällt.

Der Orden von der Gnade gelangte besonders in Spanien zu hoher Bedeutung, wo er zwar zu Anfang des 14. Jarhunderts, infolge jener Reform unter

Raymund Albert, viele Mitglieder einbüßte, die, um Ritter bleiben zu können, in den Montesa-Orden eintraten, aber doch in verschiedenen Gegenden, besonders in Valencia und Catalonien, viele und reiche Komthureien behielt, die ihm erst durch die Stürme der neuesten Revolutionen seit 1820 entrissen wurden. Auch in Frankreich war der Orden früher ziemlich ausgebreitet, namentlich in Languedoc und Guienne, desgleichen in Italien, Sicilien und im spanischen Amerika, wo er noch neuerdings einige Häuser hatte, z. B. in Lima, Quito, Caracas. Der Generalvikar des Ordens hat seit 1835, wo die spanische Revolution ihn aus Madrid vertrieb, seinen Sitz in Rom. — Von den Frauenklöstern dieses Ordens, wie sie ein Pater Anton Velasco 1568 mit Genehmigung des Papstes Pius V. zu gründen begann, scheinen jetzt nur noch wenige zu existiren. Noch früher (1265) war in Barcellona ein Verein von Tertiariern des Ordens de Mercede entstanden, der es aber nie zu großer Bedeutung gebracht hat. Eine Barfüßerreform des Ordens nach franziskanisch-karmelitischem Muster versuchte um 1600 Pater J. B. a Scto. Sacramento († 1618) zu Hueta und an einigen anderen Orten Andalusiens zu gründen. Gregor XV. bestätigte 1621 diesen bald zu zwanzig Klöstern herangewachsenen Discalceaten- oder Recollectenzweig des Ordens und trennte ihn von der als „große Observanz“ bezeichneten Mehrheit der Ordensangehörigen. Später (1725) hat Benedikt XIII. die ganze Genossenschaft der Mercedarier für einen förmlichen Mendicantenorden erklärt und ihm alle einem solchen zukommende Indulte und Privilegien erteilt.

Vgl. Acta Sanctorum Bolland. ad 31. Jan., Tom. II, p. 980 sqq.; Holstenius-Brockie, Codex regularum monasticarum, Tom. III, p. 433 sqq.; Helyot, Kloster- und Ritterorden, Bd. III, S. 317—352; Giucci, Iconografia storica degli Ordini religiosi etc., Roma 1844, VII, 88 sq.; Gams, Kirchengeschichte Spaniens III, 1, S. 236—239. **Zöckler.**

Nominalelenchus (Abkanzeln) hieß eine an ein einzelnes Gemeindeglied im Anschluss an die Predigt öffentlich vor versammelter Gemeinde gerichtete Straf- und Vermanungsrede, welche in einer Anzal evangelischer Kirchenordnungen als sog. zweiter Grad der Kirchenstrafe, d. i. als Mittelglied zwischen einfacher seelsorgerischer Vermanung und dem Bann, angeordnet wird; so z. B. in der mecklenburgischen Konsistorialordnung von 1570. Sie soll nur wegen notorischer Sünde und nur nachdem das Konsistorium diese Notorietät festgestellt hat, stattfinden; sonst hat der Prediger, indem er die Sünden in seiner Gemeinde straft, sich jeder Nennung oder Kenntlichmachung Einzelner zu enthalten. Vgl. auch Carpzov, Definitt. eccles. I. def. 66. III def. 98 und Beyer, Additiones dazu. Mit der übrigen öffentlichen Buße ist auch der Nominalelenchus verschwunden und kommt heute nirgends mehr vor. Vgl. Preuß. Allg. Landr. Th. 2, Tit. 11, §. 83—85. **Mejer.**

Nominalismus s. Scholastik.

Nominatio regia. Schon im fränkischen Reiche, zur Zeit der Merovinger, tritt ein durchgreifender Einfluss der Könige auf die Besetzung der bischöflichen Stüle hervor, welcher sich unter den Karolingern und den deutschen Kaisern zu einem förmlichen Ernennungsrechte steigerte, sodass für einzelne bischöfliche Stüle nur durch besondere kaiserliche Privilegien das alte Walrecht des Klerus und Volks erhalten werden konnte. Erst das den Investiturstreit abschließende Wormser Konkordat v. J. 1122 stellte für die deutschen Bistümer jenes alte Walrecht wider her und ließ dem Kaiser nur die Befugnis, bei Vornahme der Wal gegenwärtig zu sein und dem Gewälten vor der Konsekration die Investitur zu erteilen. Im Gegensatz zu dieser Norm erteilten aber die Päpste, welche seitdem einen entscheidenden Einfluss auf die Besetzung der Bischofsstüle gewannen, vielen Fürsten teils in Konkordaten, teils durch besondere Indulte das Recht, ihre Landesbischöfe, unter Beseitigung des Walrechts der Domkapitel, welche allmählich an der Stelle von Klerus und Volk eine ausschließliche Wahlbefugnis gewonnen hatten, zu nominiren. Gegenwärtig besteht diese sog. Nominatio regia in Österreich (mit einigen Ausnahmen), Bayern, Frankreich und in den katholischen Staaten

Mittel= und Südamerikas. Für die übrigen deutschen Bistümer ist das Walrecht der Kapitel anerkannt; in Preußen bestanden für die östlichen Bistümer nur Scheinwalen, wärend in Wirklichkeit der König nominirte, wogegen der Papst den Nominirten motu proprio bestätigte, im Jare 1841 hat aber die preußische Regierung auch für diese Bistümer das Walrecht der Kapitel anerkannt. (Friedberg, Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1874, S. 28.)

Die nominatio regia involvirt wie die Wal von seiten der Domkapitel nur eine Präsentation, auch bei ihr ist die Berücksichtigung der erforderlichen kanonischen Eigenschaften notwendig, und auch der Nominirte erhält erst durch die päpstliche Konfirmation, welche hier institutio canonica heißt, das Recht zur Verwaltung der bischöflichen Jurisdiktion. Vgl. überhaupt Hinschius, System des kathol. Kirchenr., Berlin 1878, Bd. 2, S. 512—616, 691—694. **Wasserschleben.**

Nomokanonen. Mit *κάνονες* bezeichnete man in der orientalischen Kirche kirchliche Normen, mit *νόμοι* weltliche, namentlich kaiserliche Gesetze. Anfangs bestanden dort für diese wie für jene besondere Sammlungen; die griechischen Kanonen waren ursprünglich chronologisch geordnet, wurden aber später aus praktischen Gründen systematisch zusammengestellt, u. a. von Johannes Scholastikus (s. d. Art. Bd. VII, S. 63), welcher unter Kaiser Justinian (564) Patriarch wurde, in 50 Titeln. Vgl. über diese Sammlung J. B. Pitra Card. Jur. ecclesiast. Graecor. historia et monum., Rom. 1868, T. II, p. 368 u. ff., und Hergenröther, Griech. Kirchenr. bis zum Ende des 9. Jarh. im Archiv für kathol. Kirchenr., neue Folge, Bd. 17 (Mainz 1870) S. 208 ff. Die weltlichen Verordnungen und Normen waren ebenfalls in verschiedenen, teils Privat=, teils offiziellen Sammlungen zusammengestellt, namentlich in den justinianischen Kollektionen, den Novellensammlungen, später in den Basiliken. Bei der großen Anzal kaiserlicher Verordnungen machte sich aber sehr bald das Bedürfnis geltend, diejenigen, welche kirchliche Verhältnisse betrafen, besonders zusammenzustellen. Vergleiche über diese namentlich den Novellenauszug in 87 Kapiteln, welchen Johannes nach Justinians Tode seiner Sammlung in 50 Titeln hinzugefügt hat, Pitra a. a. O. S. 369 ff.; Hergenröther a. a. O. S. 209. 210.

Bald nach Justinians Tode fing man an, die Kanonen und diejenigen weltlichen Verordnungen, welche kirchliche Verhältnisse betreffen, systematisch in kombinirten Sammlungen zusammenzustellen, für welche der Name Nomokanon gebräuchlich wurde. Eine solche wurde nicht lange nach Johannes Scholastikus aus dessen Sammlung von 50 Kapiteln, dem oben erwänten Novellenauszug in 87 Kapiteln u. a. verarbeitet und später vielfach ergänzt und vervollständigt, vgl. Voellii et Justelli Biblioth. jur. canon. Lutet. Paris. 1661, Tom. II, p. 603—660 und Pitra a. a. O. S. 370—372, 416—420 und Hergenröther a. a. O. S. 211. Von größerer Bedeutung und Verbreitung (Pitra nennt 92 Handschriften) war ein anderer Nomokanon in 14 Titeln, welcher lange Zeit dem Patriarchen Photius zugeschrieben wurde. Die ursprüngliche Fassung fällt in das 7. Jarhundert, Photius hat im J. 883 das Werk vervollständigt herausgegeben, und im 11. Jarhundert ist dasselbe nochmals überarbeitet und mit Zusätzen, namentlich aus den Basiliken, versehen worden. Die beste Ausgabe s. bei Pitra a. a. O. S. 433 ff., nebst einer Einleitung. Vgl. auch Hergenröther a. a. O. S. 211 ff. Einen Kommentar zum Nomokanon hat ums Jar 1170 verfaßt Theodor. Balsamon (Biblioth. jur. canon. T. II, p. 815 sq.). So groß auch das Ansehen und die Verbreitung des Nomokanon von Photius war, so machte sich doch das Bedürfnis einer übersichtlicheren Anordnung des Stoffes geltend; diesem Bedürfnisse entsprach das ums Jar 1335 verfaßte Syntagma des Matthäus Blastares, welches füglich unter die Zal der Nomokanonen gerechnet werden kann, obgleich es diesen Namen nicht fürt. Dasselbe besteht aus 303 Titeln, welche alphabetisch nach dem Hauptworte ihrer Rubriken geordnet sind, und in der Regel zuerst die betreffenden kanonischen Verordnungen und nach ihnen die *νόμοι* enthalten, jedoch finden sich in einigen Titeln nur *κάνονες*, in anderen nur *νόμοι*. Dies Werk (gedruckt in Beveregius Synodicon, Oxon. 1672, T. II, P. II) hat eine große Verbreitung

im Orient gewonnen, und war neben dem Nomokanon in 14 Titeln das gewönliche Handbuch der Geistlichkeit. Die große Anzal von Handschriften, selbst aus neuerer Zeit, beweist, dass beide Werke bei den Griechen auch unter der türkischen Herrschaft ihr Ansehen bewart haben, vgl. Zachariae Histor. jur. Graeco-Roman. delineatio (Heidelb. 1838) § 54, § 55 Nr. 1.

Sehr verbreitet war außerdem, wie aus den zalreich vorhandenen Abschriften hervorgeht, ein im J. 1561 vom Notar Manuel Malaxus in Theben verfasster Nomokanon, vgl. Zachariä a. a. O. S. 89 ff.

In der russischen Kirche ist bis in die neueste Zeit eine oft gedruckte, übrigens auch in den weltlichen Gerichten benutzte, Sammlung seit der Mitte des 17. Jarhunderts in Gebrauch gewesen, welche den Namen Kormczaia Kniga, d. h. Buch für den Steuermann, fürt, und u. a. auch den Nomokanon des Photius enthält; vgl. Wiener Jahrb. d. Liter., Bd. 23, S. 220 ff., Bd. 25, S. 152 ff., Bd. 33, S. 288 ff. Auch in Serbien, der ehemaligen Moldau und Wallachei, haben sich unter den Griechen unzweifelhaft jene alten Sammlungen erhalten, so namentlich in den beiden erstgenannten Ländern das Syntagma des Blastares (Wiener Jahrb. Bd. 53, Anzeigeblatt S. 34 ff.), für die Wallachei ist im J. 1652 ein Nomokanon in der Landessprache, und im J. 1722 auch in lateinischer Übersetzung herausgegeben worden, dessen erster Teil das oben erwänte Werk des Malaxus enthält. Vgl. Zachar. a. a. O. § 57; Neugebauer, Das kanon. R. d. morgenl. Kirche in d. Moldau u. Wallachei, in Bülau's Jahrb. 1847, Dezember, und Zachariä, Rechtsquellen i. d. Walachei, in d. krit. Zeitschr. f. Rechtswissensch. d. Ausl., Bd. 12, S. 408 ff.

Außer den genannten Werken findet sich eine große Anzal von Sammlungen unter dem Namen *Νομοκάνονες, Κανονάρια, Νόμιμα*, welche nicht, wie die obigen, Kanonen und weltliche Normen, sondern nur Kanonen enthalten; dahin gehört u. a. der Nomocanon Doxapatris. Vgl. über diesen und andere derartige Werke Zachariae, Histor. jur. Graeco-Rom. delin. § 51, Nr. 4, § 55, Nr. 3; Biener, Geschichte der Novellen Justinians, Berlin 1824, S. 157 ff.; Derselbe, Beitr. z. Revis. d. Justin. Kodex, Berlin 1833, S. 25 ff.; Derselbe, De collect. canon. eccl. graec., Berol. 1827; Derselbe, Das kanon. R. d. griech. Kirche in d. krit. Zeitschr. f. Rechtswiss. d. Ausl., Bd. 28, S. 163 ff. **Wasserschleben.**

Nonkonformisten wurden in England im Gegensatz zu den Konformisten diejenigen genannt, welche die Uniformitätsakte von 1662 verwarfen. Der Name kommt offiziell zuerst in der Fünfmeilenakte (an act for restraining Non-conformists from inhabiting corporations etc. 1665) vor und wurde von den Dissenters adoptirt. Über die Geschichte der Nonkonformisten s. d. Artikel Baptisten II, S. 188, Independenten VI, S. 712, Puritaner, England, IV, S. 230 und die bei diesen Artikeln verzeichnete Litteratur. **C. Schöll.**

Nonne ist nicht bloß ein weiblicher, sondern auch ein männlicher Name, d. h. er kommt im Latein des Mittelalters in männlicher und weiblicher Form vor, Nonnus, Nonna. Du Cange s. v. fürt viele Beispiele der männlichen Form an. Das Wort bedeutet soviel als sanctus, castus. Arnobius junior in Ps. 105: si ille qui sanctus vocatur et Nonnus sic agit, ego quis aut quotus sum, ut non agam? Im liber usuum Cisterciensium c. 98 lesen wir: 1. Augusti obiit N. Nonnus de N. sacerdos et monachus eiusdem monasterii. Bisweilen, aber nur ausnahmsweise, wurden die älteren Mönche und die Vorgesetzten des Klosters Nonni genannt. Es kommen noch andere Formen des Wortes vor: Nonnanes, Nunnones, i. q. monachi et sanctimoniales, nonnaicus habitus für monachicus habitus. — Woher das Wort Nonne seinen Ursprung habe, ist nicht gewiss; nach Einigen kommt es aus dem Ägyptischen. Soviel ist gewiss, dass schon Hieronymus das Wort kennt, ad Eustochium ep. 22. — Übrigens nennen die Italiener den Großvater nonno, die Großmutter nonna nach Du Cange s. v., so sollte auch das Wort, auf die christlichen Klosterbewoner angewendet, die paterna reverentia ausdrücken. **Herzog.**

Nonnos aus Panopolis in Oberägypten wird von Agathias (histor. 4, 23; edd. Niebuhr, Bonn 1828, S. 257) als der Dichter der *Διονυσιακά* (vgl. auch das Distichon in der Anthologia graeca IX, 198; edd. Jacobs, Tom. II, Lips. 1814, pag. 67) und von der Eudokia im Violarium (in der Ausgabe von Flach, Leipzig 1880 bei Teubner, S. 514, Nr. 725) als Verfasser einer epischen Paraphrase (*μεταβολή*) des Evangeliums des Johannes genannt. Diese beiden Gedichte sind erhalten; wegen des zulezt genannten muss er hier erwänt werden. Dass der Dichter beider, der Dionysiaca und der Paraphrase, eine und dieselbe Person sei, ist außer Frage; nicht nur derselbe Name und derselbe Geburtsort weisen darauf hin, sondern vor allem lassen es der dichterische Geschmack, die gleiche Sprache und die gleichen Redewendungen, und ferner, wenn auch allerdings mit einigen Ausnahmen, die Beobachtung derselben Gesetze für den Versbau als zweifellos erkennen. Über das Leben und die persönlichen Verhältnisse dieses Nonnos, der vielleicht auch noch andere Gedichte verfasst hat (vergl. Agathias a. a. O.), ist uns nichts bekannt; der in der spätern griechischen Litteratur häufige Name soll aus dem Koptischen stammen und hier ursprünglich „gut", „heilig", bedeuten; daher denn auch die Bezeichnung *νόννος* für den Mönch und *νόννα* für die „Nonne". Nicht einmal über die Zeit, in welcher unser Nonnos lebte, haben wir eine Nachricht. Sollte er derjenige Nonnos sein, dessen Son Sosena von Synesius (epist. 43, in der Ausg. Paris 1631, S. 181) erwänt wird, was zwar vielfach angenommen wird, aber bei der Verbreitung des Namens ganz fraglich bleibt, so würde er etwa um das Jar 400 nach Chr. anzusetzen sein. Wichtiger ist jedenfalls, dass auch seine dichterische Eigentümlichkeit uns ungefär auf diese Zeit und spätestens auf das 5. Jarhundert hinweist. Seine Dionysiaca nämlich, eine phantastische Beschreibung der Geschichten des Bacchischen Mythenkreises, können (nach Bernhardy, vgl. unten) wegen der von ihm angewandten strengen Technik des Versbaues nur zwischen Quintus Smyrnäus und den Epikern unter Anastasius entstanden sein, wie denn von dem Epiker Tryphiodorus, auch einem Ägypter, gilt, „dass er dem Nonnus das eifrigste Studium gewidmet, einen großen Teil seiner metrischen Gesetze . . . . befolgt und zugleich die Phraseologie desselben soweit sich angeeignet, dass seine Diktion ganz auf Nonnischem Boden steht" (Bernhardy); Tryphiodorus aber ist auch noch in das 5. Jarhundert zu setzen. Auf die hiermit schon angedeutete hervorragende Stellung des Nonnos unter den spätern, mythographischen Epikern, welche Bernhardy sogar von einer „Schule des Nonnos" reden lässt, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Die *μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου* wird Nonnos später als seine *Διονυσιακά* gedichtet haben, sofern kaum glaublich ist, dass er die letzteren als Christ verfasst hat; nicht, weil ein christlicher Dichter an sich nicht auch im Stande sein könnte, einen solchen mythologischen Stoff zu bearbeiten, sondern weil in jener Zeit, in welcher sich die Religionen scharf befehdeten, die persönliche Hingebung des Dichters an diesen Stoff, den er mit ersichtlicher Begeisterung ausgestaltet, bei einem Christen kaum denkbar ist; auch verrät der Dichter der Dionysiaca selbst heidnische Anschauungen. Wir werden uns also zu denken haben, dass Nonnos erst, nachdem er die Dionys. gedichtet hatte, Christ geworden sei und sodann in einer änlichen Weise, wie vorher den heidnischen, einen christlichen Stoff dichterisch bearbeitet habe. Begeisterung für seinen Gegenstand und reiche, manchmal etwas überschwängliche Phantasie zeichnen ihn auch hier aus; ebenso die volle, woltönende, nicht selten an Homer erinnernde, aber durchaus künstliche epische Sprache und die Beobachtung der strengen Regeln für die Behandlung des Hexameters, die er selbst eingefürt hat und welche ihm jedenfalls seine Arbeit sehr erschwerten. Zu diesen Regeln gehört z. B., dass in keinem Hexameter mehr als ein Spondeus sein soll, dass Hiatus und Elision fast ganz vermieden werden, ebenso die Verlängerung durch Cäsur u. dgl. m., worüber namentlich zuerst Gottfried Hermann im Anhang zu seiner Ausgabe der Orphika (Leipzig 1805, pag. 690 sq.) gründliche Untersuchungen angestellt hat. Doch wollen genaue Kenner des Nonnos eine geringe Ermattung der Schwungkraft seiner Phantasie und eine teilweise Einschränkung seiner metrischen Gesetze in der

Paraphrase im Vergleich mit den Dionysiaken beobachtet haben, eine Erscheinung, welche auch die spätere Entstehung der ersteren bestätigen würde. Die Paraphrase ist uns nicht ganz vollständig überliefert; namentlich findet sich eine größere Lücke von etwa 50 Versen in allen vorhandenen Handschriften, deren gemeinsame Herkunft von einer einzigen (verlornen) dadurch erwiesen wird. Was uns überliefert ist, besteht aus etwa 3750 Hexametern, die jetzt in den gedruckten Ausgaben im Anschluss an die übliche Kapiteleinteilung des Evangeliums auch in 21 Kapitel abgeteilt werden. Der Dichter schließt sich dem Gange des Evangeliums Satz für Satz an; meistens so genau, dass man unschwer entdeckt, welche Worte des Evangelisten er in den von ihm gewälten Ausdrücken widergibt. Oftmals schmückt er jedoch den einfachen Bericht des Evangeliums auch mit selbsterfundenen Zutaten weiter aus, vgl. z. B. die Widergabe von Joh. 2, 3, auf die er neun Hexameter verwendet, und lässt seiner Phantasie freien Spielraum; besonders gefällt er sich aber in der Hinzufügung und Häufung ausmalender Eigenschaftswörter, von welchen er eine ganze Reihe, namentlich wol viele der langathmigen, selbst erfunden hat; und da fehlt es denn auch nicht an Sonderbarkeiten und Geschmacklosigkeiten; instar omnium genüge hier als Beispiel ein Vers (19, 25), den schon Köchly (s. unten) als „garrulum illud" bezeichnet hat, nämlich die Widergabe der Worte Joh. 19, 5 *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* durch:

ἠνίδε ποικιλόνωτος ἀναίτιος ἵσταται ἀνήρ.

Über die vorhandenen Handschriften, von denen die wichtigsten erst in neuester Zeit genauer verglichen wurden, geben eine Monographie von G. Kinkel, Die Ueberlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos, Zürich 1870, von welcher bisher nur die erste Abteilung erschienen ist (?), und die Prolegomena der Ausgabe von Scheindler (vgl. unten) Auskunft. Die erste gedruckte Ausgabe ist eine Aldine s. a. aus dem Jare 1501 (nicht 1508 oder 1511), deren Existenz mitunter geleugnet ist, vgl. jedoch Renouard, Annales de l'imprimerie des Alde, 2. éd., T. II, Paris 1825, p. 198; sie befindet sich auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig (vgl. die Passowsche Ausg. S. VIII), auch besaß Panzer sie (vgl. den Katalog seiner Bibliothek I, S. 128, Nr. 995b). Der Text der Aldina wurde dann in überaus zalreichen Ausgaben immer widerum abgedruckt. Der Hagenoae 1527 bei Secerius erschienenen Ausgabe ist als eine Art Vorrede ein Brief Melanchthons an den Abt Friedrich zu St. Ägidien in Nürnberg vorgedruckt (vgl. Corp. Ref. vol. I, col. 925 sq.), in welchem Melanchthon über das eruditissimum Nonni carmen in Johannis evangelium sagt, es könne vice prolixi commentarii sein, und von sich bekennt, ego praedicare non dubito, multis locis ab eo me adiutum esse speroque fore, ut, si alii legerint, fateantur, se quoque ex hoc meliores factos. Im Jare 1528 erschien auch Hagenoae in demselben Verlage eine lateinische Übersetzung der Paraphrase von Christophorus Hegendorphinus, auf welche dann später andere lateinische Übersetzungen folgten. Unter den folgenden Ausgaben sind die per J. Bordatum Bituricum, gr. et lat., Parisiis 1561, und vor allem die des Franciscus Nansius, Lugd. Batavorum 1589, deshalb bemerkenswert, weil die Herausgeber den unvollständig überlieferten Text durch eigene Verse ergänzt haben. Ein sehr ungünstiges, aber auch vielfach ungerechtes Urteil fällte dann über Nonnos' Paraphrase Daniel Heinsius in seinem Aristarchus sacer sive ad Nonni in Johannem metaphrasin exercitationes, Lugd. Batavorum 1627, zweite Aufl. 1639; in diesem Werke befindet sich auch ein vollständiger Abdruck der Paraphrase, dem eine lateinische Übersetzung und das Evangelium des Johannes selbst gegenübergestellt sind. Eine Verteidigung des Nonnos gegen Heinsius unternahm Caspar Ursinus in seinem Nonnus redivivus, hoc est, responsiones brevissimae ad Aristarchum sacrum, Hamburgi 1667. — Heinsius scheint in der Tat die Gelehrten von der Beschäftigung mit Nonnos abgeschreckt zu haben; die nächste Ausgabe, von der wir wissen, ist die aus Franz Passows Nachlass von Nik. Bach edirte Nonni Panopolitae metaphrasis evang. Johannis recensuit . . . . Franciscus Passovius, Lips. 1834; Passow selbst hatte schon 1828 als specimen dieser Ausgabe die fünf ersten Kapitel erscheinen lassen.

Eine Triester Ausgabe (von Maniarius 1856, Abdruck des Bordatus) und eine Pariser (von Marcellus 1860) sind uns nur aus ihrer Anfürung bei Scheindler bekannt, vgl. Vorrede p. XXXV. Die neueste Ausgabe ist: Nonni Panopolitani paraphrasis s. evangelii Joannei edd. Augustinus Scheindler, Lips. 1881, Teubner. Scheindler hat für diese Ausgabe Vergleichungen früher noch unbekannter Handschriften benutzen können und außerdem kam ihm zugute, dass sich gerade in den letzten Jaren außer ihm auch andere (z. B. Ludwich, Tiedke, Hilberg) eingehend mit der Metrik und den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Nonnos beschäftigt und die Resultate ihrer Studien (meistens in philologischen Zeitschriften) veröffentlicht hatten. Jedenfalls ist die Scheindlersche Ausgabe jetzt bei weitem die beste aller vorhandenen, wenn sie auch noch nicht in jeder Hinsicht genügt. — Deutsche Übersetzungen des Nonnos sind unseres Wissens nicht gedruckt; die erste Lieferung einer solchen von H. A. W. Winckler erschien Gießen 1838. Eine vollständige (?) Übersetzung in deutsche Verse von Joh. Fabricius Palatinus befindet sich angeblich auf der Baseler Bibliothek, vgl. Haenel, Catalogi libr. manuscript., Lips. 1830, col. 639. — Mit Rücksicht auf kirchliche Archäologie und auf die Stellung des Nonnos zu den Lehrstreitigkeiten seiner Zeit hat besonders L. F. O. Baumgarten-Crusius die Paraphrase durchforscht; er veröffentlichte Jena 1824 ein spicilegium observationum in Joanneum evang. e Nonni paraphrasi, (warscheinlich ein Programm, das dem Unterzeichneten nicht zugänglich war), und hernach eine Abhandlung de Nonno Panopolitano, Joannei evangelii interprete, in seinen opuscula theologica, Jenae 1836. — Ganz besondere Bedeutung hat die Paraphrase des Nonnos für die Textkritik des Evangeliums Johannis, soweit nämlich aus ihr ersichtlich wird, wie der Text des Evangeliums, den Nonnos vor sich hatte, gelautet haben muss. Schon Mill erkannte die Wichtigkeit des Nonnos in dieser Hinsicht, und benutzte ihn, vgl. die Prolegomena zu seiner Ausgabe des N. T. S. 87, in den Küsterschen Ausgaben des Mill § 908—915. In der Passowschen Ausgabe ist das Evangelium nach Lachmanns Stereotypausgabe von 1831 Seite für Seite unter den Versen des Nonnos zur Vergleichung abgedruckt; die Vergleichung selbst wird dem Leser überlassen. Tischendorf hat für seine editio septima 1859 zuerst eingehender die Paraphrase verglichen, vgl. prolegomena zu der ed. VII. mai. p. 262: Nonni paraphrasin evangelii Joannis singulari studio excussimus. Besonders eingehend hat sich dann aber Hermann Köchly damit beschäftigt, die Paraphrase für die Textkritik des vierten Evangeliums zu verwerten; vgl. seine Abhandlung im Gratulationsprogramm der Zürcher Universität zum 400järigen Jubiläum der Baseler Universität aus dem Jare 1860, widerabgedruckt in Arminii Koechly opuscula philologica, vol. I, opusc. latina, edd. Godofr. Kinkel, Lipsiae 1881, p. 421—446. Köchly ist namentlich der Ansicht, dass an einer großen Anzal von Stellen Nonnos einen kürzeren Text des Johannes vor sich gehabt habe, als derjenige ist, den wir jetzt in unseren kritischen Ausgaben (er vergleicht die Ausgaben von Lachmann 1842, Tischendorf 1859 und Buttmann 1856) haben, und ist sehr geneigt, diesen kürzeren Text für den ursprünglichen zu halten, auch in den vielen Fällen, in welchen die Auslassung des Nonnos sich sonst in keiner der vielen uns bekannten Quellen (Handschriften, Übersetzungen, Väter) vorfindet. Hingegen hat der dem Nonnos vorgelegene Text nach Köchly nur einmal einen Zusatz zu dem uns sonst überlieferten gehabt; es ist das die Stelle Ev. Joh. 21, 2, in welcher Nonnos nach *Σίμων Πέτρος* one Frage *καὶ Ἀνδρείας* gelesen hat. So scharfsinnig diese Köchlysche Kritik auch ist, rücksichtlich seiner Ansicht über den ursprünglichen Text des Johannes wird sie schwerlich auf die neutestamentliche Kritik von Einfluss sein; viele der Auslassungen des Nonnos erklären sich leicht durch die Art seiner Paraphrase und betreffen Unwesentliches oder vom Evangelisten selbst Widerholtes, an dessen einmaliger Widergabe in seiner so wie so breiteren Umschreibung sich Nonnos mochte genügen lassen; andere der von Köchly angenommenen Lücken im Texte des Evangeliums, der Nonnos vorgelegen habe, sind keineswegs sicher anzunehmen; und an wider anderen Stellen mag Nonnos wirklich einen unvollständigen Text gehabt, auch vielleicht selbst, one es zu wollen, etwas überschlagen haben. Aber im-

merhin verdient die Arbeit Köchlys mehr Beachtung, als ihr bisher von Theologen zuteil geworden zu sein scheint. — Scheindler hat in seiner Ausgabe, änlich wie es bei Passow geschah, den Text des Evangeliums unter dem des Nonnos abdrucken lassen, und zwar in allem Wesentlichen den Tischendorfschen Text aus der editio octava (was er zwar nirgends sagt) und hat dann in diesen Text an denjenigen Stellen, an welchen nach seiner Ansicht Nonnos einen andern Text vor sich hatte, diesen vermutlich von Nonnos benutzten Text hineinkorrigirt und durch den Druck ausgezeichnet. Dieses Verfaren macht das Resultat seiner Untersuchungen sehr übersichtlich. Scheindler schließt sich vielfach an Köchly an, wenn er auch dessen Ansichten über den kürzeren Text des Nonnos oftmals verwirft und an solchen Stellen von Nonnos selbst herrürende Auslassungen annimmt. Genauer auf die Resultate Scheindlers einzugehen, ist hier nicht der Ort; im ganzen scheint auch Scheindler uns noch immer viel zu schnell aus der Paraphrase auf den Text des Evangeliums, den Nonnos gebrauchte, zu schließen; der poetischen Freiheit, die Nonnos sich gestattete, wird in sehr vielen Fällen größere Rechnung zu tragen sein. Jedenfalls sind diese Untersuchungen noch nicht abgeschlossen.

Vgl. J. Alb. Fabricii, Bibl. graeca edd. Harles, vol. VIII, Hamburgi 1802, p. 601—612; Aug. Pauly, Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissensch., 5. Band, Stuttgart 1848, S. 692 ff.; G. Bernhardy, Grundriß der griechischen Litteratur, zweite Bearbeitung, 2. Theil, 1. Abtheilung, Halle 1856, S. 315 ff. S. 329 ff. — Über die älteren Ausgaben der Paraphrase vgl. noch Hamberger, Zuverlässige Nachrichten, 3. Theil, Lemgo 1760, S. 34 ff. und dann die bekannten Lexika, z. B. Ebert, Nr. 14858 ff. — Eine beachtenswerte Beurteilung der Ausgabe Scheindlers als solcher lieferte Hilberg in der „Philologischen Wochenschrift von Hirschfelder" 1882, Nr. 5, S. 138 ff. Eine Beurteilung der Scheindlerschen Rezension des Evangelisten nach Nonnos ist uns noch nicht zu Gesichte gekommen. **Carl Bertheau.**

Noph, נֹף, oder (Hos. 9, 6) Moph, מֹף, wird Jes. 19, 13; Jer. 2, 16; 44, 1; 46, 14; Ezech. 30, 13. 16 (hier neben No = Theben) eine ägyptische Hauptstadt genannt, und zwar ist, wie schon die LXX, deren Autorität gerade in ägyptischen Dingen mit Recht sehr viel gilt, damit Memphis, die berühmte Hauptstadt Unterägyptens gemeint. Der gewönliche, sozusagen bürgerliche oder profane Name dieser Stadt lautete ägyptisch Men-nefer = „Stätte des Guten" (dem Plutarch übersetzte man's: *ὅρμος ἀγαθῶν* = Hafen der Guten, s. de Is. & Osir. p. 472 ed. Wyttenbach), im Volksdialekt in Men-nofi entstellt, woraus das griechische *Μέμφις*, das koptische Memfe, Memfi, das arabische Menf und das hebräische Moph entstanden oder mit Wegfall der ersten Sylbe, vielleicht zu größerer Lautänlichkeit mit dem Namen der andern Hauptstadt No (s. d. A. ob. S. 610), das bei den Hebräern gewönlichere Noph. Der heilige Name der Stadt Pu-Ptah oder ha-Ptah, d. h. Haus oder Stätte des Ptah, ist von der Hauptgottheit des Ortes hergenommen. Herodot (2,99) fürt nach Angabe der dortigen Priester (also doch wol nicht nur durch den Anklang des Namens dazu veranlaſst) die Gründung dieser uralten Stadt bereits auf Menes aus This, den Gründer der ersten, geschichtlichen Dynastie Ägyptens (s. R.-Enc. I, 171), zurück, wärend Diodor (1, 50) dieselbe erst dem achten Könige derselben Dynastie, Uchoreus, zuschreibt. Damit die Stadt an ihrer jetzigen Stelle, wenige Meilen südlich von der Spaltung des Nil und an dessen linkem Ufer, ebenso sicher als fest gelegen sei, wurde zuvörderst etwa 100 Stadien stromaufwärts der Nil, welcher bisher am Fuße der westlichen, libyschen Bergkette herlief, abgedämmt und sein Lauf in die Mitte zwischen der östlichen, arabischen und jener westlichen Bergkette verlegt; Spuren dieser mächtigen Wasserbauten, one welche die Stadt der Überflutung durch den Strom ausgesetzt gewesen wäre, sind noch heute nachweisbar. So erstreckte sich denn die Stadt, verhältnismäßig schmal, aber lang, in stundenweiter Ausdehnung zwischen dem Nil und dem westlichen Randgebirge hin; Diodor (1, 50) gibt ihr einen Umfang von 150 Stadien. Viele Könige schmückten sie mit großartigen Bauten:

schon Menes selbst soll das Hauptheiligtum, den Tempel des Ptah, angelegt, sein Son Athotes die „weiße Mauer“, d. h. die Akropolis erbaut, hiemit Memphis zur Residenz gemacht haben. Moeris schmückte die Stadtseite des Ptah-Tempels mit Propyläen (Herod. 2, 101), andere Fürsten fügten solche auf den drei anderen Seiten hinzu (Herod. 2, 121. 136. 153; Did. 1, 67). Ramses II., der berühmte Sesostris der Griechen, stellte vor demselben 6 kolossale Statuen auf (Herod. 2, 110; Diod. 1, 57). Auch dem Apis erbaute Psammetich dem Portal des Ptah-Tempels gegenüber einen, mit einer Kolonnade versehenen, auf Kolossen von 12 Ellen Höhe ruhenden Hof (Herod. 2, 153); einen großen Isis-Tempel errichtete Amosis nebst mehreren Kolossen (Herod. 2, 176). Jarhunderte lang erhielt sich Memphis in seiner Größe, obschon bereits seit dem Einfall und der endlichen Vertreibung der Hyksos Theben (No) zur Reichshauptstadt erhoben worden war. Durch die Gründung von Alexandria sank dann Memphis mehr und mehr. Zwar noch Strabo XVII, p. 807 nennt es „eine große und wolbevölkerte Stadt“, die zweite nach Alexandria, aber doch sah er bereits Vieles in Trümmern und verlassen. Memphis zerfiel dann vollends, als ihre Tempel und Paläste als bequeme Steinbrüche gebraucht wurden, aus denen man die Materialien zu den Moscheen und Palästen der neuen muhammedanischen Hauptstädte Fostât und Kairo auf dem rechten Nilufer holte. Noch ʿAbdullatîf (Ende des 12. Jarhunderts) bewunderte und beschrieb die ausgedehnten Ruinen der Wunder- und Riesen-Stadt (Relat. de l'Egypte par S. de Sacy, S. 184 ff.), wie auch spätere arabische Geographen die Überreste erwänen (z. B. Abulfeda ed. Reinaud, p. 112; Kazwini II, 182; Merâṣid III, p. 163). Aber allmählich verschwand die ehrwürdige Residenz der Pharaonen dergestalt vom Erdboden, dass man lange Zeit sogar über deren einstige Lage ungewiss war, bis die französische Expedition sie wider feststellte (Descript. de l'Eg. t. V, p. 1 sqq.; 531 sqq.). Zwischen den Dörfern Mitrahîne, Bedraschên, Sakkâra finden sich die wichtigsten, wenn auch äußerlich unscheinbaren Schutthügel; die mit dem Gesicht nach unten am Boden liegende Kolossalstatue Ramses II. gibt die Lage des berühmten Ptah-Tempels an. Aber wenn auch von der Stadt der Lebenden so gut wie nichts übrig geblieben ist, um so großartiger sind die Reste der Nekropolis, die, im Westen der Stadt gelegen, „da begann, wo das Fruchtland aufhörte und die Wüste, das Reich des Todes, ihren Anfang nahm“ (Ebers). Dort stehen in stundenlanger Ausdehnung die Pyramiden, diese Grabmonumente der Könige, der große Sphinx, das Serapeum mit den Apisgräbern und eine unzälbare Menge von Grüften mit zallosen Inschriften und Darstellungen aus dem religiösen und privaten Leben der einstigen Bewoner der Königsstadt.

Aus der überreichen Litteratur über M. heben wir nur die neuesten Bearbeitungen hervor von Merx in Schenkels Bibellex. IV, 161 f., von Ebers in Riehm's Handwörterb., S. 977 ff., Bädeker's Äg. I, 384 ff. (1877) und die beiden Hauptwerke von Lepsius, Denkmäler aus Äg. und Äth., besonders II, 1, und Ebers, Äg. in Bild und Wort (1879 und 1880), Bd. I, 133 ff. 204; II, 172. 184. 230. **(Arnold †) Rüetschi.**

Norbert, s. Prämonstratenser.

Nordamerika, Vereinigte Staten von. Nordamerika, im Unterschiede von Centralamerika und Südamerika, umfaſst das Ländergebiet der westlichen Hemisphäre zwischen dem 16. Grade nördl. Breite und dem nördlichen Eismeer. In politischer Hinsicht zerfällt dasselbe in fünf Abteilungen: 1) die dänischen Besitzungen, Grönland mit 384,000 engl. Quadratmeilen. 2) Die britischen Besitzungen, wozu die beiden Canadas, New-Brunswick, Nova Scotia, New-Foundland, Prinz-Edwards-Insel, das Territorium der Hudsons-Bay und Labrador, im Ganzen 3,050,398 engl. Quadratmeilen, gehören. 3) Die Vereinigten Staten von Nordamerika mit 3,026,494 Quadratmeilen und 50 Millionen Einwonern (nach dem Census von 1880). Die ehemals russischen Besitzungen im Nordwesten sind a. 1867 für sieben Millionen Dollars an die Vereinigten Staten verkauft worden und bilden das Territorium Alaska. 4) Die Republik Mexiko mit

1,038,834 Quadratmeilen. In kirchlich-religiöser Beziehung teilen die von europäischen Mächten abhängigen Besitzungen im Allgemeinen den Charakter des Mutterlandes. So ist das britische Amerika überwiegend protestantisch (mit Ausnahme des östlichen Canada, das zuerst von Franzosen angesiedelt wurde und daher vorherrschend katholisch ist), Mexiko ausschließlich römisch-katholisch, da die politische Trennung vom spanischen Mutterlande die kirchlichen Verhältnisse wesentlich unberürt ließ. Die Vereinigten Staten, mit denen wir es hier ausschließlich zu tun haben, sind eine selbständige Fortsetzung von ganz Europa auf englisch-protestantischer Grundlage und ein freier Tummelplatz aller guten und schlimmen Kräfte der alten Welt auf einem neuen Boden und unter eigentümlichen Verhältnissen. Sie bilden in Hinsicht sowol des Umfanges und der Einwonerzal, als des politischen, sozialen und religiösen Lebens die Hauptträger der weltgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Bedeutung des amerikanischen Kontinents, und haben nach menschlicher Voraussicht eine unermesſliche Zukunft vor sich.

Indem wir nun eine allgemeine Charakteristik ihrer kirchlich-religiösen Zustände versuchen, wollen wir besonders diejenigen Punkte hervorheben, durch welche sich das nordamerikanische Kirchenwesen von dem europäischen unterscheidet.

I. Geschichtlicher Überblick. Bei der Entdeckung, Ansiedelung und geschichtlichen Entwickelung Amerikas haben neben wissenschaftlicher Neugierde, künem Unternehmungsgeist, Ehrgeiz und Habsucht auch religiöse Motive mitgewirkt. Columbus war ein religiöser Enthusiast und brachte seine Entdeckungen in die engste Verbindung mit der Ausbreitung der christlichen Kirche unter den Heidenvölkern, worin die Königin Isabella von Spanien ganz mit ihm sympathisirte; ja er beabsichtigte sogar, mit einem Teile seines gehofften Gewinns einen Kreuzzug zur Eroberung des heil. Landes auszurüsten, sodaſs die Lösung der occidentalischen Frage zugleich zur Lösung der orientalischen Frage in ihrer weitesten Ausdehnung füren und die äuſzersten Enden der Erde unter der Herrschaft des Kreuzes vereinigt werden sollten. Noch entschiedener tritt der religiöse Faktor in den Anfängen von Nordamerika hervor, aber hier nicht im Dienste des römischen Katholizismus, wie in den spanischen und portugiesischen Kolonieen von Mittel- und Südamerika, sondern überwiegend im Dienste des englischen Protestantismus. Die große Entdeckung am Ende des 15. Jarhunderts steht offenbar in providentieller Verbindung mit der Reformation des 16. Jarhunderts, indem dieselbe einen neuen, unermesſlichen Schauplatz zur weiteren Entfaltung des religiösen, sozialen und politischen Prinzips des Protestantismus eröffnete. Auch ist es bedeutsam, daſs die nördliche Hälfte der neuen Welt zuerst unter den Auspizien Englands von den beiden Cabots entdeckt wurde, welche Labrador und New-Foundland 1497 berürten, also ein Jar bevor Columbus seinen Fuß auf das Festland von Südamerika setzte. Dadurch geriet jene Hälfte von vornherein in enge Berürung mit der Nation, welche ein Jarhundert später die größte Seemacht und das Hauptbollwerk des Protestantismus wurde.

Nordamerika tritt indes erst mit der Ansiedelung Virginiens 1607 oder, genauer genommen, mit der Landung der puritanischen „Pilgerväter“ in Massachusetts 1620 in der Kirchengeschichte auf. Von da an ward es in einem großartigen Maßstabe, was Genf zur Zeit Calvins gewesen, eine Zufluchtsstätte für verfolgte Protestanten aus allen Ländern. Puritaner, Presbyterianer, Quäker, Baptisten, Hugenotten, lutherische Salzburger, Herrnhuter, lutherische und reformirte Pfälzer, Mennoniten u. s. w. wanderten dahin aus, um dort ungestört ihren Kultus ausüben zu können, und drückten ihrer neuen Heimat von vornherein den Charakter des religiösen Ernstes und zugleich der nicht auf Indifferentismus, sondern auf bitterer Erfarung von ungerechter Verfolgung ruhenden Duldsamkeit auf. Auch englische Katholiken, die damals in England unter dem Drucke strenger Strafgesetze schmachteten, suchten und fanden ein Asyl in Maryland. Nimmt man dazu die holländisch-reformirten Ansiedlungen in New-York und die englisch-bischöflichen Kolonieen in Virginien, den beiden Carolinas und

Georgien, welche nicht, wie die meisten anderen, dem Gewissensdrucke ihren Ursprung verdanken, so sehen wir schon vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskriege fast alle Zweige des europäischen Protestantismus und zugleich eine kleine römisch-katholische Kolonie in der neuen Welt repräsentirt. Natürlich waren diese Kirchen damals noch schwach, doch stark genug, um eine Bevölkerung heranzubilden, die im Stande war, den ungerechten Forderungen des englischen Mutterlandes energischen Widerstand zu leisten und unter der weisen Leitung Washingtons, des reinsten und uneigennützigsten aller amerikanischen Patrioten, und mit Hilfe Frankreichs aus einem siebenjärigen Freiheitskriege mit der stolzen Königin der Meere siegreich hervorzugehen.

Mit dem Friedensschlusse von 1783 oder, wenn man lieber will, schon mit der Unabhängigkeitserklärung von 1776 schließt die Kolonialperiode des Landes, das damals aus 13 unter sich lose verbundenen Kolonieen bestand und kaum drei Millionen Einwoner zälte, und es tritt nun in die Reihe der selbständigen Staten ein. Die Repräsentanten des freien Volkes, welche zu Philadelphia 1787 tagten, gaben sich eine der englischen nachgebildete, aber doch selbständig weiter gebildete, Religion und Politik nicht vermischende, sondern klar und scharf aus einander haltende Konstitution, und vereinigten sich zu einem Bundesstat (nicht Statenbund) mit einer souveränen nationalen Centralregierung, an deren Spitze ein alle vier Jare vom Volke gewälter Präsident steht. Der glückliche Ausgang des Krieges riss auch diejenigen Kirchen, welche nicht schon früher unabhängig waren, wie die bischöfliche und die methodistische, von ihrer Mutterkirche los und nötigte sie zu einer selbständigen Organisation auf der Basis allgemeiner bürgerlicher und religiöser Freiheit. Seit jener Zeit, besonders aber in den letzten fünf Jarzehnten, nahmen die Vereinigten Staten, begünstigt durch ungemeine Fruchtbarkeit des Bodens, unerschöpfliche Metallquellen, zallose Verkehrsmittel, freie Institutionen, welche dem individuellen Unternehmungsgeiste den weitesten Spielraum und doch zugleich der Person und dem Eigentum volle Sicherheit gewären, einen Aufschwung one Beispiel in der Geschichte. Die Zal der Bewoner wuchs vom Anfang dieses Jarhunderts bis 1880 von fünf Millionen auf fünfzig Millionen, die Zal der Staten (größtenteils durch Ankauf von Louisiana 1803, von Florida 1820, von Californien und Neumexiko 1848, und die Organisation der nordwestlichen Territorien) von 13 auf 38; und dazu kommen noch 9 Territorien und der Distrikt Columbia (der Sitz der Centralregierung) *).

Natürlich ist diese Zunahme nur zu erklären durch eine Einwanderung, welche von den liberalsten Naturalisationsgesetzen begünstigt, nach dem Schlusse der napoleonischen Kriege allmählich zu dem Strome einer friedlichen Völkerwanderung angeschwollen ist. Im Jare 1820 betrug die Zal der Einwanderer von Europa, besonders von Irland und Deutschland, nach den Vereinigten Staten 5993; 1830 bereits 23,074; 1840: 83,504, zehn Jare später 279,980; 1853 368,643 und 1854 erreichte sie die Höhe von 460,474. Im Jare 1880 nahm die Einwanderung einen neuen Aufschwung und im Jare 1881 erreichte sie die Höhe von 740,000, wovon 60% Deutsche und Skandinavier waren. In diesem Jare (1882) wird sie nach den Berechnungen der Dampfschifffartsgesellschaften warscheinlich noch stärker werden. Jenseits der Alleghanies bis an die Ufer des stillen Meeres gibt es noch unermesslische Strecken des fruchtbarsten Landes, das auf Menschenhände wartet, um seine Reichtümer der Civilisation dienstbar zu machen. So groß die europäische Auswanderung nach Amerika ist, so groß ist

---

*) Nach dem neuesten Census von 1880 steht die Bevölkerung der Vereingten Staten also:

Totalbevölkerung:	Weiße:	Schwarze:	Eingeborne:	Fremde:
50,152,866	43,404,876	6,577,151	43,475,506	6,677,360

Männlich:	Weiblich:
25,520,582	24,632,284

auch die Auswanderung der Amerikaner selbst aus den östlichen nach den westlichen Staten, besonders nach Illinois, Iowa, Wisconsin, Minnesota, Kansas, Nebraska, Dakota, Colorado, Californien und Oregon.

Mit dem numerischen Wachstum der Staten und Bevölkerung geht der Fortschritt der Industrie, des Handels, des Reichtums und der allgemeinen Bildung Hand in Hand. Amerika hat den Vorteil, dass es sich nicht, wie das griechisch-römische, keltische, germanische und slavische Europa vor zwei Jartausenden, zuerst aus dem Zustande heidnischer Barbarei herausarbeiten musste, sondern die Resultate der europäischen Civilisation, Welt- und Kirchengeschichte als Erbe antrat. Freilich haben mit den verschiedenartigsten Bildungselementen der alten Welt auch bereits die Laster derselben in der neuen eine Heimat gefunden, und der materielle Fortschritt des Landes, die Blüte von Handel und Gewerbe und die Versuchung des raschen Reichwerdens, die nirgends größer ist als hier, fürt eine Masse von Schwindeleien und Betrügereien mit sich. Die verschiedenen europäischen Nationalitäten, unter welchen nächst der englischen die deutsche in den mittleren und westlichen Staten am meisten Bedeutung hat, gären in der neuen Welt chaotisch durcheinander, werden aber mit unglaublicher Schnelligkeit von der jugendlichen und lebenskräftigen Nationalität assimilirt, die in ihrem Haupttypus angelsächsisch, aber offenbar dazu bestimmt ist, immer mehr ein Weltvolk, wie die englische Sprache (nach Grimms Konzession) eine Weltsprache zu werden.

Nur zwei Raçen wollen sich diesem Assimilationsprozesse nicht fügen, die roten Indianer, welche sich immer weiter nach dem Westen zurückziehen und dem allmählichen Untergange entgegenzugehen scheinen, und die Chinesen, welche sich seit 1850 in San Francisco und den Goldregionen von Californien niedergelassen haben, aber vom amerikanischen Nationalgeiste so entschieden abgestoßen werden, dass die gesetzgebende Versammlung jenes States schon ernstlich daran gedacht hat, die Einwanderung von China zu verbieten. Das könnte aber nur durch eine Veränderung der Naturalisationsgesetze geschehen, und das erfordert einen Beschluss des Kongresses in Washington. Diese fremden Elemente werden in der Hand Gottes für die Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrer ursprünglichen Heimat dienen müssen. Die Neger sind in dem Lande ihrer Knechtschaft christianisirt und bis auf einen gewissen Grad civilisirt worden, damit sie von der westafrikanischen Republick Liberia aus, welche von amerikanischen Menschenfreunden gegründet wurde, die Vermittler der Christianisirung und Civilisirung der verwandten Stämme und so ein Segen für Afrika werden. Sie haben seit der Abschaffung der Sklaverei bedeutende Fortschritte gemacht.

Die enorme Zunahme der Bevölkerung vermehrte natürlich auch das Arbeitsfeld und die Gliederzal der verschiedenen Kirchen. Amerika ist das Land des Kirchenbaues, der Gemeindegründung, der Kirchenausdehnung und aller möglichen kirchlich-religiösen Experimente, wobei denn aber freilich auch viel Fanatismus, Schein und „Humbug“ mitunterläuft. Es ist ein Sammelplatz fast aller Zweige der christlichen Kirche und gewärt ihnen den freiesten Spielraum für gegenseitige Abstoßung und Anziehung, Bekämpfung und Versönung, für die allseitige Entfaltung und Bewärung ihrer Lebenskräfte.

Obwol aber alle bedeutenden Elemente des kirchlich-religiösen Lebens und Treibens der Vereinigten Staten in Europa ihre Wurzeln haben, so sind sie doch in neue Verhältnisse hineingestellt, welche denselben natürlich eine eigentümliche Gestalt geben. Dahin gehört zunächst:

II. Die Trennung der Kirche vom Stat und die damit zusammenhängende allgemeine Religions- und Kultusfreiheit. Man muss hier aber zunächst unterscheiden zwischen der allgemeinen Regierung und den einzelnen Staten.

1) Der Bundesstat oder die allgemeine Regierung, welche in der Stadt Washington ihren Sitz hat, war von Anfang an bloß auf das politische Gebiet beschränkt und von allen inneren Angelegenheiten der einzelnen Staten

und besonders auch von jeder Einmischung in die Religion abgeschnitten. Die Konstitution der Vereinigten Staten, welche bald nach der Beendigung des Freiheitskrieges im J. 1787 unter dem Präsidium von Washington adoptirt wurde, macht im dritten Paragraphen des sechsten Artikels die öffentlichen Ämter der allgemeinen Regierung vom religiösen Bekenntnisse unabhängig („no religions test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States"). Noch deutlicher erklärt der erste Artikel der Zusätze, welche im ersten Kongresse 1789 vorgeschlagen und nach der Bestätigung durch die einzelnen Staten am 15. Dezember 1791 in die Konstitution aufgenommen wurden, dass der Kongreß niemals Gesetze für oder wider die Religion erlassen oder ihre freie Ausübung verhindern dürfe. „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the rights of the people peacably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances". (Amendments to the Constitution of the United States, Art. 1. Vgl. auch die Debatte über diesen Artikel in dem Haus der Repräsentanten 1789 in Gale's Ausgabe der Debates and Proceedings in the Congress of the Un. St. Vol. I, p. 729 sq.).

Damit ist einerseits die Trennung der Kirche vom Bundesstat, andererseits aber auch die freie ungehinderte Ausübung der Religion in jeder Form, die nicht den Stat selbst und die öffentliche Sittlichkeit gefärdet, so lange gesichert, als diese Konstitution selbst in Geltung bleibt. Die obigen Artikel sind nicht nur eine Unabhängigkeitserklärung des Bundesstates von irgend einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, sondern ebensosehr auch eine Unabhängigkeitserklärung der Kirche von der Kontrole des weltlichen Regiments. Nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern aus Respekt vor ihr wurde sie für immer von dem trübenden Einfluss der Politik getrennt und ihre Freiheit in Verbindung mit der Rede- und Pressfreiheit feierlich dem ganzen Volke garantirt. Die beiden Gebiete, Stat und Kirche, werden nicht feindlich einander entgegengesetzt, sondern als zwei verschiedene Sphären des geselligen Lebens nebeneinander gestellt in der Überzeugung, dass jede am besten sich auf ihre unmittelbaren Pflichten und Rechte beschränkt und dass ein gegenseitiges Eingreifen und Übergreifen beiden mehr Nachteil als Vorteil bringt. Die Macht des States ist also in Amerika auf engere Genzen reduzirt, als in Europa, wo er alle nationalen Interessen kontrolirt und Kultus und Erziehung ebenso beaufsichtigt, wie das Militär und die Polizei. Der Kirche ist in Amerika zwar die positive Unterstützung des States entzogen, aber ihr dafür auch ein freier Spielraum und völlige Selbständigkeit in der Verwaltung ihrer inneren und äußeren Angelegenheiten gesichert. Das amerikanische Verhältnis der beiden Mächte unterscheidet sich also sowol von der hierarchischen Bevormundung des States durch die Kirche, als von der cäsareopapistischen Bevormundung der Kirche durch den Stat, als endlich von der vorkonstantinischen Trennung und Verfolgung der Kirche durch den heidnischen Stat. Wir haben hier eine neue Entwickelungsreihe in der Geschichte des Verhältnisses beider Mächte.

Diese Trennung ist aber deshalb nicht zu verwechseln mit einer Trennung der Nation vom Christentum. Denn der Stat repräsentirt in Amerika bloß die äußere Seite und die zeitlichen Interessen des Nationallebens, das daneben auch höhere sittliche und religiöse Zwecke verfolgt durch die Vermittelung von freien Gemeinschaften. Die amerikanische Nation ist so religiös und christlich als irgend ein Volk und gibt dies durch freiwillige Unterstützung so vieler Kirchen und Sekten und durch woltätige Vereine aller Art, durch Kirchenbesuch und Respekt vor dem geistlichen Stande, der keinem anderen an Würde und Einfluss nachsteht, durch strenge Sonntagsfeier, die bloß in Schottland ihres gleichen hat, durch regen Eifer für das einheimische und ausländische Missionswesen, durch Ehrfurcht vor der Bibel, durch eine ware Flut von erbaulichen Büchern, Traktaten und Zeitungen und durch die ganze öffentliche Sitte kund. Selbst der Kongress erwält seine Kapläne, aber natürlich one sich an eine bestimmte Konfession zu binden,

und beginnt jede Sitzung mit Gebet. Der Präsident erwält Kapläne für die Armee und Flotte. Präsident Taylor rekommandirte wärend der Cholera 1849 einen allgemeinen Buß- und Bettag, der auch durchs ganze Land gehalten wurde. Wärend des Bürgerkriegs nach der Ermordung Lincolns (1865) und nach dem Tode Garfields (1881) wurden ebenfalls solche Bettage gefeiert. Ebenso erlassen die Gouverneure der einzelnen Staten fast in jedem Jare die Aufforderung zur religiösen Feier eines allgemeinen Dank- und Bettages im November. Sind solche Proklamationen auch gewönlich in sehr allgemeinen Ausdrücken abgefasst und bloße Accomodationen an die herkömmliche Sitte, so beurkunden sie doch unzweideutig das Vorhandensein des religiösen Volksgeistes, der durch die Trennung von Kirche und Stat keinen Abbruch leidet. Vielmehr muss man sagen, dass das Christentum gerade darum im amerikanischen Volkscharakter so tief gewurzelt ist, weil es keine polizeiliche Zwangssache, sondern der freien Überzeugung überlassen ist.

2) Was die einzelnen Staten betrifft, so sind in diesen jetzt allerdings die beiden Gebiete ebenfalls getrennt. Das war aber nicht in allen von Anfang an der Fall. Auch ist die Trennung andererseits nicht eine Folge der Unabhängigkeitserklärung von England. In einigen Kolonieen bestand von ihrer ersten Entstehung an Gewissens- und Kultusfreiheit, nämlich in Maryland, gegründet 1634 von dem katholischen Lord Baltimore, zunächst als ein Asyl für bedrückte englische Katholiken; in Rhode-Island, zuerst angesiedelt 1636 von dem baptistischen Prediger Roger Williams, der wegen seiner Ansichten über die Taufe aus Massachusetts vertrieben wurde; und in Pennsylvanien, welches 1680 von dem Quäker William Penn von der englischen Krone für eine Schuldforderung acquirirt und eine Heimat für seine verfolgten Glaubensbrüder, aber bald auch für lutherische, reformirte, bischöfliche und andere Christen wurde. Diese drei Männer sind daher die ersten Vertreter des christlichen Toleranzprinzipes auf amerikanischem Boden. Bei allen aber ruhte dasselbe nicht auf vagen, philosophischen Theorieen, noch weniger auf religiösem Indifferentismus, wie die Toleranz des 18. Jarhunderts, besonders der französischen Encyklopädisten, sondern auf bitterer persönlicher Erfarung der Intoleranz und auf praktischem Bedürfnis; auch war sie auf die verschiedenen Formen des christlichen Bekenntnisses beschränkt und schloss den Unglauben und die Blasphemie vom Genusse der bürgerlichen Rechte aus. In den anderen und zwar gerade in den ältesten Kolonieen dagegen waren Stat und Kirche anfangs eng mit einander verbunden. In Massachusetts und den übrigen Kolonieen von Neu-England, mit Ausnahme von Rhode-Island, war der puritanische Kongregationalismus die Statsreligion und machte nach jüdisch-theokratischen Grundsätzen die bürgerlichen Rechte von einem bestimmten religiösen Bekenntnisse abhängig. Daher er nicht nur die römische Kirche gänzlich ausschloss, sondern auch gegen protestantische Dissenters bis gegen Ende des 17. Jarhunderts mit fast noch größerer Strenge verfur, als die bischöfliche Statskirche von Alt-England. Eifer für das lautere Christentum war in den Augen dieser strengen Puritaner unzertrennlich von kräftigen Maßregeln gegen Irrlehrer, und die allerdings schon damals in ihrer Mitte aufkeimenden Toleranzideeen wurden als ein seelengefärlicher Indifferentismus und Libertinismus, als ein ehebrecherisches Liebäugeln mit dem Satan und mit der Lüge heftig bekämpft. Thomas Dudley, einer der Hauptvertreter der konsequenten Orthodoxie in Massachusetts (gest. 1653), hat in einigen charakteristischen Versen die Toleranz scharf gegeißelt.

Demgemäß wurden Roger Williams und andere Baptisten, sowie die Anhänger der antinomistischen Anna Hutchinson aus Massachusetts verbannt. Die Quäker, die übrigens freilich bei ihrem ersten Auftreten in Neu-England zwischen 1658 und 1660 einen maßlosen Fanatismus kundgaben, vor Gericht, in Kirchen und auf Straßen von Boston und Salem (eine Quäkerin Namens Deborah Wilson sogar in puris naturalibus) ihren Weheruf gegen alle geistliche und weltliche Obrigkeit riefen und mit ungestümem Eifer Verfolgung und Märtyrertum provozirten, wurden mit öffentlicher Auspeitschung, Abschneidung der Ohren, Durchboren der Zunge und zuletzt sogar (nach einem Beschlusse von zwölf gegen elf Stimmen in

der bostoner Legislatur) mit dem Henkertode bestraft. Vier solcher Fanatiker, darunter eine Frau, die schon früher als Antinomistin verbannt worden war und sich jetzt eigenwillig ins Martyrium stürzte, büßten mit dem Leben 1660. Die meisten aber kamen mit körperlicher Züchtigung, Verstümmelung und Gefängnis davon. Es muſs übrigens bemerkt werden, daſs die öffentliche Stimme sich schon damals gegen diese Hinrichtungen erklärte, sodaſs die Regierung für nötig fand, sich in einer offiziellen Schrift durch Berufung auf viele alttestamentliche Stellen und die Gesetze Englands gegen die römische Kirche zu rechtfertigen. Die Quäker fanden einstweilen ein Asyl in Rhode-Island und später in ihrer eigenen Kolonie Pennsylvanien, wo sie ruhige, arbeitsame und liebestätige Bürger wurden. Nach und nach wurden die strengen Gesetze gegen Andersdenkende in Neu-England ermäßigt. Doch wurde das Band zwischen Kirche und Stat in Connecticut erst 1816 und in Massachusetts erst 1833 vollständig gelöst.

In Virginien und anderen südlichen Staten war die englisch-bischöfliche Kirche die Statskirche, und alle übrigen Religionsgesellschaften litten unter dem Drucke der englischen Strafgesetze gegen die Dissenters. Dessenungeachtet mehrte sich die Zal der letzteren, besonders der Baptisten, Presbyterianer und Quäker und später der Methodisten.

Von diesen Dissenters ging auch der erste Anstoß zur Auflösung des Bandes von Kirche und Stat in Virginien aus. Nach der Unabhängkeitserklärung von 1776, und zum Teil schon vorher, sandten nämlich die Presbyterianer und Baptisten Petitionen an die gesetzgebende Versammlung der Kolonie Virginien für allgemeine Religionsfreiheit. Sie fanden heftigen Widerstand, aber auch eifrige Verteidiger, besonders an dem berühmten Statsmann Thomas Jefferson, dem Verfasser der Unabhängigkeitserklärung und dritten Präsidenten der Vereinigten Staten. Er war ein Schüler Voltaires und verteidigte die Religionsfreiheit nicht aus Sympathie mit den Dissenters oder im Interesse des Christentums, wie diese, sondern aus religiösem Indifferentismus und zugunsten einer Gleichstellung des totalen Unglaubens mit allen möglichen nicht-christlichen sowol als christlichen Religionen und Sekten. Durch die vereinten Bemühungen der Dissenters, der liberalen Episkopalisten und des ungläubigen Jefferson wurde im Dez. 1776 und in vollständigerem Maße 1779, 1785 und im folgenden Jarzehent das Prinzip der allgemeinen Gewissens- und Kultusfreiheit in der Legislatur von Virginien durchgesetzt. (Siehe Semple's History of the Baptists in Virginia, p. 25 sqq. 62; Burk's Hist. of Virginia, p. 59; Jefferson's Writings, Bd. I, p. 44; Hawk's Contributions to the Ecclesiastical History of the United States, Bd. I; Protestant Episcopal Church in Virginia, p. 150 sqq.).

Ebenso wurde bald nach dem Schlusse des Freiheitskrieges und der Adoption der Konstitution der Vereinigten Staaten die Verbindung der weltlichen und geistlichen Macht in Maryland, New-York und Süd-Carolina und den anderen Kolonieen, wo die englisch-bischöfliche Kirche die bevorzugte Statskirche war, aufgelöst und allgemeine Religionsfreiheit proklamirt. Am langsamsten und nur allmählich ging es in Neu-England, wo der Puritanismus tief in der großen Masse der Bevölkerung gewurzelt war. Gegenwärtig ruht in allen Staten die Religion auf dem Freiwilligkeitsprinzip, und die bürgerlichen und politischen Rechte sind vom religiösen Bekenntnis durchaus unabhängig. Bloß bei den Mormonen in Utah sind Religion und Politik verbunden; sie können es aber nicht verhindern, daſs andere Gemeinden dort gegründet werden. In Salt Lake City gibt es jetzt vier oder fünf Kirchen neben den Mormonen.

III. Das Freiwilligkeitssystem ist die natürliche Folge dieser Trennung von Kirche und Stat. Hiernach fällt aller Tauf- und Konfirmationszwang weg, und die Religion ist dem freien Ermessen und Entschlusse des Einzelnen überlassen. Daher gibt es in Amerika Tausende von Erwachsenen, die gar nicht getauft sind, aber verhältnismäßig doch wenige, welche sich von allem Kirchenbesuch und allen Beiträgen für religiöse Zwecke fern halten. Solche ungetaufte Kirchengänger und Kirchenunterstützer sind übrigens kein so großer Widerspruch, als die ebenso großen Massen von getauften Heiden in den europäischen Statskirchen.

Wärend auf der einen Seite das kirchlich-religiöse Leben im Allgemeinen viel freier und ungebundener in Amerika ist als in Europa, so ist es auf der andern Seite innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften schärfer abgegrenzt und umzäunt, als in den die ganze Bevölkerung eines Landes umfassenden Statskirchen. Die nordamerikanischen Kirchen sind orthodoxer und bekenntnistreuer, als ihre Mutterkirchen in Europa.

Sodann folgt aus jener Trennung notwendig auch das Wegfallen aller Statsunterstützung und Statsabgaben für religiöse Zwecke (mit Ausnahme der wenigen oben berürten Fälle für die Armee und Flotte und für die Gefängnisse, deren Seelsorger aus der Statskasse besoldet werden). Die Kirche ist mithin für die Erhaltung und Förderung ihrer Anstalten und Operationen gänzlich, wie in den drei ersten Jarhunderten, auf die freiwilligen Opfer ihrer Glieder und Freunde angewiesen. Zwar gibt es einzelne Gemeinden (wie die bischöfliche Trinity Church, die holländisch-reformirte Collegiate Church in der Stadt New-York), welche von älteren Zeiten her bedeutende Hilfsquellen haben. Auch sind die meisten Predigerseminare und andere von der Kirche gegründete wissenschaftliche Anstalten ganz oder teilweise fundirt. Aber diese Stiftungen selbst rüren meist von Privatpersonen her und bilden die Ausnahme. Die große Masse der Geistlichen hängt durchaus von regelmäßigen Beiträgen der Kirchengänger oder von dem Ertrage der Stulrente ab. Diese Beiträge belaufen sich für den Einzelnen, je nach den Vermögensumständen und dem Grade der Freigebigkeit, von einem bis auf 500 Dollars järlich, wozu dann noch eine Anzal von Kollekten für allerlei woltätige Zwecke und Anstalten, wie Bibel-, Traktat- und Missionswesen, Seminare und Kollegien rc. kommen. Es gehört zum guten Tone, etwas zur Erhaltung und Förderung des Christentums beizutragen. Die durchschnittliche Besoldung der Geistlichen in den Vereinigten Staten beläuft sich auf 700 Dollars, die der theologischen Professoren auf 1000 Dollars, doch haben einige Prediger in großen Städten 10,000 (Herr Beecher in Broklyn und zwei oder drei Prediger in New-York ungefär 20,000) Dollars. Accidentien, außer für Trauungen, sind in englisch-protest. Gemeinden nicht gebräuchlich, weil sie den Handlungen der Taufe, Konfirmation, Beerdigung rc. einen handwerksmäßigen und lonsüchtigen Charakter aufdrücken. In den meisten deutschen und römisch-katholischen Gemeinden dagegen ist die alte Sitte beibehalten und bildet nicht selten eine Hauptquelle der Einnahme. Ganz falsch ist die in europäischen Blättern zuweilen erhobene Beschuldigung, dass in Amerika die Prediger bloß für einen bestimmten Termin gemietet werden, wie Londiener. Das kommt wol bisweilen in independenten Gemeinden, oder vielmehr in zusammengelaufenen Haufen deutscher Nationalisten vor, wird aber in keiner respektabeln Kirchengemeinschaft geduldet. Auch ist es eine Verleumdung, die amerikanischen Prediger einer sklavischen Abhängigkeit von ihren Gemeinden zu zeihen; vielmehr wird ein Geistlicher im Allgemeinen in dem Grade geschätzt, in welchem er als ein echter Diener Christi one Menschenfurcht und Menschengefälligkeit und im steten Bewusstsein seiner hohen Verantwortlichkeit für die ihm anvertrauten unsterblichen Seelen seine Pflicht tut.

Das Freiwilligkeitssystem fürt allerlei Plackereien und Unannehmlichkeiten, besonders in neuen Emigrantengemeinden, mit sich, die noch an das europäische Bevormundungs- und Versorgungssystem gewönt sind, und ladet den Synoden und anderen kirchlichen Versammlungen eine Masse unerbaulicher finanzieller Geschäfte auf. Allein es weckt auch auf der anderen Seite individuelle Tätigkeit und Freigebigkeit und erhöht die Teilnahme der Geber an allen kirchlichen Angelegenheiten, sodass man hier im guten Sinne das Wort anwenden kann: wo ihr Schatz ist, da ist auch ihr Herz. Dies zeigt sich tatsächlich in der Masse von Kirchen, Geistlichen, kirchlich-religiösen Gesellschaften und Anstalten, die järlich vom Publikum erhalten werden oder neu ins Leben treten. Man rechnet, dass im Durchschnitt wenigstens ein Prediger auf 1000 (nach Baird auf 900) Seelen komme. Aber freilich findet da ein großes Missverhältnis statt. Im Allgemeinen sind die Irländer und Deutschen am sparsamsten mit Predigern versorgt, weil die

Zunahme der geistlichen Kräfte mit der Einwanderung von Irland und Deutschland nicht Schritt halten kann.

Jedenfalls ist dieses freie, sich selbst regierende und selbst erhaltende Christentum und Kirchentum die am meisten charakteristische Erscheinung und der Ruhm der Vereinigten Staten, und bildet ein neues Blatt in der Kirchengeschichte.

IV. Was die einzelnen Kirchengemeinschaften betrifft, so können wir uns unmöglich auf eine aussürliche Schilderung auch nur der wichtigsten derselben einlassen. Auch ist dies um so weniger nötig, da diese Encyklopädie besondere Artikel über Baptisten, Kongregationalisten, Puritaner, Presbyterianer, Methodisten, Mormonen 2c. bringt. Einige Winke zur Orientirung mögen daher genügen.

Fast alle amerikanischen Denominationen oder Kirchengemeinschaften sind europäischen Ursprungs. Was aber in der alten Welt durch geographische und politische Grenzen geschieden ist, findet sich in der neuen unter derselben Regierung und auf demselben Terrain vereinigt. In England gibt es übrigens ebensoviele Kirchen und Sekten, als in den Vereinigten Staten, nur mit dem Unterschied, dass dort die bischöfliche Kirche die Rechte und Vorzüge einer Statskirche hat, welcher die anderen Denominationen als Dissenters gegenüberstehen und vor dem Gesetz und im geselligen Leben untergeordnet sind. Wo es keine Statskirche gibt, da gibt es keine Dissenters. Auch der Unterschied von Kirche und Sekte ist in Amerika ein schwimmender und hat keine rechtliche, sondern bloß eine theologische und historische Bedeutung. Die Kirchen und Sekten stehen alle auf gleichem Fuße vor dem Gesetz, sie sind alle gleich unabhängig vom Stat und gleichmäßig auf das Prinzip der Selbsterhaltung verwiesen, womit das Recht der Selbstregierung verbunden ist. Die wichtigsten Denominationen sind in allen größeren Städten vertreten. Die Stadt New-York z. B. hat bei einer Einwonerzal von 1,206,590 ungefär 500 Gemeinden mit ebensovielen Kirchengebäuden, Kapellen und Betlokalen. Darunter ist selbst die orthodoxe russische Kirche vertreten.

Man kann die amerikanischen Denominationen in drei Gruppen verteilen:

1) Die evangelischen Kirchen, d. h. solche, welche sich zu den Grundlehren der Reformation bekennen und die Bibel als die alleinige Richtschnur des Glaubens und Lebens acceptiren. Sie bilden die Hauptmasse der christlichen Bevölkerung und besitzen den größten Einfluß auf das Volksleben. Die Methodisten und Baptisten sind die zalreichsten besonders in den niederen Ständen und in den südlichen Staten. Die Presbyterianer, Kongregationalisten und Episkopalisten haben am meisten Intelligenz, theologische Bildung und geselligen Einfluss in den mittleren und höheren Ständen. Die bischöfliche Kirche ist die älteste und verhältnismäßig reichste, und datirt von der Ansiedlung Virginiens a. 1607. Zunächst kommt die holländisch-reformirte Kirche seit der Entdeckung des Hudson und Manhattan Island (jetzt New-York), 1609. Dann die Puritaner oder Kongregationalisten seit der Landung der Pilgerväter in Plymouth, 1620. Die Quäker datiren von der Ansiedlung Pennsylvaniens unter William Penn, 1680. Die Methodisten gründeten die erste selbständige Gemeinde a. 1766. Die deutschen Kirchen stammen aus der Mitte des vorigen Jarhunderts, und sind allmählich teilweise englisch geworden, werden aber immer wider durch die Einwanderung verstärkt. Unter diesen ist die lutherische Kirche bei weitem die zalreichste; dann kommt die deutsch-reformirte, die evangelisch-unirte Kirche, und die Brüdergemeinde. Ein beträchtlicher Teil der Deutschen gehört den verschiedenen Methodistenkirchen an, welche auch im deutschen Mutterlande missioniren.

2) Die römisch-katholische Kirche war vor hundert Jaren ganz unbedeutend, ist aber in dem letzten halben Jarhundert durch die enorme Einwanderung von Irland und Deutschland sehr stark gewachsen, so dass sie jetzt etwa den achten Teil der Gesamtbevölkerung in Anspruch nimmt, also numerisch stärker ist, als irgend eine andere Denomination, dessen ungeachtet wird behauptet, dass ihre Zunahme nicht im Verhältnis steht zu der katholischen Einwanderung, welche 47 Prozent, also beinahe die Hälfte der totalen Einwanderung umfasst.

3) Die heterodoxen Gemeinschaften, welche die ökumenischen Symbole verwerfen und neue Banen einschlagen. Dahin gehören die Unitarier, welche in Boston und Cambridge ihren Hauptsitz haben und sich durch litterarische Bildung und philanthropische Bestrebungen vorteilhaft auszeichnen; die Universalisten, welche die Widerbringung aller Dinge zu einem ihrer Glaubensartikel machen, und die Swedenborgianer, welche die neuen Offenbarungen des skandinavischen Sehers und seine Erklärung des tieferen Schriftsinnes gläubig annehmen.

V. Theologische Bildung. Diese ist in verschiedenen Kirchen sehr verschieden, aber im Allgemeinen in rascher Zunahme begriffen. Sie wird gepflegt in Prediger-Seminaren, welche, wie die Kirchen selbst, durch freiwillige Beiträge fundirt und erhalten werden. Jede respektable Konfession hat ein oder mehrere solcher Anstalten, deren Zal sich jetzt auf nahe an hundert beläuft. Die ältesten und bedeutendsten sind in Andover, Cambridge, New-Haven, New-York (das presbyterianische Union Seminary und das bischöfliche General Theol. Seminary), Princeton, New-Brunswick, Madison, Rochester, Philadelphia, Cincinnati und Chicago. Die Fakultäten umfassen von drei bis sieben regelmäßige Professoren; die Zal der Studenten erreicht in einigen die Höhe von 130; die Bibliotheken von 5000 bis 30,000 Bänden. Der theologische Kursus dauert drei Jare und umfaßt fast alle auf deutschen Universitäten gelehrten Fächer. Eine ziemliche Anzal von Kandidaten (besonders Presbyterianer und Kongregationalisten) setzen ihre Studien in Deutschland fort, meist in Berlin und Leipzig. Prof. Dr. Weiß von Berlin schrieb mir neulich, er habe nie aufmerksamere und eifrigere Schüler gehabt, als die Amerikaner. Überhaupt hat die deutsche Theologie und Wissenschaft einen sehr großen Einfluss. Die bedeutendsten exegetischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Werke — von Neander, Gieseler, Olshausen, Tholuck, Keil, Delitzsch, Ewald, Bleek, Ebrard, Meyer, Jul. Müller, Dorner, Lange — sind ins Englische übersetzt und haben zum Teil großen Absatz. Auf praktische Begabung und sittlich-religiösen Charakter wird hier größeres Gewicht gelegt, als in Statskirchen. Man erwartet von jedem Studiosus der Theologie, dass er ein bekehrter Mensch sei und das Predigtamt aus reinen und uneigennützigen Motiven gewält habe. Ein Geistlicher, der nicht glaubt und übt, was er predigt, kann sich nicht halten. Jede Vorlesung wird mit einem kurzen Gebete begonnen, und jeder Tag mit einem gemeinsamen Gottesdienste beschlossen. Unter den amerikanischen Theologen, die einen europäischen Ruf (wenigstens in England) haben, nennen wir Jonathan Edwards, Edward Robinson, Moses Stuart, Charles Hodge, J. A. Alexander, Park, H. B. Smith, Abbot, Channing und Bushnell. Mit der Zeit werden amerikanische theologische Werke auch in Deutschland Eingang finden, wie sie ihn in England und Schottland bereits längst gefunden haben.

VI. Statistik. Der offizielle Census bericht von 1880 ist noch nicht im Drucke erschienen, mit Ausnahme von einigen Resultaten. Statt dessen gebe ich zwei Berichte, die ich selbst aus den kirchlichen Kalendern und Jahresberichten der verschiedenen Kirchen mühsam gesammelt habe. Die erste Tabelle veranschaulicht das Wachstum der wichtigsten Denominationen innerhalb des ersten Jarhunderts der Vereinigten Staten, die zweite gibt die Zalenverhältnisse im Jare 1880. Für die letztere habe ich auch Appleton's „Annual Cyclopaedia and Register of Important Events of the Year 1880" (N. York 1881) konsultirt. Kleine Sekten sind übergangen. Ebenso die Mormonen, deren Zal verschieden zwischen 100,000 und 200,000 geschätzt wird.

Statistik von 1776 und 1876.

Denominationen	Gemeinden (1776)	Geistliche (1776)	Gemeinden (1876)	Geistliche (1876)
Baptisten aller Arten	872	722	22,924	13,779
Kongregationalisten	700	575	3,509	3,333
Episkopale (kein Bisch. bis 1790; 1876: 71 Bisch.)	200	150	4,000	3,216

Denominationen	Gemeinden	Geistliche	Gemeinden	Geistliche
Freunde (Quäker)	500	400	885	865
Lutheraner (1786)	60	25	4,623	2,662
Methodisten aller Arten	—	24	40,000	20,453
Brüdergemeinde (Moravians)	? 8	? 12	75	75
Presbyterianer (Generalversamml. von 1788)	419	177	5,077	4,744
Reformirte holländische	100	40	506	546
Reformirte, deutsche	60	12	1,353	644
Römische Katholiken	? 52	? 26	5,046	5,141
Universalisten	1	1	867	689

Kirchliche Statistik von 1880.

Denominationen	Gemeinden	Prediger	Eigentl. Glieder (Kommunikanten.)
Baptisten:			
a) Baptisten (reguläre)	24,794	15,401	2,133,044
b) Baptisten (andere)	5,732	5,338	554,187
Kongregationalisten	3,670	3,585	382,920
Episkopale (63 Bischöfe)	2,996	3,369	345,841
Freunde (Quäker)	900	860	70,000
Lutheraner	5,553	3,132	944,860
Methodisten:			
a) Bischöfliche Methodisten des Nordens (12 Bischöfe)	20,000	12,096	1,564,105
b) Andere (im Süden und nichtbischöfliche)	12,000	11,886	1,718,092
Brüdergemeinde (4 Bischöfe)	82	82	9,407
Presbyterianer:			
a) Generalsynode des Nordens	5,489	5,044	578,671
b) Generalsynode des Südens	1,878	1,117	114,578
Reformirte, Episkopale (6 Bischöfe)	69	61	7,000
Reformirte, holländische	510	545	80,208
Reformirte, deutsche	1,405	748	155,857
Römische Katholiken (52 Bischöfe)	5,589	5,750	6,375,630 *)
Second Adventists (Anhänger des zweiten Advents)	80	120	10,000
Swedenborgianer	115	100	5,000
Unitarier	358	401	
Universalisten	889	?	33,579

VII. Litteratur. Eine allgemeine und quellenmäßige Kirchengeschichte der Vereinigten Staten ist noch ein Desideratum. Die Geschichtswerke von Bancroft (History of the United States), Hildreth, Bryant, Palfrey und von Holst beschäftigen sich fast ausschließlich mit dem politischen und nationalen Leben und erwänen die kirchlichen Verhältnisse nur gelegentlich, am meisten in der Kolonial-Periode, wo die religiösen Motive der Einwanderer stark in den Vordergrund traten. Was die deutschen Kirchengeschichten über Amerika melden, ist äußerst lückenhaft und einseitig (Gieselers Kapitel im letzten Bande sogar eine Karrikatur).

1) Allgemeine Werke, welche die gegenwärtigen Zustände schildern, aber keine eigentliche Geschichte geben: Robert Baird, Religion in America; or an account

*) Nach dem offiziellen Bericht des katholischen Kalenders 1881: 60 Bischöfe, 5,975 Gemeinden, 6,366 Prediger, 6,370,858 Gemeindeglieder.

of the origin and present condition of the Evangelical Churches in the United States with notices of the unevangelical denominations, II. Edit., New York 1856. Eine fleißige, aber trockene und farblose Sammlung von historischem Material und statistischen Notizen. Rupp-Weinbrenner, History of all the relig. denominations in the U. St., II. Edit., Harrisburg, Pa. 1848. Hier erzält jede Sekte durch einen ihrer Gründer oder Vertreter, z. B. die Mormonen durch Jo. Smith, ihre eigene Geschichte, meist in eulogistischem Stile. W. Sprague, Annals of the American Pulpit, or Commemorative Notices of Distinguished American Clergymen of various Denominations; with Historical Introductions, N. York 1857 sqq., 9 Bände (noch nicht vollendet). Wichtig für die Geschichte der amerikanischen Kanzelberedtsamkeit und Biographie. Philipp Schaff, Amerika; die politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Zustände der Vereinigten Staaten von Nordamerika mit besonderer Rücksicht auf die Deutschen, Berlin 1854; dasselbe in engl. Übersetzung, New-York 1855. (Der zweite Teil enthält eine Schilderung der meisten Kirchengemeinschaften.) Von demselben Verfasser: Der Bürgerkrieg und das christliche Leben in Amerika (3. Aufl., Berlin 1865); und: Bericht über das Christentum in Amerika, in den Verhandlungen der siebenten Generalversammlung der Evang. Alliance in Basel, 1879, S. 126—201.

2) Die Geschichte der einzelnen Denominationen lernt man am besten aus Monographieen kennen. Wir nennen Hodge und Gillette, Über die Presbyterianer; Bangs und Stevens, Über die Methodisten; Hall, Punchard, Bacon u. Dexter, Über die Kongregationalisten; Backus, Über die Baptisten; Wilberforce, Hawks u. Perry, Über die Episkopalisten; Hazelius, Schmucker und Mann, Über die Lutheraner; Corevin, Über die holländisch Reformirten; Meyer, Harbaugh und Heysler, Über die Deutsch-Reformirten; Gunnison, Olshausen, Richard J. Burton (The City of the Saints, 1852); Stenhouse (Rocky Mountain Saints, 1873), Über die Mormonen. Sehr viel lehrreiches, besonders biographisches Material findet sich in der zehnbändigen Cyclopaedia von Mc Clintock und Strong (New-York 1867—1881). Zwei Supplementbände sind in Aussicht gestellt. Die vielen europäischen Reiseberichte über Amerika müssen mit großer Vorsicht benützt werden, da sie häufig bei ganz zufälligen und vorübergehenden Erscheinungen verweilen und selten ein treues Bild von dem religiösen Nationalleben liefern. Man kann auch die Warheit zur Lügnerin machen, wenn man die Ausnahme als Regel und ein Giftgewächs als normales Landesprodukt darstellt.

Philipp Schaff.

Normaljar, s. Annus decret. Bd. I. S. 431.

Norwegen (Norge, schwedisch Norrige). Kirchliche Statistik. Das früher dänische, im Frieden von Kiel den 14. Jan. 1814 an Schweden abgetretene, aber mit einer eigentümlichen konstitutionellen Verfassung (dem sog. Eidsvolder Grundgesetz *) und großen Freiheiten ausgestattete, beinahe unabhängige Königreich, den westlichen und nördlichen Teil der skandinavischen Halbinsel einnehmend, hat einen Umfang von 5,760 Q.-Meilen (oder 316,694 Q.Kilo-Metern), welche aber schwach bevölkert sind (5 Einwoner auf 1 Q.Kilo-Mt.). Nach der neuesten Volkszälung (1876) beläuft sich die Einwonerzal auf 1,802,172.

In konfessioneller Hinsicht hat die letzte Volkszälung folgende Resultate ergeben (laut dem 1878 in Christiania erschienenen Berichte):

---

*) Der Text dieses Grundgesetzes nebst den wichtigsten Bestimmungen der Kommunal- und Gewerbeordnungen befindet sich in Norwegen mehr, als es vielleicht irgendwo sonst der Fall ist, in jedermanns Händen, wozu denn eine billige Volksausgabe dient: „Norges Grundlov, og de samme supplereende Bestemmetser o. s. v., samt Criminalloven“, Christiania 1844, 12°. Dasselbe bezieht sich ausdrücklich zurück auf die Reichsversammlung zu Eidsvold den 17. Mai 1814, welcher der Verfassungsentwurf von dem eben zum König erwälten dänischen Prinzen Christian, nachher. König Christian VIII. von Dänemark, vorgelegt war, und auf die Bestätigung des Gesetzes, welche durch die Konvention von Moß am 4. November 1814 geschah, infolge der Union von Norwegen und Schweden.

Lutheraner	1,794,934
Lutherische Freikirchliche	880
Irvingianer (apostol. Kirche)	304
Römische Katholiken	502
Griechische Katholiken	61
Methodisten	2759
Baptisten	819
Englische Episkopalisten	143
Mitglieder anderer reformirter Gemeinschaften	110
Quäker	432
Christliche Dissenters one nähere Bezeichnungen	628
Juden	34
Mormonen (Heilige der letzten Tage)	542
One Angabe einer Konfession oder Religion	26
	1,802,172.

König Christian V. erklärte beim Antritte seiner Regierung (im J. 1670) das kraft seiner absoluten Gewalt für das Königreich Dänemark (s. d. Art. Bd. III, S. 455) publizirte Grundgesetz als zugleich für Norwegen auf ewige Zeiten geltend. Diesem Gesetze zufolge war „die evangelisch-lutherische Religion" die einzige, welche im Lande geduldet werden sollte, so dass es auch hier eine Statsreligion und eine betreffs ihrer Verwaltung gänzlich der Krone (nämlich der dänischen) untergebene Statskirche gab. Erst in neuester Zeit hat sich das mit Schweden in Union stehende Norwegen auch anderen Religionen und Konfessionen geöffnet, obgleich ein Austritt aus der lutherischen Kirche noch in der ersten Hälfte dieses Jarhunderts Landesverweisung zur Folge hatte. Wenn nun neuerdings auch der Grundsatz der Toleranz mehr und mehr zur Geltung gekommen ist, so ist doch keineswegs die Freiheit, welche in bürgerlicher Hinsicht durch die Verfassung von 1814 eingefürt worden ist, auch der Volkskirche zugute gekommen. Diese ist nach wie vor in Abhängigkeit vom State. Eine Verfassung, nach welcher die Kirche ihre Angelegenheiten selbst zu verwalten und mit gesetzgebender Kraft kirchliche Ordnungen ins Leben zu füren berechtigt wäre, besteht nicht. Jedoch bewärt es sich hier, dass auch eine statlich gebundene Kirche, wenn anders nur Wort und Sakrament in rechter Übung sind und Gottes Geist in den Herzen, Häusern und Gemeinden sein Werk hat, sich in einem erfreulichen Zustande befinden, Ströme des Segens über das Volksleben hin ergießen und sich als eine Macht im Volke erweisen kann. Von der altherkömmlichen engen Verbindung von Stat und Kirche, welche letztere in den Anfängen der Geschichte des Landes eine maßgebende Bedeutung hatte, zeugt noch heute der Umstand, dass Norwegens statliche Einteilung sich nach den 6 kirchlichen Stiften richtet, deren jedes noch immer seinen, der Regierung verantwortlichen Bischof hat. In der Regierung besteht aber ein eigenes Departement für Kirchen- und Unterrichtswesen (Kirchendepartement).

Die wichtigsten Bestimmungen des gegenwärtig geltenden Grundgesetzes, welche sich auf die Stellung der Kirche beziehen, sind in folgenden Paragraphen enthalten. Der § 2 lautet: „Die evangelisch-lutherische Religion bleibt die öffentliche Religion des States. Die Einwoner, welche sich zu ihr bekennen, sind verpflichtet, ihre Kinder in derselben zu erziehen. — Jesuiten und Mönchsorden werden nicht geduldet. — Juden ist auch ferner der Eintritt in das Reich verboten". Ferner heißt es in § 4: „Der König soll sich jederzeit zu der evangelisch-lutherischen Religion bekennen, sie erhalten und beschützen". Nach § 9 ist der erste Akt eines die Regierung antretenden Königs eine feierliche Eidesleistung, mit welcher er vor der Reichsversammlung gelobt, der Konstitution ge-

mäß zu regieren: „so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Wort". — Besonders bezeichnend ist § 16: „Der König ordnet alle öffentlichen Kirchen- und Gottesdienste an, alle Konvente und Versammlungen wegen Religionsangelegenheiten, und hat Aufsicht darüber zu füren, dass die öffentlichen Lehrer der Religion die ihnen vorgeschriebenen Normen befolgen". — Den streng statskirchlichen Charakter trägt auch § 92: „Zu Ämtern im State dürfen nur solche norwegische Bürger ernannt werden, die sich zur evangelisch-lutherischen Religion bekennen". — Endlich verdient hier auch §. 100 Erwänung: „Druckfreiheit darf stattfinden. Niemand kann wegen irgend einer Schrift gestraft werden, welches Inhalts sie auch sein möge, die er drucken oder herausgeben läßt, es sei denn, dass er vorsätzlich oder öffentlich Ungehorsam gegen die Gesetze, Geringschätzung der Religion, der Sittlichkeit, oder der konstitutionellen Machthaber, Widersetzlichkeit gegen die Befehle derselben, entweder selbst an den Tag gelegt oder Andere hiezu aufgefordert hat, oder auch falsche und ehrenkränkende Beschuldigungen gegen jemand vorgebracht hat. Freimütige Äußerungen über die Regierung sowie über irgend einen anderen Gegenstand sind Jedem erlaubt". —

Später hat das Gesetz folgende Modifikationen erfaren. Am 21. Juli 1851 erhielten Juden die Erlaubnis, im Reiche zu wonen. — Schon früher, am 16. Juli 1845 wurde ein Dissentergesetz erlassen, welches bestimmt: dass andere Konfessionsverwandte, innerhalb der Grenzen des Gesetzes und der Ehrbarkeit, freie Religionsübung haben sollen und Gemeinden bilden dürfen unter Leitung von Predigern und Vorstehern. Diese müssen aber, ehe sie anerkannt werden, geloben, die Gesetze des States zu halten. Die Dissenters sind von den Kirchensteuern frei, mit Ausnahme derjenigen Zehnten und Abgaben, die an Grundstücken haften. Sie dürfen bürgerlich gültige Ehen schließen. Ihre Kinder haben das Recht, in den Statsschulen von dem Religionsunterrichte fern zu bleiben; aber die Schulbehörden sollen darauf achten, dass der Religionsunterricht nicht gänzlich verabsäumt werde. — Durch eine andere Gesetzesänderung ist in neuerer Zeit jene Beschränkung, nach welcher nur Lutheraner zu bürgerlichen Ämtern sollten gewält werden, gleichfalls aufgehoben. — Endlich erschien am 10. Juni 1876 eine Verordnung im Sinne kirchlicher Freiheit, wie diese von der grundtvigianischen Partei verstanden wird und insbesondere in Dänemark schon seit längerer Zeit zur Geltung gekommen ist. Es ist nämlich jedem in der norwegischen Kirche angestellten Geistlichen (mit Ausnahme der personellen Kaplane) das Recht gewärt worden, in der Kirche jeder anderen Gemeinde, auf den Wunsch von Parochianen, einzelne Amtshandlungen zu verrichten, jedoch ausschließlich für Mitglieder der betreffenden Gemeinde und Angehörige der Statskirche.

Die gesetzgebende Macht, auch in kirchlichen Dingen, ist geteilt zwischen zwei Faktoren, der Regierung und dem Storthing (d. h. großen Thing, Reichs- oder Ständeversammlung, aus zwei Kammern bestehend, dem Lag- und Odelsthing). Soll also irgend ein kirchliches Verhältnis auf dem Wege des Gesetzes geordnet, bezw. abgeändert werden, so ist die Zustimmung des Storthing, welches unter Umständen in seiner Gesamtheit zusammentritt und durch Majorität von Zweidrittel der Stimmen die gültige Entscheidung trifft, in jedem Falle erforderlich. Ungeachtet der ans Republikanische grenzenden Verfassung, welche heutiges Tages ja fast überall für die Interessen der Kirche im höchsten Grade misslich wäre, ist bisher die kirchliche Entwickelung in Norwegen im ganzen eine ruhige und gesunde geblieben, was dem im Volke vorherrschenden religiösen und kirchlichen Geiste zu verdanken ist. Das Storthing verhält sich, trotzdem der widerchristliche Zeitgeist neuerdings auch in Norwegen teils in der Zeitungspresse, teils in öffentlichen Vorträgen u. s. w.*) seine Organe hat, fortwärend ungemein vorsichtig und zurückhaltend, wo es sich um einen Eingriff in die bestehende kirchliche Gesetzgebung, um eine Neuerung auf diesem Gebiete handelt. So sind zwar

*) Mehrere norwegische Dichter des Tages, auch Dramatiker, vertreten mit französischer Leichtfertigkeit den Unglauben und den trostlosesten Pessimismus.

Anträge auf Einfürung der Civilehe widerholt von der einen oder anderen Seite eingebracht worden, aber bisher immer one Erfolg geblieben. Man fürchtet kaum Etwas mehr, als eine Erschütterung der Grundlagen des häuslichen Lebens, auf welches im Volke der höchste Wert gelegt wird, welches auch in der durchweg geltenden Beschränkung des Krug- und Wirtshausbesuches, sowie des Branntweinverkaufes eine heilsame Stütze findet.

Übrigens ist zu bemerken, dass der Kompetenz des Storthings gewisse Grenzen gezogen sind. Denn alle Bestimmungen über einzufürende Lehrbücher für den Religionsunterricht in den Schulen, vollends die Gültigkeit der Konfessionsschriften betreffend, ferner die für den Gottesdienst bestimmten Gesangbücher, das Ritual im weitesten Umfange, gehen nicht vom Storthing aus, sondern vom Könige. — Eine einzelne Spur kirchlicher Selbstverwaltung zeigt sich wenigstens darin, dass die Pröpste und Bischöfe nicht von der Regierung, sondern von den Geistlichen des betr. Bezirkes gewält werden.

Für die gottesdienstliche Feier gilt noch heute das von Christian V. im Jare 1689 eingefürte Ritual (Agenda), dasselbe, welches auch in Dänemark (s. d. A. Bd. III, S. 459) im Gebrauche ist, wesentlich mit der von Bugenhagen entworfenen, in Norddeutschland seit dem 16. Jarh. verbreiteten gleichförmig. Eigentümlich ist es, dass vor dem Anfangsliede und wider vor dem Schluss des sonn- und festtägigen Gottesdienstes der Küster (in Norwegen wie in Dänemark genannt Degn, offenbar von Diakon abgeleitet) an die Chorstufen tritt und ein Bittgebet um Segen zum Hören des göttlichen Wortes, bezw. ein Dankgebet nebst Vater-Unser spricht, und zwar in jenen Gebeten nicht „wir“ sagend, sondern „ich“ (also jedem einzelnen Mitgliede der Versammlung gleichsam vorbetend). Der Predigt liegen die altherkömmlichen Perikopen zugrunde. Auch für Taufe, Abendmal und Begräbnis haben noch immer die altlutherischen Formulare, mit geringen Abänderungen, Geltung. — Was den Kirchengesang betrifft, so waren früher, d. h. seit dem vorigen Jarhundert, zuerst das Gesangbuch (Salmbog) von Kingo (s. d. A. Bd. VII, S. 681), später daneben auch ein von dem Statsminister O. E. Guldberg besorgtes und gleichfalls echt evangelischen Geist atmendes, in Gebrauch. Wärend der Herrschaft des Rationalismus kam das sogenannte evangelische Gesangbuch auf, jedoch nur für kurze Zeit. Durch königl. Resolution vom 16. Okt. 1869 wurde ein von M. E. Landblad nach den Anforderungen der neueren Zeit ausgewältes und redigirtes, aber gutes Gesangbuch für den Gebrauch beim öffentlichen Gottesdienste autorisirt, jedoch die Annahme dieses kirchlichen Buches in das freie Belieben jeder Gemeinde gestellt. Es fand keineswegs überall Eingang, da einzelne Gemeinden bei dem Gebrauch des gewonten Gesangbuches aus ältester Zeit blieben, andere ein in der ersten Hälfte dieses Jarhunderts von Propst A. Hauge herausgegebenes Gesangbuch in Gebrauch nahmen, welches ebenfalls öffentliche Autorisation erhalten hat. Diese genannten Gesangbücher behaupten sich alle in einzelnen Distrikten; dagegen wird jenes rationalistisch gefärbte Gesangbuch, obgleich niemals ausdrücklich verboten, in keiner einzigen Gemeinde des Landes mehr gebraucht.

Die Kindertaufe ist gesetzliche Pflicht für alle Mitglieder der Statskirche, sowie auch die Konfirmation. Wer seine Kinder nicht taufen lassen will, oder wer nicht vor dem neunzehnten Lebensjare sich hat konfirmiren lassen, gilt hiermit als von der Statskirche ausgeschlossen.

Die Sitte der Sonntagsfeier und die Innehaltung der altkirchlichen Sonntagsordnung besteht im Allgemeinen noch überall. Nachdem sie in neuerer Zeit in der bei weitem größten und verkehrsreichsten Stadt des Landes, Christiania, nachgelassen hatte, namentlich zum Nachteil der in den verschiedenen Gewerben tätigen, abhängigen Jugend, so erhob sich hiergegen eine heilsame Reaktion, welche guten Erfolg hatte. Auch werden daselbst, mit Rücksicht auf die rasche Zunahme der Bevölkerung, immer neue Kirchen erbaut, bei welchen nicht sowol auf imposante Architektur gesehen wird, als auf zweckmäßige Einrichtung für die Hörer des göttlichen Wortes. Im übrigen Lande sind die Kirchspiele zum teil außerordentlich groß, und die Seelsorge dadurch sehr erschwert. Mitten in wilder Ge-

birgslandschaft stehen noch einige der vor sechs- oder siebenhundert Jaren von den ersten Ansiedlern kunstvoll aus Holz errichteten, sehr eigentümlichen sog. Stavekirchen, welche als Erbe der Väter pietätsvoll erhalten werden.

Als Abhilfe des durch weite Entlegenheit der Kirchen und Pastorate verursachten Notstandes, zugleich um den lebhaft angeregten religiösen Bedürfnissen des Volkes entgegenzukommen, findet im ganzen Umfange des Landes die Laienpredigt statt. Abgesehen von der um die Mitte des vorigen Jarhunderts angefangenen erwecklichen Tätigkeit der Brüdergemeinde und dem Treiben der verschiedenen Sekten, besonders der Methodisten (auch der Mormonen), ist die Laienpredigt als eine Frucht der von Hans Hauge (s. den Artikel Bd. V, S. 646) ausgegangenen mächtigen Bewegung anzusehen. Gegenwärtig tritt sie in zwei Formen auf, als freie und als organisirte Laienpredigt. Die erstere wird von solchen Männern geübt, welche, one im Dienste irgend eines Vereines zu stehen, aus innerem Triebe und auf eigene Hand ihre Predigttouren in solchen Zeiten vornehmen, wenn sie eben von ihrem Geschäfte abkommen können, entweder innerhalb der Gegend, in welcher sie wonen, oder außerhalb derselben. Diese Laientätigkeit ist also vollkommen dieselbe, wie sie in Hans Hauges Tagen stattfand und sich bei dem Verfall des geistlichen Amtes und der Erstorbenheit der Gemeinden als Bedürfnis ergab. Zweitens besteht die organisirte Laienpredigt. Diese wird von sog. Bibelboten oder Kolporteuren getrieben, welche für kürzere oder längere Zeit von Vereinen für die innere Mission ausgesandt und besoldet werden. Hierin besteht hauptsächlich die Wirksamkeit der inneren Mission in Norwegen, dass sie teils Laienprediger nach einiger, nicht immer genügender Vorbereitung, aussendet, teils Traktate und auch wol Bibeln verbreitet. Die größte Gesellschaft für innere Mission ist „die Lutherstiftung“ zu Christiania, welche auch einen studirten Reiseprediger unterhält. Eine sehr beachtenswerte Wirksamkeit übt auch „die Gesellschaft für innere Mission am Skiensfjord“. Hierbei ist ferner der Verein für die sog. Seemannsmission zu erwänen, welcher, mit änlichen Vereinen in Dänemark und Schweden in Verbindung stehend, in auswärtigen Häfen Prediger unterhält, die sich der daselbst verkehrenden skandinavischen Seefarer mit Predigt und Seelsorge annehmen. Außerdem werden auch die zalreichen auswärts, namentlich in Nordamerika ansässigen norwegischen Familien von ihrer Heimat aus mit Predigern versehen. Endlich zeigt sich ein lebhaftes Interesse für die Mission sowol unter den Heiden (Zulus in Afrika) als unter den Juden. Stavanger ist die Stadt, wo die äußere Mission ihre stärkste Vertretung findet.

Die Universität zu Christiania hat eine aus fünf ordentlichen Professoren bestehende theologische Fakultät, in welcher lebendige Gläubigkeit bei entschieden lutherisch-konfessioneller Richtung heimisch ist. Daneben besteht ebendaselbst ein praktisch-theologisches Seminar mit fünf Lehrern. Auch eine Studentenherberge, Privatstiftung des im Jare 1878 gestorbenen trefflichen Kandidaten P. Härem, seit 1876. Diese Anstalten, wie das höhere Schulwesen („die gelehrten Schulen“), stehen unter direkter Aufsicht des Kirchendepartements. Das Volksschulwesen ist über das ganze Land verbreitet, wenn auch in den ländlichen Distrikten meistens auf den einfachsten Elementarunterricht (im Lesen und der christlichen Lehre) beschränkt, und wird zum teil, nämlich um der weit zerstreut und fast vereinzelt wonenden Bauernfamilien willen, durch Wanderschullehrer besorgt. Dasselbe steht aber in jeder einzelnen, sei es städtischen oder ländlichen, Gemeinde unter der Verwaltung einer vom Gemeindevorstand ernannten „Schulkommission, deren beständiger Vorsitzender der erste Geistliche des Kirchspiels ist. Die höhere Behörde für das Volksschulwesen ist in jedem der sechs Stifte die Stiftsdirektion, welche aus dem Bischof des Stiftes, dem Amtmann (in dem Hauptorte des Stiftes residirend) und dem durch königliche Ernennung für das Stift angestellten „Schuldirektor“ besteht.

Die Armenpflege ist durch Gesetz geordnet. Jede Gemeinde auf dem Lande wie in der Stadt bildet einen Armenbezirk, dessen Arme sie durch die Mittel, welche nach dem Vorschlage der „Armenkommission“ des Distrikts auf die

Einwoner verteilt sind (Armensteuer), ganz oder teilweise versorgt. Früher waren die Geistlichen von Amtswegen die Wortfürer oder Vorsitzenden der genannten Kommission. Neuerdings ist diese Geschäftsfürung ihrem Amte abgenommen, obgleich sie Mitglieder der Korporation bleiben, überdies zu Wortfürern gewält werden können und diese Wal alsdann auch bis zu ihrem vollendeten 64. Jare anzunehmen verpflichtet sind. Außer dieser gesetzlichen (bürgerlichen) Armenpflege gibt es in mehreren Stadtgemeinden eine organisirte kirchliche Armenpflege, welche sowol hinsichtlich der zu übernehmenden Bemühungen, als auch der zu leistenden Geldbeiträge oder Naturalleistungen auf dem Prinzipe der Freiwilligkeit beruht.

Vor einer Reihe von Jaren konnte man die Grundtvigsche Richtung oder Partei gewissermaßen als eine kirchliche Macht in Norwegen ansehen, wenigstens von einem Einflusse derselben reden, zumal sie von hervorragenden Geistlichen, wie dem verstorbenen W. A. Wexels zu Christiania, vertreten und gefördert wurde. Sie hat aber alle kirchliche Bedeutung und Einfluss verloren, seitdem die jüngeren Wortfürer der Richtung in den Dienst des politischen Radikalismus, ja einer republikanischen Agitation getreten sind. Von der genannten Partei und ihrer anfänglichen religiös-kirchlichen Tätigkeit schreibt sich die Anregung her zur Errichtung sog. Volkshochschulen (welche man auch als Fortbildungsschulen bezeichnen kann), behufs christlich-vaterländischer Anweisung und Belebung der reiferen Jugend, besonders auf dem Lande. Ihrer bestehen im Lande jetzt etwa sechs. Als Lehranstalten haben sie bisher wenig oder nichts geleistet. Dagegen haben sie als Mittel, um die Jugend im Sinne radikaler Politik zu „wecken“, allerdings eine nicht unerhebliche Bedeutung erlangt. Jedoch bestehen zwei Volksschulen, die als Ausnahmen anzufüren sind, aber auch in Opposition gegen die vorhin charakterisirten, besonders unter dem Einflusse des erwänten Kand. P. Hærem, ins Leben traten, nämlich die des Lehrers Dahl zu Sogn und die des Lehrers Chr. Bruns zu Gausdal.

Die kirchlichen Zustände in Finmarken, der nördlichsten Provinz Norwegens, wo nach Thomas von Westen (gest. 1727) in neuerer Zeit N. J. C. V. Stockfleth (von 1825 bis 1868) unter den Lappen eine sehr gesegnete, christlich weckende und sammelnde Wirksamkeit geübt hat, sind gegenwärtig ebenso wolgeordnet, wie in dem übrigen Norwegen. Jenes ganze „Tromsöe-Stift“ ist jetzt mit Geistlichen und Schullehrern versehen; und als eine Frucht ihrer treuen Arbeit, welche in Stockfleths Fußstapfen getreten ist, wird der gute christliche Bildungszustand des Volkes gerühmt.

Quellen: Norges Riges Grundlov af 4. Nov. 1814. — Die norwegische Litteratur besitzt kein besonderes Werk über das Kirchenwesen des Landes. — Ph. Zorn, Staat und Kirche in Norwegen, München 1875. — Vorstehender Darstellung liegen zum teil persönliche Beobachtungen und Mitteilungen zu grunde. — Vgl. A. Chr. Bang, Hans Nielsen Hauge og hans Samtid, Christiania 1874; M. J. Färden, Peter Hærems Liv og Virksomhed. Et Mindeskrift, Kristiania 1878. —

A. Michelsen.

Nothelfer. Das katholische Volk in Deutschland hat mit diesem Namen sein besonderes Vertrauen zu gewissen Heiligen ausgesprochen; allein woher dasselbe Vertrauen herrüre, das gesteht selbst die katholische Encyklopädie von Wetzer und Welte nicht zu wissen. Dieser Nothelfer gibt es vierzehn: 1) Blasius, Bischof von Sebaste in Armenien und Märtyrer unter Diokletian, dem man Bewarung vor Halsübeln zuschreibt; 2) Georgius, Märtyrer unter Diokletian, ein tapferer Krieger, daher Patron derselben; 3) Erasmus, s. den Art. Bd. IV, S. 290; 4) Vitus, der gleichfalls unter Diokletian umgekommen sein soll; 5) Margaretha aus Antiochien, die sagenhafte Patronin der Schwangern; 6) Christophorus, s. den Art. Bd. III, S. 216; 7) Pantaleon, der 305 zu Nikomedien gelitten haben soll; 8) Cyriacus, s. d. A. Bd. III, S. 415; 9) Aegidius, s. d. A. Bd. I, S. 165; 10) Dionysius, Bischof von Paris, Märtyrer unter Valerian 272, hat nach der Sage sein abgeschlagenes Haupt in den Händen getragen. Ihm zu Ehren

stiftete Dagobert im 7. Jarhundert die Abtei St. Denys. Er ist vorzugsweise Frankreichs Schutzheiliger; 11) Eustachius, s. d. Art. Bd. IV, S. 404; 12) Katharina, von den Griechen ἀεικαθαρινά genannt, s. d. Art. Bd. VII, S. 624; 13) Acatius oder Achatus, Bischof von Antiochien, mit dem Beinamen Agathangelos, Märtyrer unter Decius; 14) Barbara, s. den Artikel Bd. II, S. 94.

Herzog.

Notker. In der Reihe hervorragender Persönlichkeiten des Klosters St. Gallen tritt der Name Notker mehrfach hervor, one dass sich ein bestimmter Zusammenhang der einzelnen Individuen untereinander klar nachweisen ließe. Einer der St. Gallen selbst überragenden Berge, der südöstlich stehende, auf dessen Ende jetzt das Frauenklösterchen Nöggersegg steht, hieß geradezu der Notkersberg (Ekkeh. IV. Cas. s. Galli, c. 29).

Notker Balbulus, der erste der berühmten Mönche dieses Namens, stammt in genügend erkennbarer Weise aus der Thurgegend südlich von Wil, von Jonswil, wo sein Bruder, der Schultheiße Othere, als angesehener Mann wonte, wo wider in der Mitte des 10. Jarhunderts ein Notker als Vassus und Vogt des Klosters St. Gallen lebte (erst ein späterer lügenhafter Autor des 13. Jarh.'s, Ekkehart V., läßt in seiner total wertlosen Vita s. Notkeri den Notker von Elgg abstammen). Wol um 840 geboren, hat Notker in St. Gallen, wo er nur die untergeordneteren Ämter eines Bibliothekarius und Hospitarius bekleidete, voran als „magister" an der Schule gewirkt. Ob er dabei noch der im „Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Constanz" hervortretende treue Lehrer und Maner des jungen Salomon, eben des späteren Abt-Bischofs und dessen Bruder Waldo, in diesem Falle also auch der Verfasser der Notatio über die Ausleger der hl. Schrift sein konnte, wie Dümmler im Kommentar zu dem von ihm edirten Formelbuche annimmt, ist nicht sicher, da Salomon nur etwa zwanzig Jare jünger gewesen zu sein scheint und dieser Altersunterschied kaum ausreicht, um die Äußerungen jenes Briefschreibers auf Notker zurückzufüren. Bestimmt hat er dagegen das unter seinem Namen gehende Martyrologium auf der Grundlage des 870 durch Ado den St. Gallern geschenkten Exemplares verfasst. Allein eigentlich berühmt wurde Notker durch die Sequenzen, die auf das Alleluja folgenden Jubelgesänge, zu denen er die Anregung aus einem, wol nach 862 vom Kloster Jumièges nach St. Gallen gebrachten Antiphonar gewonnen zu haben versichert, die aber erst er selbst zu einem Teile der mittelalterlichen kirchlichen Poesie in reicher Weise ausbildete. Von den 44 Melodieen des St. Galler Kodex Nr. 484 (Saec. X) sind 35 als der eigentliche Kanon der Notker'schen Sequenzen anzusehen, und die Zal der Notkerschen Sequenzentexte zu diesen Melodieen ist auf 41 anzusetzen, ein Kern, an den sich in den Zeiten nach Notker neue Leistungen anfügten, und zwar so, dass man stets gerne ihm, „qui sequentias composuit", auch solche jüngere Schöpfungen zuschrieb. Zwischen 881 und 887 widmete Notker die Sammlung der Sequenzen in einem interessante Aufschlüsse über seine Arbeit enthaltenden Briefe dem einflussreichen Bischofe Liutward von Vercelli, Kanzler Kaiser Karls III. Hat er in diesen Sequenzentexten seine dichterische Begabung in hohem Grade erwiesen, so ist dagegen eine im späteren Mittelalter ihm zugeschriebene Antiphone, der durch den Eindruck der erschütternden Worte und des mächtigen melodischen Klanges gewaltig wirkende Gesang Media vita one Berechtigung ihm zugeteilt worden. Eines der ausdrücklichsten Zeugnisse für die hohe Achtung, in welcher Notker stand, ist der Umstand, dass ganz ausnahmsweise von diesem St. Galler Mönche ein Miniaturbild (jetzt in dem Besitze der zürcherischen antiquarischen Gesellschaft) vorhanden ist, welches, wol noch im 10. Jarhundert geschaffen, wegen seines individuellen Ausdruckes geradezu als porträtartig bezeichnet werden darf. Trotz seiner Kränklichkeit erreichte der gelehrte Mönch, über den Ekkehart IV. manche zum teil frei ausgeschmückte anekdotische Züge bewart hat, ein höheres Alter: er starb am 6. April 912. Man hielt ihn schon im 11. Jarhundert für einen Heiligen; doch erfolgte die eigentliche Kanonisation, und auch diese nicht unmittelbar von Rom aus, erst 1513. — Vergl. Meyer von Knonau im Kommentar zur Ausgabe von Ekkeharts IV. Casus s.

Galli (St. Galler historische Mitteil., Heft XV. XVI), sowie derselbe: Lebensbild des heiligen Notker von St. Gallen (Mittheil. der zürcher. antiquar. Gesellsch. Bd. XIX). Die Sequenzen hat Pez Thesaur. anecdot. I, 18—42, veröffentlicht, wozu besonders die gegen Bartsch: Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters — sich richtende Abhandlung von W. Wilmanns: Welche Sequenzen hat Notker verfasst? (Haupt's Zeitschrift, neue Folge, Bd. III); den Brief an Liutward hat Dümmler: St. Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit (Mittheil. d. zürcher. antiqu. Gesellschaft Bd. XII, S. 224, wo außerdem noch weitere Dichtungen Notkers, nebst Erläuterungen) neu abgedruckt; vergl. ferner von demselben: Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Constanz, sowie den Abschnitt über Notker in der Berichterstattung über die handschriftliche Überlieferung lateinischer Dichtungen aus der karolingischen Zeit (Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. IV, S. 546—548). Wegen der Antiphone „Media vita" vgl. (Scherer's) Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, den Exkurs S. 165—167. Das Martyrologium gab Canisius, Antiq. lect. (ed. Basnage), Bd. III, S. 89—184.

Notker — mit dem Beinamen Piperis Granum, wegen der Strenge der von ihm geübten Zucht, oder Medicus, — 956 oder 957 Cellararius, 965 Hospitarius in St. Gallen, tritt dagegen weit weniger hervor, muss aber immerhin einen guten Ruhm gehabt haben, da er an den Hof Otto's I. wegen seiner Kenntnisse in der Heilkunde berufen worden sein soll. Als Maler, als Dichter, insbesondere eines noch nach Jarhunderten im Kloster gebräuchlichen Hymnus auf den hl. Otmar, als Lehrer — „benignissimus doctor" nennt ihn das Totenbuch — tätig, stand er schon in sehr hohem Alter, als ihm am 14. August 972 die beiden Kaiser, Otto I. und II., bei ihrer Anwesenheit in St. Gallen hohe Ehre erwiesen. Es scheint, dass Notker auch 940 am Hofe zu Quedlinburg als Notarius Otto's I. die Immunitätsbestätigung für St. Gallen schrieb. Er starb 975 am 12. November. — Ein Schwesterson Notkers des Arztes war der Notker, welcher 971 nach Purchards I. Abdankung als Abt in St. Gallen eintrat und am 15. Dezember 975 starb. — Vergl. meinen Kommentar zur Ausgabe Ekkeharts IV. (l. c., besonders S. 398—401 über Notker den Arzt).

Eine viel bedeutendere Persönlichkeit wider, wenn auch eigentümlicherweise in der St. Galler Geschichtschreibung nicht genannt, ist Notker, Propst von St. Gallen, 969 als kaiserlicher Kaplan in Italien tätig, seit 972 Bischof von Lüttich und als solcher um die dortige Schule sehr verdient. Doch nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Politiker, als Leiter seines geistlichen Fürstentums nahm derselbe eine hervorragende Stellung besonders unter Otto III., auch wider in Italien, und unter Heinrich II., ein. Er starb am 10. April 1008. Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (4. Aufl.), Bd. I, S. 307 und 308.

Der litterarisch ausgezeichnetste Mann dieses Namens jedoch ist Notker Labeo, unter allen Lehrern der St. Galler Klosterschule der erste Name. Ein Neffe des Dekans Ekkehart (I), wirkte er in der Zeit des trefflich waltenden Abtes Purchard II., 1001 bis 1022, seines Vetters, u. a. als Lehrer Ekkeharts IV., der sein nachstrebender Gehilfe wurde und in seinem Liber benedictionum die eigenen für Notker als Schuldichtungen gefertigten „dictamina" später sammelte. Notker zälte am 29. Juni 1022 zu den mehrfachen Opfern, welche die vom Kriegszuge Heinrichs II. aus Italien eingeschleppte Seuche in St. Gallen forderte. Notkers schriftstellerische Tätigkeit stand mit seiner Wirksamkeit als Lehrer in engem Zusammenhange. Für den Schulgebrauch wurden die „libri expositionum" verfasst, unter Heranziehung der Sprache der Heimat als ein Mittel des Unterrichtes, zur Erklärung der biblischen und theologischen und der antiken profanen Schriften, sowie zur Verdeutlichung des Schulvortrages. Notker selbst zälte in einem Briefe an den Bischof Hugo von Sitten diese Übersetzungs- und Erklärungsprosa auf: von Boethius die Werke: De consolatione und De trinitate, Catos Disticha, Vergils Bucolica, die Andria des Terenz, Marcianus Capella, von Aristoteles die Kategorieen und das Buch De interpretatione, ferner Principia Arithmeticae, die

Psalmen, Hiob, wobei das Latein die griechischen Autoren vermittelte. Der Schüler Ekkehart IV. schreibt in seinen Versen des Liber benedictionum: De aliis sincellitis Galls und Otmars, dem Notker die Psalmen, Gregors Moralia zu Hiob und den Hiob, letzteren als das letzte Werk, zu dem er noch an seinem Todestage das Ende beifügte, zu. Wenn nun auch diese gesamte, von Notker nicht einmal vollzälig aufgefürte Litteratur teilweise schon wegen hervortretender redaktioneller Verschiedenheiten nicht auf Notker allein zurückgefürt werden darf, so verdient er doch als das unzweifelhafte, in erster Linie anregende Haupt dieser Übersetzerschule in reichlichem Maße den Ehrennamen Teutonicus. Denn in den Stücken, wo die deutsche Abfassung überwiegt, da fließt — nach Wackernagels Urteil — die Rede leicht und gewandt und mit einer bisher noch nicht vernommenen Gefälligkeit dahin und ist die Übersetzung warhaft deutsch; überall ist zu sehen, mit welcher bewußten Liebe zu Werke gegangen wurde, wie es den Mönchen mit dem Deutschen Ernst war (vergl. Geschichte der deutschen Litteratur, 2. Aufl., Bd. I, S. 100—104). Leider ist Manches von dieser Litteratur verloren. Erhalten sind die Psalmen nebst den übrigen psalterartigen Stücken des Alten und des Neuen Testamentes (bei Hattemer: St. Gallens altdeutsche Sprachschätze, Denkmahle des Mittelalters, Bd. II), Aristoteles' Kategorieen und *Περὶ ἑρμηνείας*, Boethius' De consolatione, von der Satira des Marcianus Capella die zwei ersten Bücher De nuptiis Philologiae et Mercurii, eine Abhandlung De octo tonis, eine nach Isidor De Syllogismis, ein Fragment eines änlichen Werkes, ein kleines Lehrbuch der Rhetorik — mit Beispielen aus deutschen Volksliedern — (sämtlich bei Hattemer, Bd. III). Den Brief Notkers publizirte Jak. Grimm in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1835, S. 911—913). **Meyer von Knonau.**

Notwehr ist ein Begriff, der in die Jurisprudenz, Politik und Ethik einschlägt und je nach der Verschiedenheit dieser Gebiete eine verschiedene Betrachtungsweise erfordert.

Juristisch angesehen ist die Notwehr ein Handeln, welches zwar die äußere Form mit strafbaren Handlungen gemein hat, aber nicht als strafbar, sondern als erlaubt, ja als berechtigt gilt. Das Reichsstrafgesetzbuch definirt § 53: „Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche erforderlich ist, um einen gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff von sich oder einem Andern abzuwenden. — Die Überschreitung (Exzeß) der Notwehr ist nicht strafbar, wenn der Täter in Bestürzung, Furcht oder Schrecken über die Grenzen der Verteidigung hinausgegangen ist. — Vgl. Schwarze, Kommentar zum Reichsstrafgesetzbuch, 3. A., 1875, S. 242 ff. Die Motive des Gesetzes bestimmen als Gegenstände, auf welche der rechtswidrige Angriff sich richtet und welche durch die Notwehr verteidigt werden: Leib, Leben, Ehre, Vermögensgegenstände. — Gegenwärtig ist der Angriff, wenn er begonnen hat oder unmittelbar bevorsteht; der Bedrohte ist nicht verflichtet, ihn abzuwarten, ehe er zur Gegenwehr schreitet. Die Notwehr kann bis zur Tötung des Angreifers gehen, one Rücksicht auf den Wert des angegriffenen Gutes. Der Exzeß, die Überschreitung des erforderlichen Maßes der Gegenwehr, schließt culpa in sich, wird aber vom Gesetz straflos erklärt in Anbetracht des durch den Angriff bewirkten Gemütszustandes des Bedrohten. Hinwiderum ist aber gegen den Exzeß Notwehr des ersten Angreifers zuläßig. —

Auf die Schwierigkeit der Begrenzung des Begriffs der Notwehr macht Trendelenburg, Naturrecht auf Grundlage der Ethik, 2. A., § 56, aufmerksam. Als Beispiel, wie nicht einmal das Moment des „rechtswidrigen Angriffs" feststehe, fürt er den Fall eines flüchtigen Sklaven an, der in Verteidigung seines Lebens und seiner Freiheit den ihn verfolgenden Herrn tötet. Geschieht das im Bereich eines Sklavenstates, so soll er einen Mord verübt; geschieht es zwei Schritte jenseits der Grenze in einem freien Stat, der die Sklaverei nicht duldet, so ist seine Handlung gesetzlich geschützte Notwehr. — Die Aufgabe der Jurisprudenz bezeichnet Trendelenburg so: „wo die Gefar beginne, damit die Notwehr nicht zu spät komme, wo die Verteidigung aufhöre, damit sie nicht selbst Unrecht werde, was

den unvermeidlichen Affekten in der abgedrungenen Notwehr zugute zu halten, muſs in solcher Weise bestimmt werden, daſs weder dem Verbrechen Vorschub geleistet, noch der Verbrecher den Leidenschaften überantwortet werde und die Notwehr in Selbsthilfe und Rache ausarte“.

In der Politik spielt die Frage der Notwehr eine bedeutende Rolle, wo es sich um die Beurteilung des Krieges (s. den Art. Krieg, — ob den Christen erlaubt? Bd. IX, S. 283) und des Rechtes zur Revolution handelt. Trendelenburg a. a. O. § 214 erklärt die Ausdehnung der Notwehr auf ein Recht des Widestands gegen die Statsgewalt für schlechthin unzulässig. Die hierüber zur Zeit der letzten Stuarts gepflogenen weitläufigen Verhandlungen stellt Macaulay, „History of England“, Kap. 9, dar. Niebuhr in seinen Vorlesungen über „das Zeitalter der Revolution“ I, 211 f. will Fälle anerkannt wissen, wo Empörung rechtmäßig sei, und rechnet dazu den Aufstand der Griechen gegen die Türken, die Erhebung der Protestanten Frankreichs gegen Ludwig XIV., den Widerstand der irischen Katholiken gegen England bis in die achtziger Jare des 18. Jarhunderts, keineswegs aber die französische Revolution von 1789. Martensen, in seiner sehr umsichtigen Erörterung (Ethik, II, 2, S. 265 ff.), möchte Revolutionen nationalen Charakters, wie den Befreiungskampf der vereinigten Niederlande gegen die spanische Tyrannei, als berechtigt ansehen, weil in ihnen eine Nation sich ihres Lebens erwehrt. Zu einer endgültigen Lösung scheint die Frage nicht reif, so lange das Verhältnis der Politik zur Ethik überhaupt noch so unklar bleibt, wie es gegenwärtig liegt.

Rein ethisch betrachtet, hält Rothe die persönliche Notwehr nicht bloß für erlaubt, nicht nur für ein Recht, sondern für eine Pflicht; aber andererseits müsse sie auf Selbstverteidigung des Lebens und der Geschlechtsehre (Keuschheit), also eben des persönlichen Eigentums im engsten Sinne, beschränkt werden (Ethik 2. A., § 894). Die Pflichtmäßigkeit der Notwehr ergibt sich aus der Pflicht, das eigene sinnliche Leben zu erhalten. Wird dasselbe so angegriffen, daſs weder Flucht möglich, noch obrigkeitlicher Schutz erreichbar ist, und wurde durch freiwillige Hinopferung des Lebens gar nichts anderes, als ein Verbrechen des Angreifers bezweckt, dann ist die Pflicht gegeben, nicht etwa Gewalt mit Gewalt, sondern Gewalt mit Recht abzutreiben, das bedrohte Recht, wie Harleß, Ethik, 1. A. S. 199, sagt, in die eigene Hand zu nehmen und gegen das Unrecht zu behaupten. In solcher Notwehr kämpft der Einzelne nicht für sich allein, sondern für die gute Sache der sittlichen Gemeinschaft, für den sittlichen Zweck selbst. Die Absicht, den Angreifer zu töten, muſs dabei ganz ferne gehalten werden; sich seiner zu bemächtigen und ihn der Obrigkeit zu überliefern, wäre die beste Pflichterfüllung. Muſs aber ein Menschenleben verloren gehen, so sei es das Leben dessen, der durch seinen ungerechten Angriff sich außer das Gesetz gestellt und sein Leben verwirkt hat.

Ein ganz anderer Fall ist der des Martyriums. Denn die Pflicht für die Warheit Gottes Zeugnis bis zum Tode abzulegen, steht so viel höher, als die Pflicht der Selbsterhaltung, als die Warheit Gottes ein höheres Gut ist, denn das sinnliche Leben. Und gar nichts mit Notwehr zu tun hat das Duell (vgl. darüber Harleß a. a. O. S. 200), bei welchem Angriff und Verteidigung zuvor verabredet sind.

In der Verteidigung anderer Güter, als des Lebens und der Geschlechtsehre, wird das Maß der Gegenwehr mit dem Wert des bedrohten Gutes in die richtige Proportion zu setzen sein, und die individuelle Instanz ein großes Wort mitzureden haben; allgemeine Pflicht ist hier die Notwehr nicht. Nichts kann z. B. den von Natur Schwachen und Mutlosen verpflichten, sein Geld oder andere Habe gegen den stärkeren und entschlosseneren Angreifer zu verteidigen und dadurch sein Leben erst in Gefar zu bringen, wärend der von Natur Kräftige und Tapfere sich verpflichtet fülen wird, den Dieb zu fassen oder doch zu vertreiben. Unsittlich aber wäre es, den Dieb, ja selbst den Räuber kurzweg niederzuschießen; alle andere Abwehr müſste denn durch die Umstände aus-

geschlossen und das bedrohte Gut für Leben und Ehre von unersetzlichem Werte sein.

Die Bibel enthält kein Verbot der Notwehr. Matth. 5, 38 f. kann nicht hieher gezogen werden. Exod. 22, 2. 3 ist keine sittliche Vorschrift, sondern eine Regel des mosaischen Rechts gegeben. Das Eingreifen des Petrus in Gethsemane war in seinem Sinne berechtigte Notwehr; der besondere Grund ihrer Zurückweisung seitens des Herrn leuchtet von selbst ein. —

Sittliche und rechtliche Auffassung gehen in dieser Sache augenfällig auseinander. Das Kriminalrecht kennt keine Pflicht der Selbsterhaltung. Selbstmordversuch, Farlässigkeit, die nur das eigene Leben bedroht, wird vom Gesetz straflos gelassen; ebenso der, welcher die Notwehr versäumt und dadurch selbst zu Schaden kommt oder andere geschädigt werden läßt. In allen diesen Beziehungen schärft die Moral das Pflichtbewusstsein. Umgekehrt dehnt das Recht den Bereich des Erlaubten viel weiter aus und macht dem Affekt in der Notwehr Zugeständnisse, die vor dem sittlichen Urteil unhaltbar erscheinen.

Karl Burger.

Nourry, Nicolas Le, einer der Benediktiner von Saint-Maur, wurde geboren 1647 zu Dieppe in der Normandie, erhielt seine erste gelehrte Bildung in der Schule der Väter des Oratoriums und trat 1665 zu Jumièges in den Benediktinerorden. Bald nahm er an den großen Arbeiten der Mauriner teil; im Kloster Bonnenouvelle schrieb er die Vorrede zu Garets Ausgabe des Cassiodor (1679); in der Abtei S. Ouen zu Rouen arbeitete er mit Duchesne und Bellaise an der Herausgabe des Ambrosius, welche er erst später zu Paris mit Jacques Du Frische vollendete (1686 und 1690, 2 Bde., Fol.). Sein Hauptwerk sollte die litterär-historische Bearbeitung der in die zu Lyon erschienene Bibliotheca Patrum maxima aufgenommenen Autoren sein. Dieses weitläufige Unternehmen vermochte er jedoch nicht zu Ende zu füren; sein durch treffliche Kritik ausgezeichneter Apparatus ad Bibl. max. etc. umfaßt nur die Schriftsteller der vier ersten Jarhunderte; nachdem er ihn 1694 zu Paris, 2 Bände, 8°, herausgegeben, gab er ihn in neuer, vollständigerer Gestalt, 2 Bände, Fol., 1703, 1715. Im J. 1710 veröffentlichte er die Schrift de mortibus persecutorum nebst einer Abhandlung, in der er dieselbe dem Lactantius abzusprechen sich bemüht (Paris, 8°). Diese Ansicht wurde damals schon, obwol mit mehr Leidenschaft als Gründlichkeit, sowol von französischen als deutschen Gelehrten widerlegt; Le Nourry verteidigte sich, doch sind Gründe genug vorhanden, Lactantius für den Verfasser zu halten. An der Ausarbeitung eines dritten Bandes des Apparatus wurde Le Nourry durch den Auftrag verhindert, eine neue Auflage des Ambrosius zu besorgen; an dieser arbeitete er bis an seinen Tod, der den 24. März 1724 in der Abtei S. Germain-des-prés erfolgte. **C. Schmidt.**

Novatian, Novatianisches Schisma, Kirche der Katharer. Die wichtigste Kirchenbildung im 3. Jarhundert neben der katholischen Kirche ist — wenn man vom Manichäismus absieht, der auf außerchristlichen Grundgedanken beruht — die novatianische gewesen. Ist die katholische Kirchenbildung selbst erst relativ fertig und abgeschlossen, nachdem sie den „Novatianismus" ausgestoßen, so hat dieser doch auch ganz und gar seine Voraussetzungen an dem Katholizismus, wie er vom Ende des 2. bis zur Mitte des 3. Jarhunderts bestanden hat, und darf sich auf ihn deshalb mit Recht zurückdatiren. Dieses Recht kann er — darin vom späteren Donatismus verschieden — nicht nur aus der Lehre, sondern in höherem Grade durch seine ökumenische Verbreitung im 3. bis 5. Jarh. von Spanien bis Syrien erweisen. Er zeigt sich hierdurch der katholischen Kirche ebenbürtig, wie vor ihm die marcionitische Kirche und die Gemeinden der phrygischen Propheten. Aber er ist beiden überlegen; denn jene spaltete sich sehr bald in Kirchen verschiedener Konfessionen, und diese waren durch ihren Enthusiasmus gehindert, dauernde Schöpfungen zu begründen. Die novatianische Kirche aber hat mehrere Jarhunderte hindurch bestanden, sie hat sich einer hohen Blüte erfreut und selbst den katholischen Gegnern Achtung und Anerkennung abgezwungen.

Damit ist bereits ausgesprochen, daſs der Name „Novatianische Sekte (oder Kirche)“ der Bedeutung der Bewegung nicht gerecht wird. Er bezeichnet dieselbe nach ihrem hervorragendsten Haupte — „Stifter“ wäre schon zuviel gesagt —, nicht nach ihrem Umfange und ihrer Tragweite. Wir haben es hier mit einem Schisma zu tun auf dem Boden des Katholizismus, einem Schisma, welches lediglich aus der Kontroverse über die Berechtigung, den Umfang und den Erfolg der kirchlichen Schlüsselgewalt entstanden ist. Für die so entstandene schismatisch-katholische Kirche ist es aber in besonderem Maße charakteristisch, daſs sie nicht nur fort und fort an allen Krisen, welche die große katholische Kirche seit dem Ausgang des 3. Jarh.'s durchmachen musste, schwesterlich teilgenommen hat, sondern daſs sie nachmals, soviel wir wissen, nie akatholische Sondermeinungen in sich entwickelt hat, vielmehr stets nur durch eine andere Auffassung von der Schlüsselgewalt von der großen Kirche getrennt geblieben ist. Darf man dies schon fast als ein Unicum in der Geschichte der abendländischen Kirche bezeichnen (eine gewisse Parallele bietet die Jansenistische Kirche), so ist auch die Beurteilung, welche die schismatische Kirche von Seiten ihrer die Herrschaft fürenden Rivalin vielfach erfaren hat, ein solches. Aus bei dem aber folgt, daſs das Maß des Archäistischen, welches die novatianische Kirche aus dem Katholizismus der älteren Zeit übernommen hat, nur ein sehr geringes gewesen sein kann.

Quellen: 1) Werke Novatians. Hieronymus sagt (de vir. ill. 70, vgl. ep. 36 ad Damas. n. 1 [Opp. I, p. 453 ed. Migne], Apol. adv. Ruf. II, 19): „Scripsit autem de pascha, de sabbato, de circumcisione, de sacerdote, de oratione (so, nicht ordinatione ist zu lesen), de cibis iudaicis, de instantia (= von der Ausdauer; s. Casspari, Quellen, III, S. 428 n. 284), de Attalo, multaque alia, et de trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομήν operis Tertulliani faciens, quod plurimi nescientes Cypriani aestimant“. Von diesen Werken sind uns nur die an sechster und letzter Stelle genannten erhalten. Jenes ist wie auch die Schriften de sabbato und de circumcisione (s. de cib. Jud. 1) in Briefform abgefaſst gewesen. Das Werk de trinitate, welches unter den Schriften Tertullians auf uns gekommen ist und schon im Altertum diesem oder dem Cyprian beigelegt wurde, gehört nach dem Zeugnis des Hieronymus („nam nec Tertulliani liber est, nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cujus et inscribitur titulo, et auctoris eloquium, styli proprietas demonstrat“) dem Novatian. Man hat es ihm im 4. Jarhundert abgesprochen, weil man es noch immer lesenswert fand. Die Macedonianer in Konstantinopel, die sich auf eine Ausfürung in demselben berufen haben, haben es dem gefeierten Cyprian beigelegt. Allein Rufin berichtet, daſs sofort einige Katholiken dagegen Einspruch erhoben. Die inneren Gründe sind dem Zeugnis des Hieronymus durchaus günstig. Das Werk erweist sich selbst als von einem römischen Christen geschrieben, der sich an der Theologie des Irenäus und Tertullian gebildet hat, zu einer Zeit, da die Marcioniten noch zu bekämpfen waren die monarchianischen Ansichten sich bereits in ihrer ganzen Breite entwickelt hatten und auch Sabellius schon als Häretiker ausgestoßen war *). Der Verfasser verhält sich als Theologe zu Tertullian ungefär ebenso, wie sich Cyprian zu diesem verhält, nur zeigt er mehr philosophische Anlagen und große Belesenheit in den griechischen Schriften (über die von ihm entwickelte Gotteslehre und Christologie s. Dorner, L. v. d. Person J. Chr., I, S. 601 f.). Die Hypothese von Hagemann (Römische Kirche S. 371—410), nicht Novatian, sondern ein älterer Schriftsteller, ein Schüler des Hippolyt zur Zeit des Zephyrin, habe das Werk verfaſst, ist daher abzuweisen. Dennoch schwebt noch ein Rätsel über diesem Werke; denn nach Hieronymus soll es ein Auszug aus einem großen

*) Der Vollständigkeit wegen sei der Hypothese Armellini's (De prisca refutatione Origenis 1862) gedacht, daſs Novatian der Verfasser der Philosophumena sei. Sie hat mit Recht keinen Beifall gefunden (s. Jungmann, Diss. select. in hist. eccl. I, p. 225 sq.; Grisar in der Innsbrucker Theol. Zeitschr. 1878, S. 505 f.).

Werke Tertullians de trinitate sein. Von einem solchen aber wissen wir überhaupt nichts. Daß Hieronymus bei seiner Angabe an die Schrift adv. Prax. gedacht hat, ist recht unwarscheinlich. Außer den genannten Schriften hat Hieronymus noch eine Briefsammlung des Novatian gekannt (Ep. 10 ad Paulum senem Concordiae n. 3, Opp. I, p. 344). Zu ihr mögen alle die kleinen in de vir. ill. 70 genannten Schriften gehört haben (s. Caspari a. a. O. S. 429, n. 287), ferner die Schreiben, welche Novatian nach seiner Erhebung zum Bischof an die Bischöfe der Kirchen erlassen hat (s. Euseb. h. e. VI, 44. 45; Cypr. ep. 44 sq., 55 c. 24; Socrat. h. e. IV, 28). Novatian, den Hieronymus „eloquentissimum virum" genannt hat, ist der erste römische Schriftsteller gewesen, der in lateinischer Sprache eine umfangreichere literarische Tätigkeit entwickelte. Man darf deshalb annehmen, daß um die Mitte des 3. Jarhunderts das lateinische Element in der römischen Gemeinde bereits überwog. Für die Geschichte des Schismas ist aus den beiden uns erhaltenen Schriften Novatians nichts zu lernen, wol aber aus dem Briefe des römischen Klerus an Cyprian (Cypr. epp. 30 ed. Hartel), den nach Cypr. ep. 55, 5 Novatian verfaßt hat. Von diesem rürte auch ein früherer, leider verloren gegangener Brief nach Carthago her (er ist zwischen epp. 8 und 30 Cypr. ausgefallen) und vielleicht auch der 8. und 36. Brief in der cyprianischen Sammlung. — 2) Zeitgenössische Berichte. Die wichtigste Quelle für die Entstehung des novatianischen Schismas ist die Briefsammlung Cyprians, namentlich die Schreiben des Cornelius und Cyprian (Eph. 44. 45. 49 52—55. 59. 60. 68. 69. 73), ferner jene römische Briefsammlung aus der Mitte des 3. Jarhunderts, welche Eusebius benutzen und excerpiren konnte (h. e. VI, 43), endlich eine dritte Kollektion von Briefen, aus denen Eusebius Mitteilungen gemacht hat: die epistolae Dionysii Alexandrini (h. e. VI, 45 sq.); unter ihnen befand sich auch ein Schreiben des Dionysius an Novatian selbst. Eine zeitgenössische Quelle ist noch die pseudocyprianische Schrift ad Novatianum (Hartel III, p. 52 sq.), die in Rom oder Carthago gleich nach der valerianischen Verfolgung abgefaßt ist, indes nicht soviel Ausbeute gewärt, als man erwarten sollte. Weniges ist es auch nur, was man den Beschlüssen der carthaginiensischen und römischen Synoden in der Angelegenheit der Gefallenen und der Schrift Cyprians de lapsis entnehmen kann. Bei der Benutzung dieser aus der ersten Zeit des Streites stammenden Quellen, die fast sämtlich die Bedeutung von Urkunden beanspruchen, hat man stets im Auge zu behalten, daß wir sehr spärliche Zeugnisse aus dem gegnerischen Lager besitzen, und daß die kirchliche offizielle Korrespondenz in der Mitte des 3. Jarhunderts bereits alle Züge einer täuschenden Diplomatie und jener amplifikatorischen geistlichen Rhetorik trägt, die als Pendant zum weltlichen Kanzleistil sich von diesem wesentlich nur durch die virtuose Ausbeutung anzüglicher Bibelstellen unterscheidet. — 3) Spätere Berichte. Unter ihnen hat man zwischen solchen zu unterscheiden, welche von den noch bestehenden novatianischen Kirchen handeln, resp. in welchen diese bekämpft werden, und solchen, die lediglich mit dem Ketzer Novatian sich befassen. Die große Verbreitung der novatianischen Gemeinden im Orient veranlaßte die katholischen Bischöfe vom Anfang des 4. Jarhunderts ab zu einer entschiedenen Polemik. Namentlich suchte man der novatianischen Auffassung von der Buße den Schriftbeweis (Hebr. 6) zu entreißen (s. Overbeck, Zur Gesch. des Kanons S. 52 f.). Ein besonderes Werk gegen die Novatianer schrieb Eusebius von Emesa (Hieron., De vir. ill. 91), welches aber nicht auf uns gekommen ist. Ferner ist Euseb., h. e. VI, 43 — VII, 8 von Wichtigkeit. Athanasius (Opp. I, 704 edit. Paris. 1698), Basilius, Gregor von Nazianz (vv. ll.), Chrysostomus (auch Pseudochrysostomus, hom. T. VIII, p. 275) und Hieronymus (vv. ll.) berücksichtigen die Novatianer. Sehr ausfürlich und mit offenbarer Vorliebe und Anerkennung hat Socrates in seiner Kirchengeschichte durchweg die Geschichte der novatianischen Gemeinden im Orient, namentlich in Konstantinopel, geschildert, sodaß man ihn sogar selbst für einen verkappten Novatianer gehalten hat. Dies ist er schwerlich gewesen; aber unzweifelhaft hat er persönliche Beziehungen zu der Partei besessen. Sozomenus bringt über das von Sokrates Berichtete hinaus wenig Neues (Notizen auch bei Philo-

storgius h. e. VIII, 15). Isidor von Pelusium (saec. V.) hat in den Briefen 338. 339 von den Novatianern gehandelt. Aber auch am Schlusse des 6. Jarh.'s hat es Eulogius, der ehrwürdige Patriarch von Alexandrien, der Freund Gregors des Großen, für nötig gehalten, in einem besonderen großen Werke *κατὰ Ναυατιανῶν (Ναυατιανοῦ) λόγοι ε´* (mit einem 6. Buch als Appendix) aufzutreten. Reiche Auszüge aus demselben hat Photius (cod. 182. 208. 280) mitgeteilt, die allerdings beweisen, wie getrübt die Tradition über Novatian selbst damals gewesen ist. Von den griechischen Häresiologen kommen nur Epiphanius (haer. 59) und Theodoret (h. f. III, 5) in Betracht. Beide aber wissen nicht viel neues zu sagen. Auch in mehrereren kaiserlichen Gesetzen des 4. und 5. Jarhunderts werden die Novatianer erwänt (s. Euseb., Vit. Constant. III, 64. Cod. Theodos. de haeret. 2. 6. 52. 59. 65. de pagan. 24). Von abendländischen Quellen kommen zunächst die Beschlüsse der Synoden betreffs der Ausübung der Schlüsselgewalt in Betracht. Ein „grande volumen adversum Novatianum“ (de vir. ill. 82) hat z. B. Konstantins Reticius, ein gallischer Bischof, verfasst; es ist aber nicht auf uns gekommen. Im Westen verkümmerte die novatianische Bewegung viel schneller als im Osten, und die Polemik gegen sie wurde geradezu aus dem Orient erst wider importirt. Dennoch besitzen wir noch einige mehr oder minder wichtige Zeugnisse. Die neuentdeckte Inschrift des Damasus auf Hippolyt als Novatianer (s. Bullet. di Archeol. Crist. 1881, III. S. VI. A. p. 26 sq.; dazu Funk in der Tüb. Quartalschr. 1881, S. 641 f.) zeigt freilich, wie gänzlich getrübt die Kunde über die Schismen des 3. Jarhunderts bereits im vierten — und in Rom selbst — gewesen ist. Auf zum teil selbständiger Kenntnis beruht noch, was Pacianus von Barcelona in den Briefen gegen den Novatianer Sympronianus mitgeteilt hat. Wenig wertvolles bringt Philaster (haer. 82); mit den Nachrichten in haer. 89 hat es vielleicht eine besondere Bewandtnis (s. Overbeck a. a. O. S. 53). Einzelnes bei Hilarius, Ambrosius (de paenitent.), Prudentius, Rufinus, Hieronymus (die aber beide sich auf orientalische Novatianer beziehen), im Catalogus Liberianus, in den Briefen Innocenz's I., Cälestin's I. und Leo's I. und bei Vincenz von Lerinum. Wertvolle Nachrichten bringt noch Augustin (vv. ll., z. B. de utilit. jejun. 9, 11; c. Crescon. II, 1 etc.; s. auch Pseudoaugustin, Quaest. in V. et N. T.). Die späteren lateinischen Häresiologen dürfen fast unberücksichtigt bleiben (August. 38; Praedest. 88 [Sixtus II. soll die Novatianer widerlegt haben]; Isidor 35; Paul. 30; Honor. 50; Pseudohieron. 33). — Schließlich sei noch erwänt, dass auch bei den Syrern und Kopten die Erinnerung an die Novatianer nicht ganz fehlt. Auf relativ guter Tradition beruht z. B. die Erzälung im Heiligenkalender zum 12. Kihak (Wüstenfeld 1879, S. 173). Die Übersicht über das Quellenmaterial ergibt, dass man seit der Mitte des 4. Jarhunderts, namentlich in Rom selbst, über den Ursprung des Schismas und die Person Novatians nichts sicheres mehr gewusst hat. Die römische Kirche hat die Tradition wie über Hippolyt so auch über Novatian ausgetilgt oder durch Legenden ersetzt.

Litteratur. Noch immer darf Walchs Darstellung (Ketzerhistorie II, S. 185—288) für besonders lehrreich gelten (die ältere Litteratur ist dort S. 288 verzeichnet). Aus der neueren sind die Arbeiten von Mosheim (de rebus Christ. ante Constant. M.), Neander, Ritschl (Entsteh. der altkath. Kirche, 2. Aufl. 1857) hervorzuheben. Unter den Monographieen über Cyprian hat die von Fechtrup (I. Bd. 1878) die Entstehung des novatianischen Schismas am sorgfältigsten geschildert; s. auch Langen, Römische Kirche, S. 289 f. und die Untersuchungen über Hippolyt und die Philosophumena. Eine erschöpfende Monographie über Novatian und die novatianische Kirche fehlt noch; namentlich ist über die Geschichte der schismatischen Kirche im 4.—6. Jarhundert seit Walch nicht mehr gearbeitet worden.

Name. Die gesammte lateinische Tradition von Cyprian und Cornelius ab, mit Ausnahme der griechisch beeinflussten Theologen des 4. Jarhunderts, des Damasus (Epitaph. in S. Hipp.: „in scisma semper mansisse Novati“), Pru-

dentius (Peristeph. hymn. 11: „Fugite o miseri execranda Novati schismata"), und des Decret. Gelas. nennt den Schismatiker „Novatianus", die griechische in der Regel „*Ναυάτος*" (*Νοουάτος*, *Ναβάτος*), aber Dionysius v. Alex. schrieb *Νοουατιανός* (*Ναυατιανός*), und so auch an einer Stelle vielleicht Sozomenus („Vonatus" im koptischen Kalender). Der Name „Novatian" darf als gesichert gelten; indessen zeigt das Damasus-Epitaphium, dass selbst Lateiner — allerdings nur in Gedichten — sich an der Verkürzung des Namens nicht gestoßen haben. Die Partei wurde sehr bald „Novatiani" genannt und ließ sich selbst diesen Namen, wie es scheint, gefallen (Pseudocypr. ad Novat. 8: „qui enim aliquando Christiani nunc Novatiani jam non Christiani primam fidem vestram perfidia posteriore per nominis appellationem mutastis"); Cyprian schreibt einmal sehr genau (ep. 73, 2) „Novatianenses" (s. Tertull. de praescr. 30: „ecclesia Romanensis"). Im Orient hat sich die Partei schon frühe (Euseb. h. e. VI, 43, 1) den stolzen Namen „*Καθαροί*" gegeben, der aber im Occident zunächst unbekannt blieb (Hieron. de vir. ill. 70); Augustin (h. 38; s. Praedest. 38; Isidor. 28; Honor. 43) hat den Namen von Epiphanius (h. 59, 6. 13) übernommen (Cathari = Mundi). Außer diesem brauchen ihn auch Theodoret (h. f. III, 5) und Eulogius (bei Photius cod. 182, p. 127. cod. 280 fin.), die aber wol fälschlich behaupten, Novatian habe sich selbst den Namen beigelegt. (Nach Augustin h. 46 fürten die Manichäer im Abendlande auch den Namen „Catharistae"). Dagegen wird es wol richtig sein, dass der Schismatiker die Gegner „Corneliani" genannt hat (Eulog. l. c.; Euseb. h. e. VI, 43, 18; s. Philosoph. IX, 12 fin., wornach die Partei des Hippolyt die Katholiker als „*Καλλιστιανοί*" bezeichnete). Schließlich sei bemerkt, dass nach Epiph., Ancorat. 13 die Novatianer in Rom „Montenses" genannt wurden, welcher Name auf die Verschmelzung der Montanisten mit ihnen hindeuten würde, bestünde nicht die Vermutung, dass Epiphanius Donatisten und Novatianer verwechselt hat. (Die von Mosheim, De reb. Christ. ante C. M. p. 500, gegebene Erklärung ist sicherlich unrichtig.) In Innocent. I., ep. 2, c. 11, Siricius, ep. 5, c. 2, Optatus II, 4 sind unter „Montenses" Donatisten zu verstehen. Gegen Lardners Versuch (Credibility II, vol. IX, p. 365), den Namen „Novatus" als den richtigen zu erweisen, s. Walch a. a. O. S. 189 f. Über den Namen *Ἀριστεροί* s. Hefele, Conciliengesch., II, S. 26.

Geschichtliche Voraussetzungen. Es ist noch nicht allgemein anerkannt, dass in der katholischen Kirche bis c. 220 der definitive Ausschluss aus der Kirche die Strafe für Götzendienst, Ehebruch, Hurerei und Mord gewesen ist, wobei man für den Gefallenen, sofern er bis an sein Ende als Büßer verharrte, die Verzeihung Gottes im Jenseits vorbehielt (s. den Art. „Lapsi" Bd. VIII, S. 417 f. Besonders instruktiv ist Orig. de orat. 28 fin.). Dieser Theorie muss die Praxis in den meisten Fällen überall in der Kirche entsprochen haben. Durchbrochen worden ist dieselbe zuerst für die Fleischessünden (für den Abfall zur Häresie galten überhaupt andere Regeln), und zwar erstlich durch die besonderen Vollmachten, welche man den Confessoren beilegte — ein archäistischer Rest, der sich aber bis zum Ende des 3. Jarhunderts gehalten hat —, sodann durch einen Erlass des römischen Bischofs Kallist, in welchem er die Wideraufnahme-Möglichkeit den in Ehebruch oder Hurerei Gefallenen zusprach (Philosoph. IX, 12; Tertull. de pudicit. 1), und warscheinlich in einzelnen Gemeinden durch einige Erlasse früherer Bischöfe (Dionysius von Korinth bei Euseb. h. e. IV, 23, 16). Indessen muss auch noch über die Zeit Caracallas hinaus der Ausschluss aus der Kirche als Strafe für grobe Fleischessünden fortgedauert haben. Zur Zeit Cyprians ist aber die Absolution für dieselben bereits die allgemeine Regel gewesen, wie aus ep. 4 und 55 c. 20 deutlich hervorgeht. Jener Erlass des Kallist hatte das Schisma des Presbyter Hippolyt zur Folge. Da dasselbe, wie man bestimmt vermuten darf, um 250 bereits erloschen war, so erscheint die Annahme möglich, dass die laxe Praxis des Kallist von seinen Nachfolgern wider verschärft worden ist, und diese Annahme ist aus der Briefsammlung Cyprians vielleicht zu bestätigen. Indessen erfaren wir nicht, dass nachmals in Rom die Absolution für grobe Fleischessün-

den wider kontrovers geworden ist *). Nur das ist gewiss, dass es für den Abfall zum Götzendienst noch keine Milderungen gab. Man brauchte aber auch in dem Menschenalter zwischen 220 und 250 nicht auf solche zu sinnen, da die, welche in dieser Friedenszeit in das Heidentum zurückfielen, nachträglich das Verlangen nach Wideraufnahme schwerlich mehr geäußert haben werden. Aus den den Jaren 250 f. angehörigen römischen und carthaginiensischen Urkunden ist es gewiss, dass in der Zeit des Fabian in der römischen Gemeinde, zumal im Presbyterkollegium, verschiedene Meinungen über die Behandlung grober Sünder vertreten waren; zu einem Schisma ist es indes nicht gekommen (s. den Art. „Fabian“ Bd. IV, S. 481 f.). Die decianische Verfolgung rief aber fast überall in der Kirche einen solchen Abfall hervor, dass die Fortsetzung der bisherigen Praxis, gegenüber den Lapsi, den Bestand der Gemeinden geradezu in Frage stellen musste und die Verweigerung der kirchlichen Barmherzigkeit als eine Grausamkeit erschien. Hatte doch selbst schon ein Tertullian (de pudicit. 22) die unter Qualen Verleugnenden bedingt in Schutz genommen und zugestanden, dass man bei erpresster Verleugnung doch im Herzen den Glauben unbefleckt bewaren könne. Aber nicht nur die äußeren Umstände, auch die „Dogmatik“ forderte mehr und mehr eine Änderung der Praxis. Ist die Kirche nämlich mit ihrer Hierarchie die unumgängliche Heilsanstalt, „extra quam nulla salus“, so erweist sich die alte Hoffnung als trügerisch, Gott könne einen Sünder noch zu Gnaden aufnehmen, welchem die Kirche die Absolution und Reconciliation verweigert habe. Handelt Gott nur durch den Priester an den Einzelnen, so ist das Seelenheil derselben untrennbar gebunden an den Zusammenhang mit dem Klerus und der Kirche. Ist es nun auch unzweifelhaft, dass diese Theorie, welche das Gnadenwirken Gottes auf den Umfang der kirchlichen Absolution reducirte, ihre volle Ausbildung erst durch den Notstand erhielt, in welchen sich die Kirche durch die decianische Verfolgung gesetzt sah (s. Cypr. de unitate eccl. und de lapsis), so ist es andererseits doch gewiss, dass die gesamte Entwicklung der kirchlichen Lehre und Verfassung unabhängig von äußeren Ereignissen zu dieser These drängte. Ihre erste, freilich noch undeutliche und halbe Anerkennung erhielt sie in der Praxis, bußfertige lapsi unmittelbar vor dem Tode zu absolviren — eine Maßregel, die im Jare 250 fast überall in der Kirche ergriffen wurde (s. z. B. Dionysius bei Euseb. h. e. VI, 44), und welche eine Änderung der bisherigen Ansichten nicht notwendig involvirte (daher auch nicht zu Schismen fürte). Denn der Gefallene wurde nur unter der Voraussetzung seines Todes absolvirt, d. h., wenn die Möglichkeit, wider in Verbindung mit der Kirche zu treten, nach menschlichem Ermessen nicht mehr bestand. Die Absolution hatte hier also eine praktische Reconciliation mit der Gemeinde gar nicht zur Folge, und eben deshalb hatte sie amphibolischen Charakter und konnte verschieden aufgefasst werden. Die Sehnsucht aber der Gefallenen nach ihr und die Unsicherheit derselben über das Seelenheil, wo die kirchliche Absolution fehlte, auch bei aufrichtiger Buße (Euseb. l. c.), zeigt am deutlichsten, dass die Kirche durch ihre Laien dazu gedrängt worden ist, sich selbst für die unumgängliche Bedingung des Heiles zu halten. Indessen die leise Umbiegung der bisherigen Theorie und Praxis, wie sie durch die Absolution der Sterbenden bezeichnet ist, reichte nicht aus, um den ganzen Notstand zu heben. Es waren weiter gehende Maßregeln erforderlich. Erst als diese ergriffen wurden, erhob sich, soviel wir zu urteilen vermögen, ein entschiedener Widerspruch, der dann auch konsequent die milde Praxis gegenüber den sterbenden Gefallenen wider in Frage stellte.

Vorgeschichte. Die Angabe des Philostorgius (h. e. VIII, 15), Novatian sei ein Phrygier gewesen, verdient keinen Glauben. Sie gründet sich entweder auf die Tatsache, dass er später in Phrygien viele Anhänger gefunden hat, oder ist

*) Anders in Afrika (Cypr. ep. 55, 21). Es kam aber dort nicht zum Schisma, vielmehr überließ man den einzelnen Bischöfen, nach eigenem Ermessen und Gewissen zu handeln. Diese Maßregel hatte den Erfolg, dass zur Zeit Cyprians die strenge Praxis erloschen war.

aus dem Interesse abzuleiten, ihn mit dem Montanismus von vornherein in Beziehung zu bringen. Für die Vorgeschichte Novatians sind wir fast allein auf den gehässigen und lügenhaften Brief des Cornelius (ep. ad Fabium Antioch.) angewiesen, da Cyprian, Pseudocyprian und Socrates nur weniges, Eulogius ganz Unzuverlässiges berichten. Im folgenden ist der Versuch gemacht, das Tatsächliche zu ermitteln. Novatian empfing in einer schweren Krankheit, die sogar die Hilfe eines Exorcisten nötig machte, die Taufe durch Besprengung (Klinikertaufe) one darauf folgende bischöfliche Besiegelung. Die Vollgültigkeit dieser Taufe war noch nicht überall anerkannt (doch s. Cypr. ep. 69). Dennoch wurde Novatian von einem römischen Bischof — entweder von Fabian oder von einem Vorgänger desselben — zum Presbyter geweiht, angeblich unter dem Widerspruch des ganzen Klerus und vieler Laien, die ihn, als unvollkommen getauft, des Priesteramtes nicht für würdig hielten. Jedenfalls beweist seine Weihe unter solchen Umständen, daß er in der Gemeinde durch seine Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit hervorragte, und das geht nicht nur aus seiner anerkannten schriftstellerischen Tätigkeit hervor — der Traktat de trinitate ist höchst warscheinlich aus der vordecianischen Zeit, die übrigen Schriften sind dagegen vielleicht erst nach dem Schisma verfasst —, sondern noch mehr aus den Prädikaten, welche ihm Cornelius gegeben hat, Prädikaten, die Cornelius in höhnischem, sein Adressat Fabius aber warscheinlich in anerkennendem Sinne gebraucht hatte (*ὁ θαυμάσιος — ὁ λαμπρότατος — ὁ δογματιστής — ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής — ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου — ὁ λαμπρός*). Auch aus der Briefsammlung Cyprians erkennt man, dass Novatian in der an Gelehrten so armen römischen Kirche durch Philosophie und Beredtsamkeit sich auszeichnete (ep. 55, c. 24: „licet philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicat"; 51, c. 2: „verba loquaria"; 60, c. 3: „durus saecularis philosophiae pravitate"; 49, c. 2: „loquacitas captiosa"). Das Privatleben und die Amtstätigkeit des Novatian muss fleckenlos gewesen sein, da ihm Cornelius weder Schändung von Jungfrauen, noch Ehebruch, noch Raub von Kirchengeldern vorzuwerfen gewagt hat (s. auch Cypr. ep. 55, c. 24 und den Brief des Dionysius an Novatian bei Euseb. h. e. VI, 45). Allerdings weiß Cornelius eine für Novatian nachteilige Geschichte zu erzälen: er habe sich wärend der Zeit der stärksten Verfolgung strenge in seinem Hause abgeschlossen, und als die Diakonen ihn aufgefordert hätten, er möge eingedenk seiner Pflicht als Presbyter den in Gefar schwebenden und des Beistandes bedürftigen Brüdern zu Hilfe eilen, habe er zürnend mit Niederlegung seines Amtes gedroht und sich darauf berufen, er gehöre einer anderen Philosophie an. Diese Geschichte aber ist in dieser Fassung ganz unglaubwürdig und sie wird durch die eine Tatsache bereits widerlegt, dass Novatian zur Zeit der Verfolgung nach dem Märtyrertode des Fabian (20. Januar 250) die offizielle Korrespondenz der römischen Gemeinde gefürt hat (s. u.). Als Kern der Fabel darf man vielleicht annehmen, dass die ihm durch die Diakonen bei einer Gelegenheit zugemutete Hilfeleistung seinen Grundsätzen oder den strengen asketischen Übungen widersprach, denen er sich zeitweilig hingegeben. Der von Cornelius dem N. supponirte Ausdruck: *ἑτέρας γὰρ εἶναι φιλοσοφίας ἐραστής*, ist eben um seines Doppelsinnes willen ganz besonders tückisch. Später hat man in der Kirche die novatianische Auffassung von den Sünden und der Buße als die stoische („omnia peccata paria esse") auszugeben versucht, um auf diese Weise den eigenen Abfall von der prinzipiellen und religiösen Beurteilung der Sünde zu escamotiren. Mit dem Stoicismus hat aber Novatian nicht mehr gemeinsames, als seine späteren Gegner, nur dass er überhaupt philosophische Theologie trieb (Cypr. ep. 55, c. 24; 60, c. 3), und die Gegner dies für gering schätzten und ihn auch deshalb verdächtigten. Nach dem Tode des Fabian im Beginne der decianischen Verfolgung wurde zunächst kein neuer Bischof in Rom gewält. Ein solcher wäre sofort dem sicheren Tode geweiht gewesen (ep. 55, c. 9), da aller Vermutung nach die Namen der Bischöfe schon damals der Polizei angegeben werden mussten. So trat eine Vakanz von fast 15 Monaten ein, in welcher, dem Herkommen gemäß, das Presbyterkollegium unter Zuziehung der Diakonen die Gemeinde zu regieren und zu ver-

treten hatte. Dies Kollegium bestand damals in Rom, wenn es vollzälig war, aus 53 Personen (Euseb. h. e. VI, 43, 11). Neben ihm spielten aber die Konfessoren eine um so größere Rolle, als die Autorität des Bischofs fehlte. Wir kennen eine Reihe von Persönlichkeiten aus dem römischen Klerus, die sich damals hervortaten; unter ihnen steht Novatian in erster Reihe, wärend wir von dem Presbyter Cornelius, dem nachmaligen Bischof, nichts vernehmen. Von großer Bedeutung sind die 3 Schreiben des römischen Klerus aus der Zeit der Vakanz, die wir in der Briefsammlung des Cyprian (Nr. 8. 30. 36) besitzen (auf mehrere jetzt verlorene wird in ihnen angespielt. Quellen für die Zustände in Rom z. B. der bischöflichen Vakanz sind auch die epp. 9. 20. 21. 27. 35. 28. 31). Das mittlere rürt bestimmt von Novatian her, und somit läßt sich dies auch mit einigem Rechte für die beiden anderen vermuten. Auf jeden Fall enthalten diese Schreiben solche Grundsätze, welche dem Presbyter Novatian nicht unannehmbar erschienen sein können. Man hat in ihnen das Ergebnis von Kompromissen in der römischen Gemeinde erkennen zu dürfen gemeint (s. Steitz in der 1. Aufl. dieser Encykl. S. 480). Allein dies ist eine bloße Vermutung. In ep. 8, 2 spricht sich der römische Klerus also über die von ihm beobachtete Praxis aus: „Die Gefallenen haben wir zwar von uns ausgeschieden, aber nicht gänzlich verlassen, sondern wir haben sie ermant und ermanen sie zur Bußfertigkeit, damit sie irgendwie Verzeihung von dem erlangen können, welcher sie gewären kann; denn von uns verlassen, möchten sie noch schlimmer werden ... Man muß jenen, welche der Versuchung erlegen sind, wenn sie erkranken und über ihre Sünde Buße tun und die kirchliche Gemeinschaft wünschen, jedenfalls zu Hilfe kommen". Hiermit ist deutlich gesagt, daß mit den sterbenden Gefallenen eine Ausnahme zu machen sei. Für Cyprian wurde dieser Grundsatz jetzt erst maßgebend. Wärend er noch ep. 15—17 über die Sterbenden ganz geschwiegen hatte, gibt er nun ep. 18 f. die Anordnung, sie zu absolviren und zwar unter Beziehung auf den römischen Brief und auf die Wünsche der Konfessoren, die zu respektiren seien (ep. 20, 3: „nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui. Sed cum videretur et honor martyribus habendus . . . et praeterea vestra scripta legissem etc."). Also von Rom aus ist der carthaginiensische Bischof zu relativer Milde erst bewogen worden. Die übrigen Lapsi sind unter der Zucht und Aufsicht der Kirche wärend der Verfolgungszeit zu halten, da für sie das Heilmittel, bei erneutem Sturm zu bekennen und so ihre Sünde zu tilgen (über diese Anschauung vgl. schon den Brief der Gemeinde von Lyon bei Euseb. h. e. V, 1, 26. 45. 46. 48. 49), offen bleiben muß (ep. 19, 2; 24; 25; 55, 7). In dem römischen Schreiben (ep. 30 Novatiano auctore), welches namentlich auch formell vortrefflich redigirt ist und eine bessere Vorstellung von dem Charakter Novatians verschafft, als alle Nachrichten über ihn, wird die von Cyprian befolgte Praxis ausdrücklich gebilligt und bei aller Strenge gegen die libellatici die Möglichkeit einer Wideraufnahme der Lapsi nicht einfach abgeschnitten. Auf einem großen Konzile soll, wenn der Friede wider hergestellt sein wird, die Angelegenheit der Gefallenen verhandelt werden. Bis dahin sollen sie rechtschaffene Buße zeigen. „Wir wollen beten, auf daß der Buße der Gefallenen auch die Wirkung der Verzeihung nachfolge, daß sie in Erkenntnis ihres Vergehens uns einstweilen Geduld beweisen" (c. 6). Diesen Mittelweg haben wir beschlossen in Gemeinsamkeit mit einigen benachbarten und in Rom anwesenden Bischöfen. Vor Einsetzung eines Bischofs *) ist keine Neuerung einzufüren in der Zuchtpraxis. Novatian

*) Es ist nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß die Gegensätze in der Behandlung der Lapsi in Rom zu keiner Zeit die Frage nach der Prärogative des Bischofs gegenüber den Presbytern berürt haben. Alles, was man in dieser Hinsicht gemutmaßt hat, ist eingetragen. In Karthago steht es anders. Aber auch dort ist die Bedeutung der „Presbyterpartei" und ihre angeblich prinzipielle Opposition gegen den Episkopat sehr übertrieben worden. Möglich ist, daß erst durch die novatianische Krise sich die Regel, daß an einem Ort nur ein katholischer Bischof sein könne, abschließend fixirt hat, aber sie war gewiß faktisch bereits seit dem Ausgang des 2. Jarhunderts fast überall in Geltung. Bemerkenswert aber

lehnt also Neuerungen durchaus nicht prinzipiell ab. Dieselbe Haltung zeigt das nächste Schreiben des römischen Klerus (ep. 36), welches den Cyprian in seinem Kampfe gegen die laxen Konfessoren und Presbyter kräftig unterstützt. Auch die Briefe, welche Cyprian in dieser Zeit mit den römischen Konfessoren Moses, Maximus ꝛc. gewechselt hat (ep. 28; 31; 37), zeigen völlige Übereinstimmung wie in Rom selbst, so zwischen Cyprian und den Römern. Somit ist bis zum Ende des Winters 250/1 für uns keine Spur einer Vorbereitung des Schismas in Rom nachweisbar.

Das Schisma. Im März 251 wurde, nachdem die Verfolgung erloschen war, der Presbyter Cornelius, der alle geistlichen Ämter der Reihe nach bekleidet hatte, zu Rom von der Majorität und, wie es scheint, nach allen Regeln des Rechts unter Assistenz von 16 Bischöfen, angeblich wider seinen Willen (ep. 55, 8), zum Bischof erwält (ep. 55, 8 f. 24). Aber die Minorität — und zu ihr gehörten mehrere Presbyter (nach Euseb. h. e. VI, 43, 20 mindestens fünf), sowie die angesehensten Konfessoren — fügte sich nicht, sondern stellte sofort den Novatian als Gegenbischof auf und ließ denselben durch drei italienische Bischöfe der Ordnung gemäß weihen. Cornelius behauptet (Euseb. h. e. VI, 43, 7), Novatian sei plötzlich ex machina aufgetreten, wärend er vorher eidlich versichert habe, nicht nach dem Bistum zu streben, und die Art seiner Einsetzung sei eine unwürdige und frivole gewesen (VI, 43, 8 f.). Dies wird man bezweifeln dürfen. Gewiss aber ist, obschon es merkwürdigerweise bisher nicht deutlich erkannt worden ist, dass im Beginn des Streites eine theoretische Kontroverse gar nicht nachweisbar ist, es sich vielmehr zunächst lediglich um die Person des Cornelius gehandelt hat. Novatian hatte in der Zeit der Vakanz die Korrespondenz der Gemeinde gefürt, er war unzweifelhaft der hervorragendste Geistliche Roms, er besaß das Vertrauen der angesehensten Glieder der Gemeinde: so war er zum künftigen Bischof prädestinirt; Cornelius dagegen war ein durch keine besonderen Vorzüge ausgezeichneter Priester (jungfräuliche Enthaltsamkeit rühmt ihm Cyprian nach ep. 55, 8). Ließ sich auch warscheinlich gegen sein Privatleben nichts einwenden, so war er durch sein Verhalten in der Zeit der Verfolgung mindestens stark kompromittirt (s. ep. 44, 2; 45, 2. 3; 55, 10 sq.). Mag auch der Vorwurf, er sei selbst libellaticus gewesen, unbegründet gewesen sein, so ist es doch zweifellos, dass er mit Bischöfen, die geopfert hatten, in Gemeinschaft getreten war und namentlich einem gewissen Bischof Namens Trophimus gegenüber die Grundsätze strenger Zucht preisgegeben hatte (ep. 55, 10 f.). Seine Person also, und zunächst nur sie, war dem strengeren Teile in der Gemeinde unannehmbar. Andererseits darf man allerdings schließen, dass die Majorität ihn gewält hatte im Interesse der Selbsterhaltung, um Milde walten zu lassen. Aber es ist charakteristisch, dass in dem ganzen Briefwechsel zwischen Cornelius und Cyprian (ep. 44—53) eine theoretische Differenz zwischen jenem und Novatian überhaupt nicht erwänt wird; erst vom 54. Briefe an erfärt man aus der Briefsammlung etwas von einer solchen. Ferner ist oben gezeigt worden, dass Novatian in früherer Zeit die Möglichkeit einer Wideraufnahme der Gefallenen nicht prinzipiell geleugnet hatte. Dies bestätigt aber auch Pseudocyprian (ad Novatian. 14). Endlich geht aus dem Briefe des alex. Dionysius an Novatian hervor (Euseb. h. e. VI, 45), dass dieser selbst die Widervereinigung mit der Majorität nicht für aussichtslos hielt, dass er sich vielmehr wider seinen Willen in eine Opposition gedrängt sah und nun in ihr verharrte („Wenn Du wider Deinen Willen, wie Du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, dass Du freiwillig wieder zurückkehrst“). Die Situation ist also die gewesen, dass Novatian erst nach der Wal des Cornelius, und um sie illusorisch zu machen, im Bunde mit einigen Gesinnungsgenossen, und von ihnen getrieben, sich entschlossen hat, gegenüber dem drohenden laxen Regiment die alte Bußordnung

ist es immerhin, wie oft es Cyprian für nötig hielt, ausdrücklich zu bemerken (s. z. B. ep. 44, 3): „episcopo semel facto et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobato alium constitui nullo modo posse“. Am Anfang sieht Cyprian hierin das ganze Unrecht der Novatianer.

wider nachdrücklich zu betonen und keine Ausnahmen nun mehr zuzulassen. Nicht ein Kampf um die Sache hat zu einem persönlichen Streite sich zugespitzt, sondern umgekehrt hat sich ein persönlicher Gegensatz nachträglich zu einer sachlichen Kontroverse entwickelt. Erwägt man, wie lange Zeit hindurch in anderen Landeskirchen in Ost und West die laxe und die strenge Praxis neben einander relativ friedlich noch bestanden haben (trotz der Existenz einer novatianischen Kirche neben der katholischen), one dass es zu einem Schisma dort kam (so bis zum Anfang des 4. Jarh.'s), bringt man in Anschlag, dass Cyprian anfänglich, ja eigentlich fort und fort die Tatsache des Schismas, nicht aber die Theorie des Schismatikers für das Verderbliche gehalten hat, so kann man nicht zweifeln, dass man von beiden Seiten die Differenzen bis auf weiteres ertragen hätte (wie in dem Falle ep. 55, 21), wären sie nicht in einer und derselben Gemeinde durch den unpersönlichen Gegensatz zweier Persönlichkeiten vergiftet worden. Diese Einsicht, die namentlich durch ep. 57, 5 bestätigt wird, schwächt freilich das Interesse an dem akuten Streite und die Sympathie für jeden der Partner bedeutend ab; indessen zeigt doch andererseits der Umfang, welchen die novatianische Separation sehr bald annahm, und ihre lange Dauer, dass die sachlichen Differenzen wirklich zu prinzipiellen werden konnten. Für die Sache des Cornelius war es sehr günstig, dass Cyprian im Frühjare 251, bevor er aus seinem Versteck in seine Gemeinde zurückkehrte, sich gezwungen sah, um des offen ausgebrochenen Schismas willen (Schisma des Felicissimus) nachzugeben und die Möglichkeit der Wideraufnahme der Gefallenen zuzugestehen (diesen Umschwung bezeichnet der 43. Brief; s. namentlich c. 2 und 6). Damit war es für ihn entschieden, dass er auf die Seite des Cornelius zu treten hatte, obgleich bislang Novatian und die Presbyter-Konfessoren Maximus und Moses seine Stützen in Rom gewesen waren. Somit erfolgte seinerseits die Anerkennung des Cornelius, wenn auch nicht so präzis und unumwunden, wie Cornelius dies gewünscht hatte (ep. 44. 45). Noch vorsichtiger verhielten sich einige afrikanische Provinzialbischöfe (ep. 48). Aber die überwiegende Majorität trat auf Cornelius Seite, der auf einer römischen Synode im Sommer 251 (60 Bischöfe sollen nach Euseb. VI, 43 anwesend gewesen sein und viele Presbyter [nach dem Kopten 16] und Diakonen) den Novatian exkommunizirt und das „Arzneimittel der Buße“ für alle Gefallenen proklamirt hatte. Novatian beeilte sich nun, nicht nur durch Cirkularschreiben (ep. 55, 24), sondern auch durch Gesandtschaften die Kirchen, speziell die afrikanische, für sich zu gewinnen (ep. 44, 1 f.) und die Person des Cornelius zu diskreditiren. Nicht überall wurde er so schroff abgewiesen, wie in Karthago, wo Cyprian nicht einmal gestattete, dass die Gesandten öffentlich gehört wurden. Im Orient fand er an Fabius von Antiochien und an anderen Bischöfen Stützen, mindestens Gönner, und auch sonst waren die zalreich versammelten Synoden nicht überall ihm ungünstig. Cyprian fiel nun die schwere Aufgabe zu, seinen ehemaligen Freunden, den römischen Presbyter-Konfessoren, zu schreiben und sie vom Schisma abzurufen (ep. 46). Er tat dies in einer Weise, die deutlich die Verlegenheit zeigt, in der er sich befand. Gründe werden nicht angefürt, sondern nur das Schisma selbst wird ihnen vorgehalten. Ungefär um dieselbe Zeit (April oder Mai 251) tagte zu Karthago eine große Synode (ep. 55, c. 6). Die Entscheidung war fraglich. Lange Zeit wurde „auf beiden Seiten“ die heilige Schrift verglichen und viele Sitzungen mussten gehalten werden (ep. 59, c. 13). Die strenge Ansicht hatte nicht in der Hauptstadt, wol aber in der Provinz, die gewiss minder von der Verfolgung betroffen war, viele Verteidiger (ep. 55). Die Briefe Novatians, die er Namens der Bekenner geschrieben, hatten doch teilweise gewirkt, ebenso die systematische Agitation seiner Gesandten. Um so leichter einigte man sich gegenüber der laxen Partei des Felicissimus; aber schwerer war es, ein Abkommen über die Behandlung der Gefallenen zu treffen. Endlich setzte Cyprian und sein Anhang einen „Mittelweg“ durch (s. den ganzen 55. Brief). Das Recht aller Gefallenen auf Wideraufnahme wurde noch nicht unumwunden anerkannt, es wurde auch diesmal nur den Sterbenden zugesprochen. Aber die lange und volle Buße, die den Lapsi auferlegt wurde, sollte die göttliche Liebe zur Verzeihung bewegen und

doch schließlich irgendwie auch die irdische Reconciliation bewirken können. Wie aber der Beschluſs der Synode vom Jare 252 zeigt (ep. 57), muſs letzteres absichtlich dunkel gelassen worden sein. Aber ein bedeutender Fortschritt war es immerhin, daſs man zwischen Libellatici und Sacrificati scharf schied, und jenen auch ante mortem (ep. 55, 17) die Absolution gewärte. So kam man in Afrika dem Beschlusse der römischen Synode unter Cornelius ziemlich nahe. Ein sehr glücklicher Umstand für Cornelius war es, daſs schon im Frühjare 251 ein eifriges Haupt der schismatischen karthaginiensischen Partei, Novatus, nach Rom gekommen war (ep. 47) und sich auf die Seite des Novatian geschlagen hatte. Was ihn dazu bewogen hat, ist um so unklarer, als er ja in Karthago der Partei angehörte, welche im allgemeinen die laxen Grundsätze vertrat. Er muſs auch in Rom eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, so daſs sein Totfeind Cyprian, zwar gewiſs übertreibend, ihn geradezu für das römische Schisma selbst verantwortlich gemacht hat (ep. 52; s. auch Catal. Liberian: „Eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores“). Die Solidarität zwischen Cornelius und Cyprian erhielt durch den gemeinsamen Gegensatz gegen Novatus nun ihr stärkstes Siegel. Sehr bald, noch im Sommer 251, kann Cornelius an den Freund melden, daſs die glorreichen Bekenner Maximus und Genossen (Moses war bereits im Kerker gestorben) den Novatian verlassen hätten und in den Schoß der Kirche zurückgekehrt seien (ep. 49; s. auch dieselbe Mitteilung an Fabius von Antiochien bei Euseb. h. e. VI, 43, 6 sq.). Cornelius behauptet in beiden Briefen, sie hätten sich selbst für getäuscht erklärt durch die Tücke, Schlauheit, Lügen, Meineide und wolfsartige Freundschaft „der betrügerischen und arglistigen Bestie“, des schismatischen und häretischen Novatian. Aber der 53. Brief der Sammlung, in welchen die Konfessoren selbst ihren Übertritt zu Cornelius dem Cyprian anzeigen, lautet ganz anders und straft den römischen Bischof Lügen: „nos habito consilio utilitatibus ecclesiae et paci magis consulentes omnibus rebus praetermissis et iudicio dei servatis cum Cornelio . . . pacem fecisse“. Kein Wort der Anklage gegen Novatian; allein die Rücksicht auf den Frieden hat sie bewogen, dem Streit, in welchem sie ihr Recht nicht aufgegeben haben, ein Ende zu machen. Das nun folgende Schreiben Cyprians (ep. 54) an die Bekenner flieſst über von Anerkennung und Freude. Doch hält es der Bischof noch für nötig, sie zu belehren und zu stärken. Er übersendet ihnen seine Schrift de unitate eccl. Novatian hatte den schwersten Verlust erlitten; seine Partei scheint durch den Übertritt der Presbyter-Konfessoren in der Stadt Rom stark betroffen worden zu sein; aber er gab seine Sache nicht preis; im Gegenteil suchte er die Seinen nur um so fester an sich zu ketten (doch ist in dem Bericht des Cornelius bei Euseb. VI, 43, 18 eine Übertreibung nicht zu verkennen) und suchte überall die Einsetzung neuer Bischöfe zu betreiben (ep. 55, 24). Cornelius muſs (ep. 50) dem Cyprian melden, daſs eine zweite Gesandtschaft von novatianischen Agitatoren nach Karthago aufgebrochen sei, unter ihnen Novatus selbst. Der Bischof sendet ihnen sofort seine Leute zur Gegenwirkung nach und charakterisirt jene als Verbrecher und Buben. Die Antwort Cyprians (ep. 52) ist voll der giftigsten Invektiven gegen Novatus. Nicht nur wird ihm sowol das karthaginiensische als das römische Schisma in blinder Wut zur Last gelegt, sondern es wird auch behauptet, daſs seine Gegenwart in Rom die Ursache gewesen, weshalb die Presbyter-Konfessoren nicht früher schon in den Schoß der Kirche zurückgekehrt seien. Den novatianischen Agitatoren gelang es, in Karthago eine Gemeinde zu sammeln, als deren Bischof Maximus (nicht zu verwechseln mit dem Konfessor) eingesetzt wurde (ep. 59, 9). So hatte Karthago drei Bischöfe: den Cyprian, den Fortunatus (von der Partei des Felicissimus) und den Maximus. Da der Erstere die gemäßigten, die beiden anderen die extremen Grundsätze vertraten, so ging die katholische Partei siegreich aus dem Konflikte hervor, wärend die schismatischen Gemeinschaften in Karthago, wie es scheint, verkümmerten. Cyprian setzte zwar seine heftige Polemik gegen die „Laxen“ fort (ep. 59, 12 f.), aber er und seine Partei sahen sich von Monat zu Monat zu weiteren Konzessionen genötigt und verschärften so den Gegensatz zu den Novatianern. Schon in dem

56. Briefe (an einige afrikanische Bischöfe) gesteht er für seine Person zu, dass selbst solche, welche offenkundig verleugnet haben, nach 3järiger Buße zu absolviren seien, will aber die Entscheidung der Provinzialsynode vorbehalten. Diese — sie trat im April oder Mai 252 zusammen — beschloss unter den Anzeichen einer neuen Verfolgung (z. B. des Kaisers Gallus, s. Bd. IV, S. 742 f.), dass allen bußfertigen Gefallenen sofort die Wideraufnahme gewärt werden solle (ep. 57). Dieser Beschluss, der über den des J. 251 weit hinausgeht (c. 1), wird aber noch lediglich durch die „Not" motivirt (c. 1) und durch Offenbarungen und Visionen erhärtet (c. 2. 5). Cornelius wird aufgefordert, dieser Anordnung beizutreten; es ist aber lehrreich, dass den zuwiderhandelnden Bischöfen nicht die Kirchengemeinschaft gekündigt, sondern denselben nur mit dem Gerichte Gottes ihrer Strenge wegen gedroht wird. Man wollte augenscheinlich Niemanden nötigen, in das novatianische Lager überzugehen. Die erwartete Verfolgung, die man im Voraus als eine furchtbare charakterisirt hatte, war faktisch sehr unbedeutend. Umsomehr nützte man es aus, dass manche, die in der decianischen Verfolgung Lapsi geworden, nun ein muthiges Bekenntnis ablegten (ep. 60, 2), und dass Cornelius durch seine Verbannung zum Konfessor wurde (ep. 60, 3; 61, 3). Man verkündete nun, Gott selbst habe ihn Novatian gegenüber legitimirt. Von diesem selbst erfaren wir aus der Briefsammlung nichts mehr. Hier und dort aber in der Kirche folgten zwischen 250 und 260 Bischöfe der laxen Praxis nicht; einige von ihnen schlossen sich Novatian an (so Marcianus in Arles ep. 68), one die Kirche zu verlassen, andere waren ihm wenigstens günstig gesinnt. Im Orient starb Fabius von Antiochien, an den auch Dionysius geschrieben (Euseb. h. e. VI, 44), zu gelegener Zeit für die Katholiker. Auf der großen orientalischen Synode zu Antiochien, auf welcher von vielen Bischöfen die strenge Praxis gutgeheißen und Novatian als Bischof anerkannt werden sollte — viele Kirchen hatten dies sogar schon getan (Euseb. h. e. VII, 5) —, siegte faktisch die milde Richtung, deren Hauptvertreter Helenus von Tarsus, Firmilian von Cappadocien und Theoktistus in Palästina waren. Man hatte den rürigen Vermittler Dionysius, der rastlos Briefe im Sinne der Kircheneinheit und Milde in alle Weltgegenden schrieb (Euseb. h. e. VI, 46), zur Synode eingeladen; aber da Fabius gestorben war — er war dem Dionysius selbst sehr unbequem geworden (Euseb. VI, 41) —, so wurde der Sieg auch one den alexandrinischen Bischof errungen (VI, 46). Schon um das Jar 253 waren sehr viele, angeblich alle morgenländischen Kirchen wider zur Einheit zurückgekehrt, wärend sich die drohende Spaltung über Ägypten, Armenien, Pontus, Bithynien, Cilicien, Cappadocien, Syrien, Arabien bis nach Mesopotamien erstreckt (VII, 5) und anfangs großen Erfolg gehabt hatte (ep. 55, 24).

Die prinzipielle Differenz. In dem Anfange des Streites über das Verfaren gegenüber den Gefallenen (250/1) handelte es sich nicht um den casus mortis, auch nicht um die sacrificati (ep. 55, 26), noch weniger um die Wirksamkeit und den Erfolg rechtschaffener Buße (es ist lediglich eine hartnäckig widerholte Verleumdung der Gegner, dass Novatian oder seine Anhänger je die Fruchtlosigkeit der Buße behauptet hätten; sie erklärt sich aber daraus, dass nach späterer kathol. Ansicht allerdings ein Exkommunizirter nicht selig werden konnte), endlich auch nicht um die Rechte des Bischofs gegenüber den Presbytern und Konfessoren, sondern lediglich um die libellatici. Erst im Fortgange des Schismas (seit 252) zieht man auf beiden Seiten die Konsequenzen. Und zwar ist Novatian zuerst dazu fortgeschritten, die Absolution in casu mortis zu verweigern, wärend die Majorität nun, wenn auch unter gewissen Reserven, die Möglichkeit der Wideraufnahme aller Gefallenen (ante mortem) proklamirte (Cyprian selbst gesteht ep. 55, 3 f. zu, dass er seine Ansichten geändert habe). Da beide Parteien darin übereinstimmten, dass der Abfall zum Götzendienst den Verlust der ewigen Seligkeit nicht notwendig zur Folge habe, dass vielmehr auch ein sacrificatus von Gott Verzeihung erhalten könne, so stellt sich die Kontroverse lediglich als ein Streit über den berechtigten Umfang und den Erfolg der kirchlichen Schlüsselgewalt dar. Der großen herrschenden Partei hat Cyprian die

Theorie geliefert. Sie ist aber nur von dem Abendlande, und erst seit Augustin, in ihrer Stringenz ausgenützt worden. Man begnügte sich auch mit den allgemeinen Erwägungen, dass die Kirche unter keinen Umständen zu spalten sei, dass die h. Schrift zu Barmherzigkeit und Liebe verpflichte, dass die Kirche die Gefallenen nicht der Welt, der Häresie, dem Schisma preisgeben dürfe (ep. 55, 15 f.), dass das Zugeständnis der Hilfe in casu mortis notwendig weiter füre, da ja viele von den Sterbenden doch wider gesund würden (ep. 55, 13), dass die Kirche die Gefallenen, sofern sie ihnen das Recht zuspricht, durch ein offenes Bekenntnis in neuer Verfolgung ihre Schuld zu sünen, damit schon als nicht gänzlich erstorbene, sonderr als halbtote Glieder bezeichne (ep. 55, 16). Man wies weiter darauf hin, dass es unbillig sei, von Jemandem die Buße zu verlangen, one ihm die Absolution in Aussicht zu stellen (ep. 55, 17; 55, 28). Ferner berief man sich auf die längst eingefürte Praxis, nach welcher selbst Ehebrecher und Betrüger absolvirt werden konnten, und fragte, ob denn diese Verbrechen so viel geringere seien, da sie doch vom Apostel als Götzendienst bezeichnet würden (ep. 55, 26. 27). Endlich verwies man den Vorwürfen der Laxheit gegenüber auf die gewissenhafte Prüfung jedes einzelnen Falles, auf die Unterschiede in der Behandlung der libellatici und sacrificati (ep. 55, 13 f. 17), auf die lang andauernde Bußzeit, auf die Verweigerung der Absolution gegenüber solchen, die erst in casu mortis Reue zeigten (ep. 55, 23). Um aber den Wechsel der Grundsätze zu motiviren, erklärte man, dass man wärend der Verfolgung selbst zur Erleichterung des Loses der Gefallenen nichts habe tun dürfen, da sie das Mittel in der Hand gehabt hätten, sich selbst zu restituiren, dass man sie aber angesichts einer drohenden zweiten Verfolgung aufnehmen müsse, um sie für den Kampf zu stärken (!), s. ep. 19, 2; 24; 25; 55, 7; 57. Alle diese Gründe finden sich auch bei Cyprian, aber sie sind für ihn nicht die entscheidenden. Entscheidend ist, dass nur dem innerhalb der Kirche Stehenden das Heil zugänglich ist, dass also Jeder notwendig verloren gehen muss, der definitiv aus derselben ausgeschlossen ist (de unit. eccles.). Hieraus ergibt sich sofort, dass die Kirche dem Urteile Gottes vorgreifen würde, wenn sie Jemandem, der sich nicht selbst dauernd von ihr losgesagt haben will, definitiv die kirchliche Gemeinschaft verweigern würde (ep. 54, 3). Umgekehrt aber ist auch die Wideraufnahme in die Kirche nicht präjudizirend, da Gott trotz derselben dem Sünder die Seligkeit vorenthalten kann (ep. 55, 18; 55, 29; 57, 3). Steht es aber so, dass die Kirche den Bindeschlüssel in letzter Instanz verwaltet (ep. 55, 29: „apud inferos confessio non est neque exhomologesis"), wärend ihre Absolution nur eine conditio sine qua non der Seligkeit ist, nicht aber das gnädige Endurteil Gottes sicher einschließt, so wird natürlich jeder Versuch, auf Erden in der Kirche Unkraut und Waizen scheiden zu wollen, als Eingriff in die Prärogative Gottes, zugleich als Härte und Grausamkeit abzulehnen sein. Die Kirche ist also nicht mehr die Gemeinschaft der Erwälten und Heiligen, sie ist überhaupt nicht mehr religiöse Gemeinde im strikten Sinne des Wortes, welche das sichere Heil in ihrer Mitte hat, sondern sie ist das unumgängliche Institut, aus welchem die Gemeinde der Erwälten und Heiligen hervorgeht. Ihr religiöser Charakter ist also einzig bestimmt durch ihre Unumgänglichkeit. Diese selbst aber stellt sich in den sakramentalen Weihen dar, die sie spendet (zu welchen auch ihre Absolution gehört), die jedoch die Seligkeit nicht garantiren. Sofern sie aber die sakramentalen Weihen nur unter der Voraussetzung gewisser moralischer Leistungen spendet, ist sie die moralische Anstalt, welche für das Heil erzieht. Auch als solche ist sie unumgänglich; denn alle Tugenden erhalten erst in ihr und nur in ihr Wert vor Gott (ep. 54; 57, 4). Beides aber, die Spendung der Weihen und die erziehende, richterliche Funktion, setzt politische Formen voraus und ist an die Priester gebunden, speziell an den Episkopat, der in seiner Einheit die Legitimität der Kirche garantirt. Von diesem Standpunkt aus wird jedes Schisma zur Häresie: eine Theorie, die Irenäus und Tertullian noch nicht kennen, und die selbst noch ein Optatus nicht zu billigen vermag. Wenn nun Novatian und sein Anhang umgekehrt urteilte, wenn er der Kirche das Recht und die Pflicht zusprach, die groben Sünder definitiv von sich

auszuscheiden *), wenn er ihr die Befugnis aberkannte, Götzendiener zu absolviren, aber die Vergebung Gott anheimstellte, der allein die Macht habe, Sünden nachzulassen (s. auch Socrat. h. e. IV, 28), wenn er behauptete: „non est pax illi ab episcopo necessaria habituro gloriae suae [scil. martyrii] pacem et accepturo majorem de domini dignatione mercedem“ (ep. 57, 4) und andererseits lehrte: „peccato alterius inquinari alterum et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire“ (ep. 55, 27), — so ist offenbar, dass sein Begriff von der Kirche, der kirchlichen Absolution und den Rechten des Priesters, kurz sein Begriff von der Schlüsselgewalt ein anderer war, resp. geworden ist, als der seiner Gegner. Seine These, dass nur Gott Sünden vergeben könne, depotenzirt nicht den Begriff der Kirche, sondern sichert wie die eigene religiöse Bedeutung der Kirche so auch den vollen Sinn der kirchlichen Gnadenspendungen; sie schränkt nur den Umfang der Kirche zu gunsten ihres Inhaltes ein. Wird die kirchliche Vergebung unter gewissen Umständen verweigert, wärend doch auf die Barmherzigkeit Gottes in allen Fällen mit Zuversicht gehofft wird, so kann dies nur den Sinn haben, dass jene die Seligkeit nach Novatian begründete und nicht etwa nur die sichere Unseligkeit ausschloss (so die Gegner). Die Zugehörigkeit zur Kirche ist also für die Novatianer nicht die conditio sine qua non der Seligkeit, sondern sie versichert dieselbe in irgend welchem Maße. Darum aber darf die Kirche in gewissen Fällen dem Urteile Gottes nicht vorgreifen. Sie greift aber durch den Ausschluss niemals vor, wol aber durch die Wideraufnahme. Ist ferner die Kirche als Gemeinde der Getauften, welche Gottes Vergebung empfangen haben, wirkliche Gemeinde des Heils und der Heiligen, so kann sie in ihrer Mitte keine Unheiligen dulden, one ihren Charakter zu verlieren. Jeder einzelne Sünder, der in ihr geduldet wird, stellt ihre Legitimität in Frage, da die Kirche eben nur Gemeinde der erwälten Heiligen ist und nichts anderes (s. auch Sympron. bei Pacian). Von hier aus behält aber endlich die Verfassung der Kirche, die Scheidung von Laien und Geistlichen, die Befugnis der Bischöfe, eine nur sekundäre Bedeutung. Denn es handelt sich bei der Zugehörigkeit zur Kirche nach diesen Grundsätzen primär nicht um die Verbindung mit dem Klerus (dem Bischof), sondern um die Verbindung mit der Gemeinde, die das sicher in ihrer Mitte hat, was außer ihr zwar noch vorhanden, aber unsicher ist — die Seligkeit. Aber die Bedeutung der Bischöfe tritt auch noch deswegen zurück, weil eine so folgeschwere Kasuistik hier gar nicht aufkommen konnte, und weil die Laien nicht anders behandelt wurden als die Geistlichen. Die richterliche Gewalt der Bischöfe erscheint somit als beschränkt. Novatian ist von Cyprian und Cornelius als Schismatiker und Häretiker (ep. 69, 1: Antichrist) gleich anfangs bezeichnet worden. So leicht der Beweis für das Erstere zu liefern war, so schwierig war die Bestimmung der Häresie, wenn man sie nicht lediglich in der Spaltung der Kircheneinheit konstatiren wollte. Cyprian weiß dem Antonianus (ep. 55, 2. 24 f.) keine rechte Antwort zu geben auf dessen Frage, worin die Irrlehre des Novatian denn bestehe („scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat cum foris doceat“). Man kann sich darüber nicht wundern; denn die letzte Differenz in dem Begriff von der Kirche und der Schlüsselgewalt ist Cyprian selbst nicht ganz deutlich geworden. In seiner eigenen Anschauung waren noch zu viele archäistische Reste (sie beziehen sich vornehmlich auf die Eigenschaften des Priesters; vgl. sein Urteil über die Unkräftigkeit gottesdienstlicher Handlungen, welche von gefallenen Priestern vollzogen sind, ep. 65, 4, und über die Unmöglichkeit, gefallene Priester

*) So weit wir zu urteilen vermögen, hat Novatian selbst das strenge Verfaren noch nicht über alle groben Sünder ausgedehnt (s. namentlich ep. 55, 26. 27), sondern nur über die Lapsi verhängt; aber es ist sicher, dass in den novatianischen Kirchen in der Folgezeit kein Todsünder absolvirt wurde (s. z. B. Socrat. h. e. I, 10). Die Behauptung des Ambrosius (de poenit. III, 3), dass N. zwischen gröberen und geringeren Sünden nicht unterschieden und allen die Vergebung gleichmäßig versagt habe, beruht auf einer Entstellung. Wenn die Novatianer die groben Sünder ausschlossen, so haben sie übrigens auch diese nicht gänzlich preisgegeben, sondern unter der Zucht und Fürbitte der Kirche belassen.

zu restituiren, ep. 65, 4; 67; seine Stellung im Ketzertaufstreit ist wenigstens zum teil auch als archäistisch zu bezeichnen), als dass er den Kirchenbegriff Novatians überzeugend als einen „häretischen" hätte erweisen können. (Ein Ansatz zur prinzipiellen Beurteilung findet sich bei Cyprian ep. 69, 7, also in einem verhältnismäßig späten Briefe: „non est una nobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam cum dicunt, credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per s. ecclesiam, mentiuntur"). Auch Dionysius, der in seinem Schreiben an Dionysius von Rom (Euseb. h. e. VII, 8) sich bemüht, die Vorwürfe gegen Novatian zu häufen, bringt es zu keiner durchschlagenden Anklage *), ebensowenig Pseudocyprian ad Novatianum. Erst in der Folgezeit, nachdem die katholische Kirche entschlossen auf der betretenen Bau fortgeschritten war, stellte sich die prinzipielle Differenz unverkennbar deutlich dar.

Die geschichtliche Beurteilung des Gegensatzes wird verschieden ausfallen, je nachdem der Historiker die Forderungen der Religion oder die Forderungen der Zeit ins Auge fasst. Die novatianischen Gemeinden haben unstreitig einen wertvollen Rest der alten Überlieferung bewart. Der Gedanke, dass die Kirche Gemeinschaft des sicheren Heiles und darum auch der Heiligen sei, entspricht den Vorstellungen der Urzeit (s. d. Hirten), wenn auch die Vertreter desselben im 3. Jarh. längst nicht mehr alle Konsequenzen gezogen haben. Sie haben doch nicht die politischen Attribute der Kirche mit den religiösen völlig identifizirt, sie haben die Heilsgüter nicht zum Erziehungsmittel für die Seligkeit herabgesetzt, nicht die Wirklichkeit mit der Möglichkeit vertauscht; sie haben endlich die Ansprüche an ein heiliges Leben der Christen nicht völlig herabgesetzt, namentlich aber die alte Auffassung von der Taufe als Gabe und irgendwie unabdingliche Verpflichtung beibehalten. Aber andererseits war es eine Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit zugleich, die libellatici strenger zu bestrafen als Hurer, Ehebrecher und Betrüger. War man einmal dazu fortgeschritten, diesen die kirchliche Verzeihung zu gewären, so hatten gewiss viele Lapsi einen größeren Anspruch auf milde Behandlung. Die Novatianer sahen sich daher sehr bald gezwungen, die ganze Entwickelung, welche die Bußdisziplin in dem letzten Menschenalter genommen, zu negiren und *alle* sogenannten Todsünder auszuschließen. Aber der Gedanke, eine Gemeinde von Heiligen zu bilden, war one grobe Selbsttäuschung oder Zersprengung der bisherigen Christenheit nicht mehr durchzufüren. Die *eine* Maßregel, welche die Novatianer ergriffen, war längst nicht im Stande, die Kirche zu reformiren, resp. den Anspruch, *die warhaft Evangelischen zu sein* (ep. 44, 3: „se assertores evangelii et Christi esse confitentur". 46, 2), zu legitimiren. Wir hören aber nicht, dass in der Kirche der Katharer die Askese, die Weltflucht, die Hingebung an den religiösen Glauben eine bedeutend entschiedenere gewesen wäre, als in der katholischen Kirche. Im Gegenteil: nach allem, was wir aus spärlichen Anzeichen vermuten können, muss das Bild, welches beide Kirchen in der Folgezeit gewärten, ziemlich identisch gewesen sein. Da die Novatianer in der Lehre und namentlich auch in der Verfassung von der katholischen Kirche nicht abweichen, so erscheint ihre Bußdisziplin als ein archäistisches Trümmerstück, dessen Aufrechterhaltung ein zweifelhaftes Gut war, und ihre Verwerfung der katholischen Gnadenspendungen (Praxis der Widertaufe) als revolutionär, weil nicht genügend gerechtfertigt. Die Unterscheidung von lässlichen und von Todsünden, die sie mit der katholischen Kirche gemeinsam hatten, musste aber für sie beson-

*) Sechs Punkte fürt Dionysius an: 1) N. habe die Kirche gespalten, 2) einige Brüder zur Gottlosigkeit und Blasphemie verleitet, 3) als frevelhafter Sykophant Gott und Christus der Unbarmherzigkeit geziehen, 4) die h. Taufe verworfen, 5) die Pistis und Homologia vor der Taufe beseitigt, 6) den h. Geist aus seinen Anhängern vertrieben. Das sub 4) Gesagte bezieht sich bestimmt auf die Praxis Novatians, die Katholiker, die zu ihm übertraten, widerzutaufen (s. Cypr. ep. 73, 2; Cyprian selbst gebietet umgekehrt die Widertaufe der Novatianer ep. 69, 1 f.); der sub 5) gemachte Vorwurf ist leider unverständlich, da Cyprian den Novatianern ausdrücklich (ep. 69, 7) die formelle Übereinstimmung mit der Kirche in dem Taufritus zuzugestehen scheint. Das sub 6) Bemerkte ist nur eine Floskel (doch s. Theodoret).

ders verhängnisvoll werden. Denn indem die Behandlung der groben Sünden von der läßlichen ganz verschieden wurde, mußte sich das Gewissen diesen gegenüber abstumpfen. Blickt man aber auf die katholische Kirche und läßt die so unerquicklichen Personalien beiseite, so läßt sich nicht leugnen, daß die Bischöfe mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge den großen Umschwung vollzogen haben. Für die Christenheit, wie sie um 250 bestand, war in der Tat am besten gesorgt, wenn sie die Kirche als eine Erziehungsanstalt für die Seligkeit, ausgestattet mit Gnadenspendungen und Strafen anzusehen lernte und ihr die Unterscheidung zwischen Buße und Kirchenbuße genommen wurde. Jede Unterscheidung der politischen Bedingungen der Kirche von den religiösen mußte in der großen Kirche zu verhängnisvollen Lockerungen füren, zu Laxheiten, wie in Karthago durch das enthusiastische Treiben der Konfessoren, oder zur Sprengung der Gemeinden, wie sie überall drohte, wo man den Versuch machte, rücksichtslos Strenge zu üben. Ein kasuistisches Verfaren tat not und ebenso ein fester Zusammenschluß der Bischöfe als Stützen der Kirche. Es ist nicht der geringste Ertrag der Krisen gewesen, die durch die decianische Verfolgung hervorgerufen waren, daß sie die Bischöfe der verschiedenen Landeskirchen zu engem Zusammenschluß nötigten und ihnen schließlich die volle Jurisdiktion in die Hände spielten (per episcopos solos peccata posse dimitti). Diese Krisen haben die Gründung der Reichskirche in besonderem Maße vorbereitet, wie keine frühere oder spätere Aktion. Es ist eine höchst oberflächliche Betrachtung, den „Hochmut" der Bischöfe für den Gang der Ereignisse verantwortlich zu machen und Wehe über denselben zu rufen. Die ganze Christenheit war an diesem Gange beteiligt; die Bischöfe aber sind damals wirklich das gewesen, was Cyprian von ihnen als Glaubensartikel ausgesagt hat — die Fundamente der Kirche.

Für die abendländische Kirche war die Kontroverse durch den Ausschluß der Novatianer noch nicht beendet. Die archäistischen Gedanken, die z. B. noch Cyprian (s. oben) bewart hat, und die man in die Formel zusammenfassen kann, daß die Anforderungen, welche die Novatianer an alle Christen richteten, an den Klerus zu stellen seien, riefen infolge des diokletianischen Sturmes eine entsetzliche Krise in Nordafrika hervor, die donatistische (Bd. III, S. 673 f.). Aber auch Rom hat in dieser Zeit einen erneuten Kampf um die Bußdisziplin kämpfen müssen, von dem wir leider wenig wissen (s. d. Art. Marcellus I., Bd. IX, S. 278 f.). Ferner gehört das Schisma des Lucifer ebenfalls hierher (Bd. IX, S. 109 f.) und im Orient das Schisma des Meletius in Ägypten (Bd. IX, S. 534 f.).

Die spätere Geschichte der novatianischen Kirchen. Nach Sokrates IV, 28 und nach der Meinung der späteren Katharer (bei Eulogius in Phot. Biblioth. 208. 280) soll Novatian Märtyrer geworden sein. Dies ist aber mindestens zweifelhaft; die Märtyrerakten, welche man im 6. Jarhundert las, sind sicher gefälscht. Überhaupt — was die Folgezeit über das Haupt der Bewegung Neues zu sagen wußte, ist wenig glaubwürdig. Die Kirche der Katharer aber konsolidirte sich in den zwei Menschenaltern nach Decius. Viele aus den montanistischen Gemeinden schlossen sich ihr an (für den Westen s. Pacian. ad Sympron.; Pacian beurteilt seinen Gegner als halben Montanisten und sagt ausdrücklich, daß die Novatianer dem Tertullian viel zu verdanken hätten. Für den Osten s. Sokrates und Sozomenus. Namentlich in Phrygien, wo die Bewegung besonders eifrig ergriffen wurde, sind die Montanisten zu den Novatianern übergegangen), und es entwickelte sich ein katharisches Kirchentum, welches nach Lehre, Verfassung und Ordnungen von dem kathol. wenig verschieden war, wenn auch Ansätze zu einem evang. Leben nach den Vorschriften der Bergpredigt nicht fehlen. Abgesehen von der Zuchtfrage, in welcher der novatianische Bischof Asklepiades die Differenz so formulirt hat: „um Todsünden willen schließen die Katholiken die Geistlichen aus, wir aber auch die Laien", war es noch die Frage nach der zweiten Ehe, in welcher man differirte. Doch hat weder Novatian selbst die zweite Ehe verboten (dies behauptet fälschlich Rufin, Expos. symb.), noch haben alle Katharer (so nach Epiphanius, Theodoret und Augustin) dieselbe für unerlaubt erklärt. Im Abendland war sie vielmehr gestattet, und auch im Morgenland

schwankte man betreffs derselben (so in Konstantinopel). Aber die phrygischen Novatianer, die von dem Montanismus beeinflußt waren, verwarfen sie entschieden (Socrat. h. e. V, 22). Andere Differenzen gab es nicht zwischen Katholiken und Katharern, wie namentlich der 8. Kanon von Nicäa beweist und Philastrius u. s. w. bezeugen *). Die litterarische Polemik im Orient beschränkte sich deshalb ganz wesentlich darauf, den Katharern den Schriftbeweis für ihre strengere Bußdisziplin zu entziehen (Mt. 10, 32; 1 Kor. 5, 13; Hebr. 6, 4. 5; 10, 26) und sie der Unbarmherzigkeit anzuklagen.

Die Verbreitung anlangend, so finden sich im 4. und 5. Jarh. katharische Gemeinden in allen Provinzen des Reichs, namentlich im Orient (in Stadt und Land; vielfach müssen ganze Stadt- und Dorfgemeinden katharisch gewesen sein; s. Conc. Nic. c. VIII). Bezeugt sind sie für Spanien (in der Gegend von Barcellona durch Pacian), Gallien (im 3. Jarh. der novatianische Bischof Marcianus in Arles; aus dem 4. Jarh. stammt die Schrift des gallischen Bischofs Reticius gegen die Novatianer; im 5. Jarh. gab es solche in der Gegend von Rouen, s. Innocent. I. ep. 2, c. 11), Oberitalien (Ambrosius, de poenitent.), Rom (dort hatten sie noch am Anfang des 5. Jarh.'s viele Kirchen und einen Bischof, Socrat. h. e. V, 14. VII, 9. 11. Zur Zeit des Theodosius I. war ein Leontinus novatianischer Bischof in Rom, der bittend für Symmachus eintrat, z. B. des Papstes Cälestin I. ein gewisser Rusticula; mit den römischen Donatisten [Montenses] haben sie sich nicht verschmolzen, wurden aber von den Katholiken stets mit jenen auf gleiche Stufe gestellt), Mauretanien (s. Leo I. ep. 12, c. 6: der Bischof Donatus von Salicene tritt zur katholischen Kirche über), Alexandrien (Socrat. h. e. VII, 7. Eulog. bei Photius: die Novatianer hatten z. B. des Patriarchen Cyrill mehrere Kirchen in Alexandrien, ihr Bischof war damals Theopemptus), Syrien (Gegenschrift des Eusebius von Emesa im 4. Jarh.), Cyzikus, Paphlagonien (Socrat. II, 38: hier waren die Katharer besonders zalreich), Phrygien (Socrat. IV, 28. V. 22 etc.), Pontus und Bithynien (Socrat. I, 13; Sozom. I, 14; Theodoret. h. f. III, 6. In Bithynien lebte z. B. Konstantins der novatianische Mönch Eutychianus, von welchem Sokrates durch Vermittelung des uralten, ihm persönlich bekannten novatianischen Presbyter Auxanon [I, 13. II, 38] Wunder und einen Handel mit dem Kaiser zu berichten weiß. Daß das Mönchtum, wie zu erwarten, gleich anfangs auch unter den Katharern sich verbreitete, darüber s. II, 38), Asien (einen gelehrten blinden Novatianer Eusebius, der in Asien lebte im 6. Jarh., erwänt Cassiodorius, Instit. V, p. 512), Scythien (ein novat. Bischof Marcus aus Scythien wird von Sokrates VII, 46 um das J. 439 erwänt). Novatianische Bischöfe werden von Sokrates für Nicomedien (IV, 28), Nicäa (Bischof Maximus; Sokrat. IV, 28; Bischof Asklepiades, der im Anfang des 5. Jarh. nach 50järigem Episkopat gestorben ist: Sokrat. VII, 25. Nach ihm war Ablabius erst Presbyter, dann Bischof, zugleich aber als Schüler des berühmten Troilus angesehener Lehrer der Rhethorik: Sokrat, VII, 12), Cotiäus, Konstantinopel. Für die Geschichte der katharischen Gemeinde in der Reichshauptstadt bietet Sokrates ein reiches Material; nicht nur kennen wir die Liste der novatianischen, z. teil sehr weltgewandten, Bischöfe durch ihn (Acesius um 325, Agelius c. 340—384, Marcianus I. 384—395, Sisinnius 395—407, Chrysanthus 407—414, Paulus 414—439, Marcianus II. 439 f.), sondern auch die wichtigsten Daten aus ihrem Leben und die Geschicke der Gemeinde. Sokrates hat mit mehreren Novatianern persönlich verkehrt (I, 10. 13. II, 38) und berichtet mit Vorliebe Gutes von der Gemeinde zu Konstantinopel (s. I, 10 [Sozom. I, 22]; IV, 9; V, 10. 12. 21 [Sozom. VI, 9]; V, 25; VI, 21.

*) Selbst die Widertaufe wurde von einigen katharischen Bischöfen verworfen; so von Paulus von Konst. (Sokrat. VII, 17). Was den in späterer Zeit von Eulogius erhobenen Vorwurf der Verweigerung der Märtyrerverehrung betrifft, so haben die Katharer höchst warscheinlich nur die katholischen Märtyrer nicht verehren wollen. Nach Theodoret hätten die Katharer auch die Salbung nach der Taufe weggelassen.

22; VII, 12 [Sozom. VIII, 1]; VII, 17. 46), die 3 Kirchen in der Stadt inne hatte.

Auf dem Konzil zu Nicäa war, von Konstantin berufen, der novatianische Bischof Acesius anwesend. Er erklärte sich einverstanden mit den Festsetzungen der Synode betreffs des Glaubens und des Osterstreites*). Aber dem Kaiser gelang es nicht, ihn und die Seinen zur Rückkehr in die Kirche zu bewegen („Lege eine Leiter an, Acesius, und steige allein in den Himmel“, soll ihm Konstantin zugerufen haben). Die Synode (can. 8) stellte sich sehr freundlich zu den Novatianern und behandelte sie als Schismatiker, nicht als Häretiker (s. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl., I, S. 407 f.). Ihre Geistlichen sollen one neue Weihe durch Handauflegung in den Klerus der katholischen Kirche aufgenommen werden**). Konstantin, so lange er noch die Homousianer stützte und auf die Rückkehr der Novatianer rechnete, gestattete ihnen eigene Kirchen und Gottesäcker, schloss aber von dieser Vergünstigung solche aus, die von der katholischen Kirche zu ihnen übertraten (lex v. J. 326, Cod. Theodos. de haeret. 2). Jedoch 10 Jare später änderte er seine Politik, stellte die Novatianer auf eine Stufe mit den Marcioniten und Valentinianern, verbot ihnen den öffentlichen Gottesdienst, nahm ihnen Kirchen und Eigentum und befahl, ihre Bücher zu vernichten (Euseb., Vita Const. III, 64 sq.). Dieses Gesetz hatte gewiss wenig Erfolg. Unter der Verfolgung der Orthodoxen durch Konstantius hatten auch die Novatianer schwer zu leiden, ihre Bischöfe wurden verjagt, ihre Kirchen niedergerissen. Die Folge war, dass sie sich enge mit den nicänischen Katholiken zusammenschlossen, und diese selbst die novatianischen Kirchen benutzten in Konstantinopel (*μικροῦ ἐδέησεν ἑνωθῆναι αὐτούς*). Es ist oben bemerkt worden, dass die Katharer durchweg dem Nicänum treu blieben, und von arianischen Neigungen bei ihnen überhaupt nichts bekannt ist. Julians Politik kam den Novatianern zu gut. Ihre Kirchen mussten von ihren Zerstörern wider aufgebaut werden; speziell in Konstantinopel durfte die Gemeinde eine prächtige Kirche, Anastasia, errichten (Sokrat. II, 38. III, 11). Unter Valens hatten sie aber wider dasselbe zu leiden wie die Orthodoxen. Der greise Bischof Agelius (*βίον ἀποστολικὸν βιούς· ἀνυπόδητος γὰρ διόλου διῆγε, καὶ ἑνὶ χιτῶνι ἐκέχρητο, τὸ τοῦ εὐαγγελίου φυλάττων ῥητόν*) musste aufs neue in die Verbannung gehen, die Kirchen wurden geschlossen. Doch wurden die Befehle gegen sie zurückgenommen auf Vorstellungen des novatianischen Presbyters Marcianus beim Kaiser, der, früher Palastoffizier, damals die kaiserlichen Töchter unterrichtete (Sokrat. IV, 9). Marcianus wurde nachmals Bischof (V, 21). In den Provinzen dauerte die Verfolgung bis zum Regierungsantritt des Theodosius fort. Dieser nahm die Novatianer als orthodox in Schutz; auf dem von ihm veranstalteten Religionsgespräch zu Konstantinopel spielte Agelius und sein Lektor Sisinnius eine bedeutende Rolle (V, 10. Sozom. VII, 12) im Bunde mit dem katholischen Patriarchen Nectarius. Der Kaiser verstattete den Katharern, wärend er sonst strenge gegen die Sekten vorging, freie Religionsübungen und überließ ihnen ihre Kirchen mit allen Rechten. Auch besaß der römische novatianische Bischof Leontinus nicht geringen Einfluss beim Kaiser. Aber sobald der Arianismus niedergeworfen war, vergaß die katholische Kirche die Dienste ihrer ehemaligen Genossin. Die Kaiser sowol (von Honorius an) als die großen Patriarchen schritten gegen sie vor. In Konstantinopel allerdings blieb die Partei noch bis gegen die Mitte des 5. Jarhunderts unbehelligt. Dank ihrer angesehenen Bischöfe (über Marcian s. oben; Sisinnius, einst mit Julian zusammen Schüler des Philosophen Maximus, war ein berühmter hochangesehener Redner und Schriftsteller, als Bischof ein Kirchenfürst, der den katholischen in nichts nachstand und es selbst mit Chry-

*) Das sofortige, entschiedene und ununterbrochene Festhalten aller Novatianer, auch der orientalischen, an dem Homousion kann vielleicht doch als ein Beweis ihrer höheren christlichen Einsicht gelten.

**) Die Gültigkeit der novatianischen Taufe ist auf mehreren Synoden ausgesprochen worden, s. Hefele I, S. 753, II, S. 26 f. 46.

sostomus aufnahm, dessen Lehre von der Buße er bekämpfte [das Synodalschreiben gegen die Messalianer bei Photius cod. 52 ist aber nicht von ihm, wie Walch a. a. O. S. 271 behauptet, sondern von dem späteren orthodoxen Patriarchen Konstantinopels gleichen Namens]; Chrysanthus, der Son des Bischofs Marcian I., war, bevor er novatianischer Bischof wurde, Offizier in der k. Leibgarde, Statthalter in Italien, Vikar in Brittanien; seine Absicht Präfekt der Hauptstadt zu werden, wurde durch seine Wal zum Bischof vereitelt. Die Gemeinde hatte dem vornehmen und reichen Manne sehr viel zu verdanken; Paulus endlich, früher Lehrer der lateinischen Beredsamkeit, dann Mönch, verwaltete 25 Jare lang sein Bischofsamt mit solchem Ansehen, dass alle Religionsparteien, wie Sokrates erzält, an seinem Leichenbegängnis im J. 439 teilnamen). Aber in Rom hatte schon im J. 412 Honorius die Novatianer in sein Edikt wider die Ketzer miteinbegriffen (Cod. Theodos. de haeret. 52) und Theodosius II. folgte ihm (l. c. 59). In Alexandrien schloss Cyrill die Kirchen der Novatianer, raubte die Kultusgegenstände und verfolgte den Bischof (Sokrat. VII, 7). Von den römischen Bischöfen hat zuerst Innocentius I. ein scharfes Verfaren eingeleitet und viele novatianische Kirchen mit Beschlag belegt (VII, 9); Cälestinus I. folgte ihm und gestattete keinen öffentlichen Gottesdienst der Schismatiker mehr (VII, 11). Doch hat sich im Orient ihre Kirche noch bis ins 6. und 7. Jarhundert erhalten (Eulogius bei Photius, l. c.).

Die inneren Streitigkeiten im Schoße der katharischen Kirche scheinen nur unbedeutend gewesen zu sein. Die Frage nach dem Rechte der zweiten Ehe und der Widertaufe fürte zu keiner Spaltung. Von Interesse ist nur das Schisma, welches in Phrygien ausbrach, betreffs der Osterfeier. Die mit den Resten der Montanisten verschmolzenen phrygischen Katharer beschlossen auf einer Synode zu Paz (z. Z. des Valens), man müsse das Osterfest mit den Juden feiern und ungesäuerte Brode essen. Die von Macarius zu Sangaris abgehaltene große novatianische Synode lehnte diesen Beschluss ab, erklärte aber die Frage für ein Adiaphoron. Durch die Umtriebe eines gewissen Sabbatius, der nach dem Stul von Konstantinopel strebte und sich auch zum Bischof weihen ließ, entstand aber doch in der Hauptstadt ein ärgerlicher Streit, der die dortige Gemeinde mehrere Dezennien lang beunruhigte. Die Anhänger des Sabbatius wurden Sabbatianer oder Protopaschiten genannt (s. Sokrat. VI, 21. VII, 5. 12. 25; Walch, Protopaschitarum, Götting. Progr. 1760). **Adolf Harnack.**

Nürnberger Religionsfriede. Der denkwürdige Reichstag zu Augsburg vom J. 1530 hatte damit geschlossen, dass die evangelischen Stände nicht nur keine Zugeständnisse erlangt hatten, vielmehr hatte der am 19. Nov. 1530 verkündete Reichstagsabschied in Anhalt an das Wormser Religionsedikt unter Festsetzung einer Reihe von Bestimmungen, welche vorläufig für die Predigt und das Leben der Kirche maßgebend sein sollten, jede Neuerung in Religionssachen bis zur Entscheidung des in Aussicht genommenen allgemeinen Konzils verboten, das Reichskammergericht auf die Beobachtung des erlassenen Abschiedes verpflichtet und endlich den Protestanten bis zum 15. April 1531 eine Bedenkzeit gesetzt, um sich zu erklären, ob sie sich bis zu der definitiven Konzilsentscheidung fügen wollten oder nicht, widrigenfalls der Kaiser tun würde, was seines Amtes sei.

Da der Reichsabschied die Absicht des Kaisers, nötigenfalls mit Anwendung von Waffengewalt gegen die Protestanten vorzugehen, erkennen ließ, so vereinigten sich die lutherischen Stände noch im J. 1531 zu einem Defensivbündnis in Schmalkalden, sowol zu bewaffneter Gegenwehr, wie auch zu gemeinsamem Widerstand gegen die beim Reichskammergericht zur Bekämpfung des Protestantismus eingeleiteten Prozesse. Der Kaiser wurde aber schon im Laufe des Jares 1531 durch die Gestaltung der kirchlichen und politischen Verhältnisse in die Banen einer friedlichen Politik zurückgedrängt. Bei Papst Clemens VII. fand er keine Geneigtheit, das geforderte allgemeine Konzil einzuberufen, die Protestanten hatten ihren Anhalt an Frankreich gesucht und gefunden, ferner die Wal des Bruders des Kaisers Ferdinand zum römischen König nicht anerkannt, gegen-

über welcher auch der Herzog von Baiern eine feindliche Stellung eingenommen hatte, und endlich drohte ein Einbruch der Türken unter Suleiman in Ungarn und Österreich. Eine erfolgreiche Abwehr der letzteren konnte nur gehofft werden, wenn ganz Deutschland vereinigt den Türken entgegentrat und andererseits war die Hilfe der protestantischen Fürsten allein durch Zugeständnisse des Kaisers in der Religionsfrage zu gewinnen. Schon seit dem Sommer 1531 hatte Karl V. Verhandlungen mit einzelnen protestantischen Ständen eröffnen lassen, und der auf den Herbst desselben Jares anberaumte Reichstag wurde hinausgeschoben, um dieselben vorerst zu einem abschließenden Resultat zu bringen. Aber erst als man kaiserlicherseits der Forderung der Protestanten, von jeder Verhandlung über die Religion abzusehen, und ihnen die Aufrechterhaltung des bisherigen Zustandes bis zu dem erwarteten allgemeinen Konzil zu gestatten, nachgegeben hatte, war eine feste Basis für die Vereinigung gewonnen. Infolge dessen traten anfangs April die Bevollmächtigten des Kaisers und der verbündeten Schmalkaldener zusammen und tagten dort bis in den Mai hinein, one dass es schon jetzt zu einem festen Abschluss kam. Inzwischen war Mitte April der Reichstag zu Regensburg zusammengetreten, auf welchem die protestantischen Fürsten nicht persönlich erschienen waren, und gleichzeitig war der Einfall der Türken in Ungarn erfolgt. So drängte die höchste Not zum Abschluss und dieser erfolgte nach neuen Verhandlungen, welche die Bevollmächtigten des Kaisers, die Kurfürsten von der Pfalz und von Mainz mit den Schmalkaldenern zu Nürnberg am 12. Juni 1532 begannen und am 23. Juli desselben Jares zu dem gewünschten Ende brachten. Das Resultat derselben ist der sog. Nürnberger Religionsfriede von dem zuletzt gedachten Tage. Er enthielt die Bestätigung und Bekräftigung des allgemeinen Friedenszustandes in Betreff der Religionsspaltung bis zu dem in Aussicht genommenen allgemeinen Konzile, legte jeder Partei die strengste Beobachtung des Friedens auf und gewärte die Zusage des Kaisers, dass binnen einem halben Jare das Konzil anberaumt und binnen Jaresfrist versammelt, und falls dies nicht geschähe, ein neuer Reichstag zur Beratung über die zu treffenden Maßregeln einberufen werden sollte. Endlich erteilte der Kaiser in einem besonderen Dokumente, welches nicht offiziell publizirt wurde, die Versicherung, dass die Religionsprozesse beim Reichskammergericht eingestellt werden würden. Dem Reichstage ist der Religionsfriede nicht vorgelegt worden, nur über eine Bestimmung, nämlich die das allgemeine Konzil betreffend, ist dort verhandelt und das Erforderliche darüber in dem Reichsabschied von 1532 festgesetzt worden, vielmehr hat Karl V. auf Grund des Religionsfriedens nur ein allgemeines Friedensedikt unter dem 3. August 1532 erlassen.

Der Religionsfriede war ein entschiedener Sieg der protestantischen Sache, denn durch denselben war, wenngleich freilich nur provisorisch, der bisher unsichere Zustand der protestantischen Stände, welcher dieselben zu fortwärender Waffenbereitschaft nötigte, beseitigt. Allerdings hatten die Protestanten in einem sehr erheblichen Punkte nachgeben müssen. Der Religionsfriede war nur mit „Sachsen und seinem Anhang“, d. h. unter Beschränkung auf die damaligen Glieder des schmalkaldischen Bundes geschlossen, und damit stillschweigend die Forderung der Schmalkaldener, dass seine Vergünstigungen auch erst später hinzutretenden Gliedern des Bundes zugute kommen sollten, stillschweigend verworfen, indessen kann nicht verkannt werden, dass unter den damaligen Verhältnissen der Vorteil, welchen die Protestanten durch den Abschluss des Friedens erreichten, so bedeutend war, dass er das Aufgeben ihres ursprünglichen Verlangens völlig rechtfertigte, ein Standpunkt, welchen damals sowol Luther wie auch der Kurfürst Johann von Sachsen einnahmen, wärend der Landgraf Philipp von Hessen anfänglich wegen seiner gegenteiligen Auffassung den Frieden ablehnte, ihn aber doch schließlich annahm.

Text des Religionsfriedens bei Walch in der Ausgabe von Luthers Werken 16, 2210. Entwurf des Friedens bei Buchholz, Gesch. Ferdinand I. u. II., Wien 1831 ff. 9, 34. Vgl. ferner Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 1, 274. 275; L. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 3, Buch 6,

Kap. 6, 3. Ausg., 3, 332 ff.; Maurenbrecher, Gesch. der kathol. Reformation, Nördlingen 1880, 1, 311 ff. 330 ff.; Köstlin, Martin Luther, 2, 260 ff.

P. Hinschius.

Numeri, s. Pentateuch.

Nuntiaturstreitigkeiten, s. Legaten, VIII, S. 526.

Nuntien, s. Legaten, VIII, S. 522.

Nynias, s. Ninian oben S. 586.

O.

Obadja (עֹבַדְיָה, Ὀβαδίας, Ἀβδίας), Prophet. Von der Person und den Lebensverhältnissen dieses Propheten wissen wir so viel als nichts. Das kleine Buch, welches wir von ihm besitzen und welches in der Reihe der kleinen Propheten die vierte Stelle einnimmt, enthält über seine Abstammung, Heimat, sonstige Lebensstellung durchaus keine Angaben. Nicht einmal wer der Vater des Propheten gewesen sei, wird gesagt. Nur dass er ein Judäer war, wird aus dem Inhalte der Weissagung mit Recht geschlossen. Um so geschäftiger war die Sage, die Lücken auszufüllen. Nach einer Angabe (s. bei Carpzov, Introd. III, p. 338 sqq.) soll er ein bekehrter Idumäer gewesen sein. Nach einer anderen (bei Pseudo-Dorotheus in der Synopsis und bei Ephraem Syrus, s. Delitzsch, De Habacuci proph. vita atque aetate, p. 60; Caspari, D. Pr. Ob., S. 2 ff.) war er aus Sichem gebürtig, ein Schüler des Propheten Elias, Hauptmann im Dienste des Ahab und zwar jener dritte πεντηκόνταρχος, den Elias verschonte nach 2 Kön. 1, 13, und Gatte des Weibes, dessen Ölkrüglein Elisa segnete, 2 Kön. 4, 1 ff. Bertholdt hingegen (Einl. IV, S. 1627) ist so weit gegangen, seine Existenz gänzlich zu leugnen, und selbst Küper (Jerem. S. 105) läßt denselben Zweifel laut werden, der auch in Bezug auf Maleachi (s. d. Art. Bd. IX, S. 177) aufgetaucht ist, ob nämlich der Name עֹבַדְיָה für ein nomen appellativum oder proprium zu halten sei. Das kleine Buch (es ist das kleinste im Kanon des Alten Testaments) enthält eine Weissagung gegen Edom. Im ersten Teile wird Edom angekündigt, dass Jahve entschlossen sei, es zu vernichten, und dass dagegen weder die Höhe und Festigkeit seiner Wonungen, noch seine Bundesgenossen, noch seine altberühmte Weisheit und Heldenkraft etwas nützen werde (V. 1—9). Im zweiten Teile gibt der Prophet die Gründe an, welche jenen Entschluss veranlasst haben. Edom hat Gewalttat an seinem Bruder Jakob geübt, er hat sich mit seinen Feinden verbündet und an ihrer Feindseligkeit gegen Juda teilgenommen. Dafür soll ihm Gleiches mit Gleichem vergolten werden (V. 10—16). Im dritten Teile verkündigt der Prophet den herrlichen Triumph Judas über alle seine Feinde und über Edom insbesondere. Judas Gebiet soll sich ausbreiten nach allen Seiten hin, wärend Edom wie Stoppeln von der Feuerflamme Judas verzehrt werden soll. Dieser Blick aber in die siegreiche Zukunft Judas schließt die Hinweisung auf messianisches Heil in sich, wie dies besonders aus dem Schlusse הָיְתָה לַיהוָה הַמְּלוּכָה ersichtlich ist (vgl. Hengstenberg, Christologie, 2. Aufl., I, S. 46 ff.) — Die Hauptfrage, um die es sich bei unserem Propheten handelt, ist die nach dem Zeitalter, dem er angehört. Die Ansichten der Gelehrten gehen hier merkwürdig auseinander. Sehen wir hier ganz ab von denen, die wie Augusti (Einl. § 222), Krahmer (observv. in Ob. 1833), Ewald (Pr. d. A. B. I, S. 490), Meier (Zeller's Jahrbb. I, 3, S. 526) der Meinung sind, dass Obadja die Weissagung eines älteren Propheten verarbeitet habe, so wird Obadja von den Einen geradezu für den ältesten aller Propheten, von denen wir Schriften

im Kanon haben, von Anderen hinwiderum für einen der jüngsten erklärt. Hofmann nämlich (Weiss. u. Erf. I, S. 201; Schriftbeweis II, 2, S. 529) und Delitzsch (Wann weissagte Obadja? Rudelb. u. Guer. Ztschr. 1851, S. 91 ff.), denen sich auch Keil (Einl. ins A. T., S. 317 ff.) anschließt, sind der Ansicht, dass Obadja vor Joel, noch unter Joram, d. i. zwischen 889 und 884 v. Chr., geweissagt habe. Jäger (über das Zeitalter Obadjas, Tüb. 1837, 4.), Caspari (a. a. O. S. 35 ff.), Hävernick (Einl. II, 2, S. 316 ff.), Hengstenberg (Bileam, S. 253 ff., Christol. I, S. 458 ff.) weisen ihn dem Zeitalter Jerobeams II. und Usia's zu; Küper (Jer. S. 104 f.) und einige ältere (wie Vitringa, Typ. doctr. proph., p. 35 sq.; Carpzov, Introd. III., p. 342) setzen ihn unter Ahas, wärend nach dem Vorgange von Aben-Esra, Luther u. a. sehr viele neuere (so Schnurrer, Rosenmüller, De Wette, Hendewerck, Maurer u. a.) in der Weissagung die deutlichste Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar als auf ein vergangenes Faktum finden und demgemäß Obadja zu einem Zeitgenossen des Jeremia machen. Hitzig endlich hält den Verfasser unseres Buches für einen ägyptischen Juden, der kurz nach 312 v. Chr. geschrieben habe infolge des Gerüchtes, dass von Antigonus ein Feldzug wider Petra befohlen sei (s. Comm. zu den kl. Proph., vgl. Eichhorn, Einl. IV, S. 323 ff.). — Es scheint alles auf die Frage anzukommen: hat der Prophet eine vergangene oder eine zukünftige Einnahme Jerusalems im Auge? Hat er eine zukünftige im Auge, resp. beziehen sich die Verse 10—16 nur auf die Einnahme durch Nebukadnezar, so ist die Entstehung der Weissagung mehr als zwei Jarhunderte vor der angedeuteten Katastrophe geschichtlich nicht motivirt (vgl. Maurer, In proph. min. p. 191), und die Erklärung des 21. Verses unterliegt großen Schwierigkeiten. Hat aber der Prophet eine vergangene Einnahme im Sinne, so bietet sich eine vierfache Möglichkeit dar. Der Prophet könnte erstens die Einnahme durch Nebukadnezar als eine vergangene im Auge gehabt haben. Dagegen spricht aber 1) dass die Verse 12 ff. im Tone der Warnung gehalten sind (vgl. Umbreit, Prakt. Comm., S. 190); 2) dass Jeremia, als er 49, 7—22 schrieb, Obadja vor Augen hatte und nicht umgekehrt, manches Andere nicht zu erwänen (vgl. Caspari a. a. O.). Die zweite Möglichkeit ist, dass Obadja sich auf die Einnahme Jerusalems unter Ahas (2 Chr. 28, 5 f.) bezöge. Aber da sinds Syrer und Ephraimiter, die Juda bezwingen und Gefangene nach Damask füren. Die dritte Möglichkeit wäre, an die Einnahme unter Amazia durch Joas, den König von Israel, zu denken (2 Kön. 14, 13 f.; 2 Chr. 25, 23 f.). Dagegen aber spricht, dass nach Obadja offenbar Ausländer Jerusalem erobert haben, und dass die Gefangenen in westliche Gegenden weggefürt worden sind. Diesen Anforderungen nun entspricht einzig die vierte Annahme, nämlich, dass Obadja das Faktum im Auge gehabt habe, von welchem wir 2 Chr. 21, 16. 17 lesen. Da wird erzält, dass Philister und Araber heraufzogen wider Joram, den König Juda, und Gefangene und großes Gut hinwegfürten. Man bedenke nun Folgendes: Joel und Amos können der Zeit nach, in welcher sie lebten, nur dieses Ereignis im Sinne haben, wenn sie (Joel 4, 6; Am. 1, 6. 9) den Philistern und Syrern vorwerfen, dass sie die Gefangenen Judas an Edom und Javan verkauft haben. Joel und Obadja aber berüren sich in mehreren auf dieses Ereignis bezüglichen Aussagen (Joel 4, 19 vgl. Ob. 10. Joel 4, 3 vgl. Ob. 18. Joel 4, 7. 14 vgl. Ob. 15. Joel 3, 5 vgl. Ob. 17). Kann nun Joel nicht früher angesetzt werden als unter Joas (877—838), so ist allerdings warscheinlich, dass Obadja noch früher geweissagt habe. Denn man vermöchte sich keinen Grund zu denken, warum der weissagende Ausspruch von dem ihn veranlassenden Ereignis durch eine lange Reihe von Jaren sollte getrennt sein. Erscheint uns so Obadja allerdings als der älteste derjenigen Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, so spricht seine Stellung in der Sammlung der kleinen Propheten nicht dagegen. Denn dieselbe ist nur im großen und ganzen chronologisch geordnet. In Bezug auf die Anordnung der einzelnen Gruppen ist der Umfang und die Wechselbeziehung zwischen dem Schluss des einen Buches und dem Anfang des anderen maßgebend gewesen (s. Delitzsch a. a. O., und Keil, Einl., S. 314 ff.). — Dabei bleibt immer noch die Frage,

ob die Schrift des Obadja mit der Weissagung selbst gleichaltrig, oder ob sie später entstanden sei. Aber auch in ersterem Falle würde ihr Alter doch nur um circa 20 Jare über das des Joel hinaufgehen. Die Sprache des Propheten zeugt auch nicht wider, sondern für einen so frühen Ursprung. „Die Rede des Propheten", sagt Umbreit, „kommt wie aus Felsenklüften: sein Wort ist hart und rauh. Wir finden keine Blüte des Ausdrucks, nicht Schmuck der bildlichen Darstellung; es ist, als hätte Obadja seine Weissagung in das Gestein von Sela eingehauen".

[Litteratur, abgesehen von den bereits citirten Arbeiten: Leusden, Obadias ebraice et chaldaice, una cum Masora magna et parva, et cum trium praestantissimorum Rabbinorum, scilicet Schelomonis Jarchi (Raschi), Aben Esrae et Davidis Kimchii commentariis explicatus, Ultraj. 1657; Pfeiffer, Comm. in Obadiam, exhib. versionem latinem et examen commentarii Abarbanelis, Viteb. 1666, 1670; J. G. Schrör, Der Prophet Obadias aus der bibl. und weltl. Historie erläutert und mit theol. Anmerkungen versehen, Breslau u. Leipzig 1766; Ch. F. Schnurrer, Diss. phil. in Obadiam, Tub. 1787; J. T. G. Holzapfel, Obadjah, neu übers. u. erl., Rinteln 1798; H. A. Grimm, Jonae et Obadjae oracula syriace ed. Duisburg 1799; H. Venemae Lectiones in Obadjam in Verschiurii opp. ed. Lötze, Utr. 1810; L. Hendewerck, Obadjae oraculum in Idumaeos. Regiom 1836; C. P. Caspari, Der Prophet Obadja, Lpz. 1842; W. Seydel, Vatic. Obadjae sec. text. hebr. et cald. Jonathae interpret. ratione habita translat. Alex. comp. et illustr., Lips. 1869. Ferner: J. B. Köhler, Anmerkungen über einige Stellen des Obadja (mit vorausgesch. deutscher Übers. des Proph.) in Eichhorns Repert. f. bibl. und morgenl. Litterat. XV, S. 250 ff.; Krahmer, Observv. in Obadjam 1833; G. Vaihinger in Merx' Archiv I, 4, S. 488 ff.] **(E. Nägelsbach †) Volck.**

Obedienz (obedientia) ist ein Begriff des katholischen Kirchenrechtes und heißt der Gehorsam, welcher in der Hierarchie von den auf einer niederen Stufe Befindlichen (minores, obedientiarii) den Oberen (majores) geleistet werden soll. Die hierarchische Gliederung beruht daher auf dem Gegensatze der majoritas und obedientia (vgl. den Titel X. I, 33; in VI°. I. 17; Extravag. Ioannis XXII, 2; Extrav. Comm. I, 8).

Die Grundsätze über die Obedienz haben sich vorreformatorisch im Anschlusse an den Feudalismus in der Kirche entwickelt. Nach diesem steht die Fülle aller Gewalt einer Person zu, von welcher alle übrigen mit entsprechenden Teilen der Macht betraut sind und deshalb die Pflicht der Obedienz gegen den Inhaber der Machtvollkommenheit übernehmen. Von seiten der Päpste, als Dei vices gerentes in terris, ist demgemäß die Obedienz der ganzen Christenheit in Anspruch genommen. In diesem Geiste sind die sogenannten dictatus Hildebrandini abgefaßt, worin es unter anderem heißt: Quod solus papa possit uti imperialibus insigniis. Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur. Quod illi liceat imperatores deponere u. a. (vgl. Giesebrecht, De Gregorii VII. registro emendando, Regimont. 1858, p. 5). Ebenso erklärt sich Bonifaz VIII. in der Bulle: Unam sanctam (c. I. Extrav. comm. de maj. et ob. I, 8) 1302, deren Schlußworte also lauten: „Quicumque huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit . . . Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis". Durch das Schisma erlitt diese allgemeine Obedienz große Einbuße, indem die Doppelwal Urbans VI. und Clemens VII. im J. 1378 zwei Obedienzen hervorrief, welche durch das Konzil zu Pisa 1409 sogar durch eine dritte Obedienz vermehrt wurden. Infolge der Reformation aber fiel ein großer Teil der lateinischen Kirche von der bisherigen Obedienz überhaupt ab, auch seitens der Römisch-katholischen wurden manche aus derselben fließende Äußerungen der Reverenz nach und nach antiquirt. Die mittelalterlichen Bestandteile der Obedienz, reverentia, judicium et praeceptum, wurden mehr und mehr abgeschwächt.

Was die Anwendung der Grundsätze von majoritas und obedientia auf den Klerus betrifft, so hat der Diözesanbischof den Anspruch auf Obedienz aller Diözesanen, selbst der Exemten, welche wie Emanzipirte Gehorsam schuldig sind (s. d. Art. „Exemtion" Bd. IV, S. 453). Minister und Presbyter schwören dem Bischof Gehorsam sowol bei der Ordination wie bei der Institution. Es pflegt mit der professio fidei nach der Form vom 13. Nov. 1564 das Gelübde der Obedienz und Reverenz verbunden zu werden. Darüber verordnet das Conc. Trident. sess. XXIV, c. 12 de reform.: „Provisi de beneficiis quibuscumque curam animarum habentibus teneantur a die adeptae possessionis ad minus intra duos menses in manibus ipsius episcopi, vel eo impedito coram generali eius vicario seu officiali, orthodoxae suae fidei publicam facere professionem, et in ecclesiae Romanae obedientia se permansuros spondeant ac jurent". An die professio fidei schließen sich die Worte: „Ego N. spondeo voveo ac juro Episcopis N. N. pro tempore existentibus veram obedientiam et reverentiam etc.". Die Bischöfe selbst schwuren früher dem Metropolitan bei der Konsekration Obedienz, seit aber der Papst das Konsekrationsrecht sich reservirt hat, wird der Eid nur ihm geleistet. Die Formel ist uralt und aus einem waren Lehneide entsprungen. Die von Bischof Fulbert († 1028) entworfene Form (c. 18, Can. XXII. qu. V) ist im wesentlichen späterhin mit Erweiterungen beibehalten, c. 4. X. de jurejur. (II. 24) (Gregor VII. a. 1079) und die neuere Form des Pontificale Romanum in Lehrbüchern des Kirchenrechtes mehrfach abgedruckt.

Obedienz vornehmlich geloben auch die Regularen ihren Oberen. Hierin ist eine vollständige Abhängigkeit von den Superioren verstanden, die auf jede eigene Beschlussnahme verzichtet (m. s. die Details bei Ferraris, Bibliotheca can. s. v. votum Artic. II, no. 9—42). In den Statuten der Liguorianer heißt es deshalb: „Da der Geist des Instituts eigentlich auf die Entziehung des eigenen Willens gegründet ist, so sollen sich unsere Kongregirten besonders in der Übung dieser Tugend auszeichnen, indem sie blind und one zu urteilen den Befehlen ihres Oberen Folge leisten, wäre es auch ein Stock, wenn er das Recht hat zu befehlen. . ." **(F. H. Jacobson †) Mejer.**

Oberlin, Johann Friedrich, der Pfarrer und Civilisator des Steintals, ein „Heiliger der protestantischen Kirche" (Hase), wurde geboren zu Straßburg (im Elsaß) am 31. August 1740. Sein Vater war der Gymnasiallehrer Joh. Georg Oberlin, seine Mutter eine geborene Maria Magd. Felz. Von seinen sechs Brüdern ist Jeremias Jakob als Philologe berühmt geworden. Stramme Zucht, fröhliche Genügsamkeit und Gellertsche Frömmigkeit bezeichnen den Geist des elterlichen Hauses. Schon als Knabe gab unser Oberlin Proben von heroischer Selbstbeherrschung und Selbstlosigkeit. 15 Jare alt begann er, nach absolvirtem Gymnasium, aus eigenem Antrieb, das Studium der Theologie. Mächtig ergriffen ihn die Predigten von Dr. Siegmund Friedrich Lorenz, der, nicht one Anfeindung von rechts und links, strenge Orthodoxie mit eifrigem Drängen auf Erfarung der Widergeburt verband. Ob er wol auch in herrenhutische und pietistische Kreise kam? unmöglich ist es nicht, obwol nichts darüber bekannt ist, da damals das Straßburger Ministerium auf diese Richtung ein scharfes Auge hatte. Im Geiste derselben ist sein rürendes schriftlich aufgesetztes „Verlöbnis mit Gott" vom 1. Januar 1760 (erneuert 1. Jan. 1770). 1758 wurde er Baccalaureus der Theologie. Privatunterricht füllte wärend und nach seinem Universitätsstudium seine freie Zeit. 1762 wurde er Hofmeister der Kinder des angesehenen Chirurgen Ziegenhagen, in welcher Stellung er sich bedeutende chirurgische, medizinische und botanische Kenntnisse erwarb. Dann privatisirte er wider zwei Jare, indem er sich hauptsächlich in der französischen Sprache vervollkommnete. Bereits hatte er einen Ruf als Feldprediger des Regiments Royal Alsace angenommen, als Stuber ihn in dem Dachkämmerchen aufsuchte, das er sich gemiethet hatte, um ungestört seinen Studien obliegen zu können, und in dem genügsamen und praktischen Sinn des Kandidaten das Zeichen seiner Bestimmung für das Steintal erkannte.

Steintal (Ban-de-la-Roche) heißt ein acht Ortschaften umfassender Gebirgsstrich an der Grenze von Elsaß und Lothringen, im Hintergrund des Breuschtals, auf den nordwestlichen Abhängen des Hochfelds. Es hat seinen Namen von dem Schlosse Stein, dessen Ruinen über Bellefosse liegen. Schloss und Gebiet trugen seit 1303 die Herren von Rathsamhausen von dem Straßburger Bischof zu Lehn. Das Schloss wurde 1471 von den Straßburger Bürgern zerstört, das Gebiet kam 1570 durch Kauf an das Haus Pfalz-Veldenz. Als dieses 1723 ausstarb, fiel dasselbe dem König von Frankreich zu, der damit den königl. Intendanten von Elsaß, M. d'Angervillers und nach dessen Tode die beiden Schwiegersöne desselben belehnte. 1762 wurde das Steintal zur Grafschaft erhoben und dem damaligen königlichen Prätor in Straßburg, dem Marquis de Paulmy Voyer d'Argenson verliehen, der es jedoch schon 1771 an Baron Johann von Dietrich verkaufte. Die Revolution schlug es zum Departement des Vosges. Seit 1871 gehört es zum Kreise Molsheim (Unter-Elsaß). — Das Klima des Steintals ist rauh wie seine Lage inmitten unermeßlicher Waldungen. Der Ackerbau ist schwierig in dem zerklüfteten, felsigen Boden. Stürme und Wolkenbrüche richten oft großen Schaden an. Die Abgelegenheit schützte das Tal nicht vor den Greueln des dreißigjärigen Krieges. Seine Bevölkerung starb damals beinahe gänzlich aus. Die meisten jetzigen Einwoner stammen von Deutschen, Franzosen, Schweizern und Italienern ab, die nach jenen Schreckenszeiten sich in den verlassenen Dörfern ansiedelten. Die Reformation wurde früh eingefürt. Bis 1685 bildete das Tal eine Gemeinde, dessen Pfarrer in Rothau wonte. Dann wurde Waldersbach (mit den Filialen Fouday, Zollbach, Belmont, Bellefosse) zur Pfarrei erhoben. Bis 1726 kamen die Geistlichen aus dem Mümpelgarder Land. Einer der letzten derselben, Namens Pelletier, wirkte mit Eifer und im Segen. Seine Anhänger sammelten sich in Konventikeln und hießen „les réveillés“. Später wurde das Steintal durch königliche Verordnung dem Straßburger Kirchenkonvent unterstellt. Die Sprachverschiedenheit machte den Herren viele Not, sodass sie 1737 die Steintäler auffordern ließen, deutsch zu lernen, weil es so schwer halte, ihnen französische Prediger zu finden. Die meisten Straßburger Kandidaten kamen nur, um so bald als möglich wider zu gehen. Anderen wurden die Stelle als ein Strafposten zugewiesen. Kein Wunder, dass die so versorgten Gemeinden sittlich und religiös so tief standen als in materieller Beziehung.

1750 trat zum erstenmal im Steintal ein Mann auf, der ein Herz hatte für die geistliche und leibliche Not dieses durch die Sprache, durch hohe Berge und breite katholische Gebiete von ihren Glaubensgenossen getrennten Bergvölkleins. Joh. Georg Stuber (1722 zu Straßburg geboren) suchte zunächst den Gottesdienst zu heben durch Revision des Gesangbuchs und Reformation des Gesangs. Er bemühte sich durch Predigten über die evangelische Geschichte der Gemeinde klare christliche Vorstellungen beizubringen. Mit Hilfe seiner Straßburger Freunde erweiterte er das kleine Gotteshaus. Als 1754 seine jugendliche Gattin dem Klima zum Opfer gefallen war, ließ sich Stuber, der selber von zarter Konstitution war, bestimmen, ein Pfarramt jenseits des Hochfelds in dem am Fuss der Vogesen gelegenen Orte Barr anzunehmen. Sein Nachfolger war leider wider ein Mann, der dem heiligen Amte keine Ehre machte und abgesetzt werden musste. Die Thränen der armen Steintaler bewogen Stuber trotz der Vorstellungen seiner Freunde seinen schönen Pfarrsitz in Barr wider mit dem armen baufälligen Pfarrhäuschen in Waldersbach zu vertauschen. März 1760 kehrte er zurück und setzte das unterbrochene Werk fröhlich fort. Er gründete Winterschulen für die Erwachsenen. Eine Gabe von 500 Gulden legte er als Grund zu einem Schulfond zur Belonung pflichtgetreuer Lehrer. Er sorgte für Verbreitung der Bibel in Basler Ausgaben. Ja sogar zur Verbesserung der ökonomischen Lage der Steintäler wurde der Anfang gemacht durch Einfürung einer neuen Futterpflanze. — 1767 konnte Stuber nicht mehr länger dem Drängen derjenigen widerstehen, die den Wunsch hegten, er möge seine bedeutenden Gaben als Prediger und Seelsorger in Straßburg verwerten, und nahm eine Stelle an der Thomaskirche an, aber nicht one sich in der Person Oberlins eines gleichgesinnten Nachfolgers ver-

gewissert zu haben. Er blieb in ununterbrochener Verbindung mit seiner früheren Gemeinde, in deren Mitte er järlich einige Wochen zuzubringen pflegte. In Straßburg war er die Seele des Freundeskreises, der Oberlin mit Geldunterstützungen zur Hand ging. Auch für die Gemeinde Rothau, die 37 Jare lang einen Miethling an der Spitze hatte, gelang es ihm in der Person des Kandidaten Schweighäuser einen tüchtigen Seelsorger zu finden. Bemerken wir noch, dass Stuber, der, one Rationalist zu sein, doch vielfach von der orthodoxen Theorie und Praxis abwich, später mit seinen Kollegen in Straßburg in schwere Konflikte kam. Er starb am 31. Jan. 1797. Vgl. Joh. G. Stuber, Der Vorgänger Oberlins im Steinthal und Vorkämpfer einer neuen Zeit in Straßburg, dargestellt von Joh. W. Baum, Straßb. 1846.

Am 1. April 1767 unterzeichnete Herr d'Argenson das Schriftstück, welches Oberlin zum Pfarrer in Waldersbach ernannte. Der jugendliche, an das reiche geistliche Leben der Landeshauptstadt gewönte Seelsorger mochte sich wol anfänglich wie in einer Wildnis fülen. Die armselige Lebensart der Leute, ihre seltsame Sprache (ein lothringischer Dialekt, über den der Philologe Oberlin später eine Abhandlung schrieb), ihr niedriger Bildungsgrad, machte aus dem Steintal ein Stück Heidentum mitten in der Christenheit. Doch hatte Stuber bereits eine Ban gebrochen. Oberlins Verdienst ist, dieselbe betreten zu haben mit einer Energie, einer Selbsthingabe und einem praktischen Sinn, die der höchsten Bewunderung wert sind. Er hatte vor Stuber voraus eine imponirende, militärische Gestalt, eine eiserne Gesundheit, eine Willensstärke, die mitunter wol auch an Starrsinn grenzte, und eine religiöse Begeisterung, die freilich gegen Schwärmerei nicht ganz abgeschlossen war. Stuber war anfänglich nicht immer mit seinem Nachfolger zufrieden, an dem er sonst mit väterlicher Liebe hing. Er tadelt seinen Feuereifer, der die Leute mit der Peitsche in den Himmel treiben will, seine Ungeduld wegen mangelhaften Entgegenkommens, seine zu stark hervortretende Beschäftigung mit dem materiellen Wolsein der Gemeinden. „Am besten ist, so schrieb er ihm, wir sorgen nur direkt für ihre Seelen. Werden sie Christen, so werden sie von selbst etwas vernünftiger, tätiger und vorsichtiger." Er bemerkt ihm einmal, man könne auch durch gute Werke vom Christentum abkommen. Ein anderesmal tadelt er an ihm seine Rücksichtslosigkeit und sein Selbstvertrauen. Auch Oberlin klagt in den ersten Jaren öfter über Konflikte mit den Pfarrkindern und undurchfürbare Pläne, wie z. B. den eines Rettungshauses für verwarloste Kinder. Aber bald treten bei ihm Kopf und Herz, Frömmigkeit und Humanität, Strenge und Nachsicht in das richtige Verhältnis und seine Straßburger Freunde können nur noch mit wachsendem Zutrauen und Bewunderung seine Unternehmungen durchfüren helfen. Ein Jar nach seiner Ankunft im Steintal fürte ihm Gott in der Person einer Anverwandten, Maria Salomea Witter, Tochter eines Straßburger Professors, eine seiner würdige Lebensgefärtin zu.

Suchen wir nun in kurzen Zügen ein Bild der Wirksamkeit Oberlins zu zeichnen. Wie Stuber so richtete auch er sein Augenmerk zunächst auf Hebung des Unterrichts. In Waldersbach wurde in einer zerfallenen Hütte Schule gehalten, in den übrigen Gemeinden der Reihe nach in den niederen Stuben der Bauern. Mit Hilfe einer Kollekte konnte Oberlin am 31. Mai 1769 den Grund eines Schulhauses in Waldersbach legen. Dasselbe gelang ihm 1772 in Bellefosse, 1774 in Belmont. Die Schule in Zollbach erbaute ein dortiger Bürger Martin Bernard. Als Lehrer dienten vielfach ganz unwürdige Subjekte. Oberlin suchte neue Lehrkräfte heranzubilden und gab ihnen die genauesten Vorschriften. Um die noch nicht schulpflichtigen Kinder und die Mädchen in der schulfreien Zeit zu beschäftigen, mietete er in den verschiedenen Gemeinden geräumige Lokale und stellte junge Mädchen als Kleinkinder- und Arbeitslehrerinnen (conductrices) an. Die erste hieß Sara Bezet († 1774). — Mit gleicher Umsicht und Tatkraft suchte O. anderen Misständen in den Gemeinden abzuhelfen. Er ging selber mit Hacke und Spaten vor das Dorf und begann die Anlage einer Straße zur Verbindung von Waldersbach mit Rothau, bis sein Beispiel die übrigen mitriss. So ließ er auch eine Brücke über die Breusch (pont de charité) erstehen. Er

gab den Steintälern Anleitung zur Verbesserung ihrer ganz herabgekommenen Landwirtschaft. Tüchtige junge Leute ließ er Handwerke lernen. Er gründete Warenlager, Leihkassen, Sparkassen, landwirtschaftliche Vereine mit Preisverteilungen. Was er von seinem kleinen Gehalt erübrigen konnte (derselbe belief sich bis 1771 mit Einschluss der Naturalien auf 640 Fr., wurde aber von Hrn. v. Dietrich auf 840 Fr. = 672 M. erhöht), was er und seine Frau besaßen, wurde für solche Zwecke geopfert. Dann mussten die Straßburger tüchtig mithelfen. Es ist staunenerregend wie er es verstand Mittel zu schaffen, Schwierigkeiten zu besiegen, Zögernde zu gewinnen, Freunde zu begeistern. Zur Erklärung dieser Seite seiner Tätigkeit ist zu bemerken, dass sein Grundsatz war: Rien sans Dieu, tout au Sauveur! und dass er in Allem, was die Summe des Guten mehrt und die Zal der Übel mindert, wäre es auch die geringste ökonomische Reform, einen Jesu geleisteten Dienst sah. Er machte den materiellen Fortschritt seinen Leuten zu einer Christenpflicht, wie er umgekehrt von seinen Mitarbeitern auf sozialem Gebiet treue Erfüllung der Christenpflichten forderte. Von O. veranlasst errichtete ein Herr Reber aus Markirch in Waldersbach eine Baumwollspinnerei. Als diese der Konkurrenz einer Schirmecker Fabrik unterlag, gelang es ihm, Hrn. J. L. Legrand aus Basel zu bewegen seine Floretseidebandfabrik nach Foudav zu verlegen (1813). Nicht nur wurde damit dem Tale eine neue Erwerbsquelle eröffnet, Legrand wurde auch ein eifriger Mitarbeiter am Wol der Seelen und der geistige Ahnherr einer ganzen Reihe christlicher Industrieller im Steintal. Auf diese Weise geschah es, dass die Bevölkerung der Gemeinde, die anfänglich etwa 1200 Seelen betragen hatte, sich rasch um das Doppelte hob, und da das Beispiel auch auf Rothau wirkte, so nahm das Steintal in wenigen Jaren einen ganz veränderten Charakter an.

Nicht minder eifrig war O. auf dem eigentlichen pastoralen Gebiete. Seine Predigten waren Schriftbetrachtungen von unübertrefflicher Herzlichkeit und Einfachheit. Er pflegte an drei Sonntagen französisch, am vierten in Belmont in deutscher Sprache zu predigen. Den Pfarrkindern auf steiler Höhe oder in tiefen Schluchten nachzugehen scheute er keine Entfernung noch Gefar, und je mehr er die Leute und sie ihn kennen lernten, desto patriarchalischer wurde sein Umgang mit ihnen. Jeder Einzelne war nach der Ordnung des Kirchenbuchs Gegenstand seiner Fürbitte. Auf die Zöglinge, die er in sein Heim aufnahm, um seine Mittel zu vermehren, übte sein kindliches und gottinniges Wesen den gesegnetsten Einfluss. Großartig war seine Freigebigkeit. Er opferte von seinen geringen Einkünften drei Zehnten, einen für die Ausschmückung des Gottesdienstes, einen für gemeinnützige Zwecke und einen für die Armen. Als er Kunde bekam von den Missionsbestrebungen in Basel, verkaufte er sein Silberzeug (mit Ausnahme eines Löffels) und schickte den Ertrag an das Comité. Er war wol der erste Geistliche auf dem Kontinent, der mit der Londoner Bibelgesellschaft in Verbindung trat. Dass er Fehlgriffe tat und auf Absonderlichkeiten verfiel ist bei seiner genialen Unternehmungslust nicht zu verwundern. 1781 gründete er, angeregt durch Zinzendorfs Leben, eine Société chrétienne, deren Mitglieder sich verpflichteten, nach vollkommener Heiligung zu streben und gegenseitig Zucht zu üben. Doch hatte er die Einsicht, die Gesellschaft nach zwei Jaren wider aufzulösen. Sektirerische Engherzigkeit war übrigens nicht sein Fehler, eher das Gegenteil. Er ließ one Bedenken Reformirte und Katholiken zu seinem Abendmal. Bekannt ist, wie einmal die katholische Taufe eines Kindes aus gemischter Ehe unter seinem Schutze vollzogen wurde. Man erwänte vor ihm Voltaire und Rousseau. O ces chers hommes! rief O., im Gedanken an die Verdienste dieser Männer um die Gewissensfreiheit. Er nannte sich gern katholisch-evangelischer Pfarrer. Für Basedows Erziehungsanstalt in Dessau opferte er die Ohrringe seiner Frau. Er teilte Lavaters und Jung-Stillings Vorstellungen von der Ewigkeit. Er glaubte an einen Zwischenzustand, an einen Verkehr der Verstorbenen mit den Lebenden. Auf Grund von Joh. 14, 2, der Offenbarung Johannis und einer allegorischen Erklärung der Topographie der heiligen Orte zeichnete er eine Karte des Himmels, die er in der Kirche aufhängen ließ. Von den Zuständen und Örtlichkeiten

im Jenseits handelt auch seine nachgelassene Schrift „Zion und Jerusalem. Ein Vermächtnis für die Gläubigen, die in Christo wandeln und sich nach der ewigen Heimat sehnen“. Die Lehre von der ewigen Verdammnis verwarf er. Eine Karfreitagspredigt über diesen Gegenstand veranlasste sogar seinen Ortsherrn von Dietrich, sich über ihn beim Straßburger Kirchenkonvent zu beschweren. Eigentümlich ist endlich noch sein Vertrauen in das Loos.

Die Jare flogen dahin in rastloser, streng geregelter Tätigkeit. Nur zwei Ereignisse griffen störend in Oberlins Leben. Das eine ist der Tod seiner innig geliebten Frau. Sie starb am 17. Januar 1783, nachdem sie ihm 9 Kinder geboren, wovon ihr jedoch zwei in die Ewigkeit vorangingen. Mutterpflichten an den Hinterlassenen und an der Gemeinde erfüllte von nun an Oberlins getreue und selbstlose Dienstmagd Luise Scheppler (geb. zu Bellefosse 1763, gest. 1837). Das andere ist die französische Revolution. Oberlin begrüßte sie, wie viele andere der Frömmsten und Besten, mit Begeisterung. Er sah in ihr den geweissagten kleinen Stein, der das Reich des Antichrists, d. h. der Aristokratie und des Klerus, zerschmettert, in den neuen Verhältnissen den Beginn des Reiches Gottes, in den republikanischen Tugenden der Gemeinnützigkeit und der Opfertreue die höchste irdische Verwirklichung des Christentums. Die Nationalfeste feierte er an der Spitze seiner Gemeinde mit großem Pomp. Sein ältester Son Friedrich Jeremias zog als Freiwilliger gegen die Alliirten und wurde vor Bergzabern tötlich verwundet. Die Schilderung, die Schubert, angeblich nach dem Bericht eines Frankfurter Arztes, von dem Benehmen O.'s in der Schreckenszeit gibt, ist stark idealisirt. Am 9. April 1794 wurde gemäß dem Beschluss des Nationalkonvents der öffentliche Gottesdienst in der Gemeinde eingestellt. Vom Sicherheitsausschuss zu einem Glaubensbekenntnis aufgefordert, schrieb er: er sei wider unfruchtbare Dogmen, habe von jeher den eiteln Flitter des Kirchenornats gehasst und jetzt ganz abgelegt, sei ein Gegner des Königtums und erkenne one Einschränkung die Volkssouveränetät an. Eine Zeit lang setzte er seine Predigtvorträge in Volksversammlungen fort, dann stellte er alle geistlichen Amtshandlungen ein. In dem von O. sehr gewissenhaft gefürten Familienregister der Pfarrei fehlt für die meisten der in dieser Zeit geborenen Kinder die Angabe des Tauftages. Ob er die Taufe heimlich vollzog oder später nachholte, darüber konnte ich mir so wenig Gewissheit verschaffen, als über den Sinn der Notiz: baptisé par l'officier public (getauft durch den Civilstandsbeamten). Oberlins Nachgiebigkeit gegen die Revolutionsgesetze, die es jetzt leicht ist streng zu beurteilen, hinderte nicht, dass er am 28. Juli 1794, zugleich mit Pfarrer Böckel von Rothau, gefangen genommen und nach Schlettstadt geschleppt wurde. Wenige Tage nachher kam die Nachricht von dem Sturze des Robespierre in das Land, und die Gefängnistüren öffneten sich wider. Am 22. März 1795 wurde der Gottesdienst wider frei gegeben, aber noch im Sommer dieses Jares musste O. sein Pfarrhaus wider einen Haufen Citoyens verteidigen, die es als Nationalgut verkaufen wollten. Oberlins Mut zeigte sich in dieser bösen Zeit ganz besonders in dem Schutz den er den zalreichen Verbannten angedeihen ließ, die im Steintal Zuflucht suchten.

In dieser Zeit fingen Oberlins Verdienste an in die Öffentlichkeit zu dringen. Der Nationalkonvent sprach ihm am 16 Fructidor An II seine Anerkennung aus. Die kaiserlichen Behörden bezeigten ihm die größte Zuvorkommenheit. Als die verbündeten Heere Elsaß überschwemmten, diente sein Name dem Steintal zum Freibrief. 1813 gelang es seinem Ansehn, einem langwierigen Prozess wegen Waldrechten, in den seine Gemeinde verwickelt war, ein Ende zu machen. 1818 wurden seine Verdienste um den Ackerbau von der königlich landwirtschaftlichen Gesellschaft mit einer goldenen Medaille gekrönt. 1819 wurde er zum Ritter der Ehrenlegion ernannt. Berühmte Personen, wie z. B. Jung-Stilling und Frau von Krüdener, suchten ihn in seinen Bergen auf. Andere, wie Lavater, korrespondirten mit ihm. Seine Gemeinde hing an ihm mit kindlicher Ehrfurcht. Seine Söne und Töchter wurden in seinem Geiste wirksam. Das Alter hatte sein Har gebleicht und sein Auge getrübt; es vermochte nicht seine Gestalt zu

beugen noch seine Willenskraft zu brechen. Doch kam die Zeit der Todesboten und des Heimwehs. Er entschlief am 1. Juni 1826 nach beinahe 60järiger Amtsfürung und wurde am 5. Juni unter ungeheurem Zulauf im Schatten der Kirche zu Fonday bestattet. Sein Andenken lebt in der evangelischen Kirche fort als das eines Mannes der in einzigartiger Weise allgemeine Humanitätsbestrebungen mit mystischer Innigkeit verband und der Zeugnis ablegte von der Allmacht der Liebe Christi zu einer Zeit, wo diese Liebe in vieler Herzen erkaltete.

Vgl. Lutteroth, Notice sur O., Paris 1826 (übersetzt von C. W. Krafft, Straßb. 1826); Schubert, Züge aus dem Leben von O., Nürnberg 1826, 4. Aufl. 1832; (Sarah Atkins) Memoirs of John Fr. O., London 1829 (übersetzt von Burckhard, O.'s Lebensgeschichte, Stuttg. 1843, Band I); E. Stöber, Vie de J. Fr. O., Strassb. 1831 (übers. von Burckhard a. a. O. Band II u. III); Bodemann, O. nach seinem Leben und Wirken, Stuttg. 1855, 2. Aufl. 1868, 3. Aufl. 1879; L. Spach, O. pasteur de Ban-de-la-Roche, Strasb. 1866. — Ferner die Aufsätze von Fr. W. Krummacher in Pipers Jahrbuch 1868; Lichtenberger in der Encyclopédie des sciences religieuses, B. IX; M. Reichard, Daheim 1879, 40 u. s. w. Lic. **Hackenschmidt.**

Oblaten. 1) Kinder, in ein Kloster untergebracht, um daselbst zum klösterlichen Leben erzogen zu werden. 2) Oblaten della torre de spechi (Spiegelturm zu Rom), weibliche Kongregation für Krankenpflege, gestiftet durch Franziska Romana, geboren in Rom 1384, gestorben 1436, eine Heldin katholischer Entsagung und Woltätigkeit. 3) Oblaten bei dem Abendmal, s. Abendmalsfeier Bd. I, S. 53.
Herzog.

Oblationen, s. Messe, Bd. IX, S. 621.

Observanten, s. Franz von Assisi, Bd. IV, S. 661.

Ochino, Bernardino, wurde geboren zu Siena im Jare 1487. Er erhielt nur unvollständig klassischen Unterricht; das Griechische blieb ihm fast ganz fremd; Hebräisch lernte er gar nicht. Schon frühe fülte er sich durch religiöse Sehnsucht zum asketischen Leben hingetrieben; er trat in den Franziskanerorden der strengen Observanz, fand aber auch hier die Befriedigung nicht, die er vergebens in Bußübungen gesucht hatte. Eine Zeit lang widmete er sich dem Studium der Medizin. Nachdem sich 1525 die Kapuziner von den Franziskanern getrennt hatten, schloss er sich 1534 jenem neuen noch strengeren Orden an. Voll Lebendigkeit und Gefül, aber one gründliche theologische Bildung trat er als Volksprediger auf; dieses Amt fürte ihn zum Studium der Bibel, und diese zur Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben; darin erst fand er, wonach sein Herz sich sehnte. Im Jare 1536 predigte er die Fasten zu Neapel; Karl V., der ihn hörte, sagte: „dieser Mensch könnte Steine rüren". Zu Neapel kam er mit dem mystischen Spanier Juan Valdez in Verbindung und knüpfte Freundschaft mit Peter Martyr Vermigli. Im Jare 1539 predigte er zu Venedig; der Kardinal Bembo hörte ihm mit Bewunderung zu und öffnete ihm, wie er an Ochinos Verehrerin Vittoria Colonna schrieb, sein Herz in der Beichte wie vor Christo selbst. Sogar auf den leichtfertigen Aretino machte er Eindruck. In den Kirchen, wo er predigte, war nicht Raum genug, um die zuströmende Menge zu fassen. Paul III. ernannte ihn zu seinem Beichtvater; 1538 wälte ihn das Ordenskapitel der Kapuziner zu Florenz zum General. Im Jare 1540 predigte er abermals zu Neapel; schon wärend seines ersten Aufenthaltes war er ketzerischer Meinungen angeklagt worden; diesmal redete er offener von der Rechtfertigung und schwieg über das Verdienst der Werke, das Fegfeuer, den Ablass. Nichtsdestoweniger ward er zu Neapel selbst 1541 zum zweitenmal als Ordensgeneral erwält. Er wirkte hierauf zu Venedig, wo sich eine evangelische Gemeinde gesammelt hatte; selbst Alfonso d'Avalos, Marchese del Vasto, schien der Reformation nicht abgeneigt; den 10. Februar 1542 schrieb ihm Ochino, er möge alle weltlichen Rücksichten hintansetzen und ein rechter Ritter Christi werden. Vielleicht war es noch zu dieser Zeit, dass Ochino zu Venedig seine erste Schrift

herausgab: Dialogi VII. sacri, dove si contiene, nel primo dell' inamorarsi di dio etc. 1542. Als nach Errichtung der römischen Inquisition der Prediger Giulio da Milano zu Venedig verhaftet wurde, klagte Ochino darüber auf der Kanzel. Dies brachte auch ihn in Gefar; er zog sich nach Verona zurück, wo er unter dem Schutze des Bischofs Giberto paulinische Briefe erklärte, wo ihn aber auch eine Citation nach Rom traf. Überzeugt, sich rechtfertigen zu können, machte er sich auf den Weg; zu Bologna hatte er eine Unterredung mit dem kranken Contarini. Zu Florenz traf er den bereits auf der Flucht begriffenen Vermigli, der ihn bewog, gleichfalls Italien zu verlassen. Er eilte nun nach Ferrara, und mit Briefen der Herzogin Renata und Palearios versehen, zog er durch Graubündten über Zürich nach Genf, wo er im Oktober 1542 ankam. In Italien begriff man nicht, dass der berühmte Prediger und Kapuzinergeneral von der Kirche abfallen konnte. Sadolet und Vittoria Colonna beklagten seinen Verlust; Claudio Tolomeo und Caraffa schrieben ihm, um ihn zur Rückkehr zu bewegen; der Papst, in seiner Erbitterung, war im Begriff, den ganzen Kapuzinerorden aufzuheben, und im Januar 1543 ließ der Marchese del Vasto zu Venedig Ochinos Dialogen verbrennen. Zu Genf ward Ochino Prediger der zalreichen italienischen Flüchtlinge, welchen der Rat die Kapelle des Kardinals von Ostia überließ. Sein Leben war streng und rein; so wie man ihn schon in Italien gleich einem Heiligen verehrt hatte, so nannte ihn Calvin (an Farel, Oktober 1543) einen vir magnus omnibus modis. Gleich nach seiner Ankunft in Genf gab Ochino eine an den Venetianer-Senat gerichtete Rechtfertigung seiner Flucht heraus, die auch lateinisch erschien; eine änliche richtete er (April 1543) an Muzio Giustinopolitano, einen Spion der Inquisition. Muzio und der Dominikaner Ambrosio Catarino schrieben heftig gegen ihn; ersterer verfolgte ihn auch noch später mit Schmählibellen. Um auch für Italien zu wirken, gab Ochino zu Genf schnell nach einander sechs Bändchen Predigten heraus, deren erstes er warscheinlich schon fertig aus Italien mitgebracht hatte (Prediche s. l. 1542—1544. Eine zweite Ausgabe erschien zu Basel, 5 B., 1562. Zwanzig davon wurden deutsch übersetzt, Neuburg 1545; 22 französisch, warscheinlich schon 1546, und 1561, Genf; 25 englisch, Yppeswich, 1548). Diese Predigten sind einfach, innig, in kräftiger, doch oft ungebildeter Sprache, evangelisch, mit reformirter Färbung, hie und da subjektive Tendenzen verratend. Gegen das Papsttum gab Ochino heraus: Apologi nelli quali si scuoprano gli abusi, errori etc. della sinagoga del papa, de' suoi preti, monachi e frati (Genf 1544, deutsch, Augsburg 1559, 4°), satirische Anekdoten über den Papst und die Geistlichkeit. Ferner erschien noch von ihm zu Genf: Expositione sopra la epistola di S. Paolo alli Romani, 1545 (deutsch, Augsb. 1546, und lateinisch durch Castalio, ebendas. 1546).

Von Genf ging Ochino 1545 nach Basel, wo er sich mit Sebastian Castalio befreundete; im Herbste desselben Jares begab er sich nach Augsburg; hier wurde er von dem Rate als Prediger einer italienischen Gemeinde angestellt und erklärte den Brief an die Galater (Expositione sopra la epistola di S. Paolo al Galati, 1546; deutsch, Augsb. 1546, 4°). Als 1547 Augsburg sich dem Kaiser ergeben musste, forderte dieser Ochinos Auslieferung; der Rat ließ ihn jedoch entkommen; über Konstanz und Basel flüchtete er nach Straßburg, von wo er mit Peter Martyr nach England ging. Er ward Prediger der italienischen Flüchtlinge, die 1551 zu London eine Kirche erhielten. Cranmer und die Prinzessin Elisabeth hatten hohe Achtung für ihn. Letzterer übergab er eine Schrift über die Prädestination (ob gedruckt, wissen wir nicht); auch wird von ihm angefürt, in englischer Übersetzung: A tragedy, or dialogue of the unjust usurped primacy of the bishop of Rome, London 1549, 4°. Nach Marias Thronbesteigung floh er nach Straßburg, von wo er sich jedoch bald nach Genf begab; wegen missbilligender Äußerungen über die Hinrichtung Servets musste er diese Stadt verlassen. Im Frühjar 1555 finden wir ihn zu Basel; kurz darauf wurde er nach Zürich berufen, als Prediger der locarnischen Gemeinde. Bullinger und Martyr nahmen ihn mit Liebe auf, obschon er Calvin bereits verdächtig war. Er befreundete sich mit dem geistvollen, aber zu Zweifeln geneigten Lelio Sozzini; Martyr hielt ihn

in den Grenzen der Mäßigung zurück, konnte ihn aber nicht verhindern, in seinen in Zürich herausgegebenen Schriften einige eigentümliche Ansichten auszusprechen. Schon in dem Dialogo del purgatorio (Basel 1556; lateinisch durch Taddeo Duno, Zürich 1556; französisch, 1559) behauptete er, Christus sei allen seinen Gehorsam Gott schuldig gewesen, habe also kein unendliches Verdienst; er habe nur dadurch Genugtuung für die Menschen erworben, dass Gott seinen Gehorsam als genügend annahm. Als diese Schrift in den italienischen Gemeinden im Veltlin Anstoß gab, brachte Martyr Ochino dahin, eine befriedigende Erklärung zu geben, und verteidigte ihn selber. Im Jare 1556 schrieb er, einem Wunsche Martyrs zuvorkommend, eine Widerlegung Westphals: Sincerae et verae doctrinae de coena Domini defensio contra libros tres J. Westphali (Zürich 1556); und 1561 gab er, in Form von Sermonen, heraus: Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Cristo nel Sacramento della cena, Basel; lateinisch unter dem Titel: Liber de corporis Christi praesentia in coenae Sacramento, s. l. (Basel). Diese Schrift ist im ganzen im calvinischen Sinne gehalten, doch schwankt sie hie und da nach der Zwingli'schen Auffassung hin. In seinen um dieselbe Zeit verfassten Labyrinthen (Prediche del R. Padre Don Serafino da Piagenza, ditte Laberinti del libero over servo arbitrio etc. Stampato in Pavia, d. h. Basel; lateinisch: Labyrinthi, hoc est de libero aut servo arbitrio, de divina praenotione, destinatione et libertate disputatio, Basil. s. a., warscheinlich erst im J. 1562 gedruckt) übte er seinen Scharfsinn an den Antinomien von der menschlichen Freiheit und der göttlichen Präscienz; es seien dies Labyrinthe, aus denen der menschliche Verstand sich schwer herausfindet; obgleich Ochino auf dem Titel dieses Buches auch zu zeigen versprach, quonam pacto sit ex iis labyrinthis exeundum, so ist ihm dieses nicht besser gelungen als Anderen. Wichtig ist das Buch besonders dadurch, dass es beweist, wie sehr Ochino anfing, über schwierige Dogmen zu grübeln. Auch sein für die Locarner Gemeinde geschriebener Katechismus (Jl catechismo, overo institutione christiana, in forma di dialogo, Basel 1561) ist reich an theologischen Spekulationen, die in einen Katechismus nicht passen. Erst nach dem Tode Peter Martyrs, an dessen Sterbebette er stand, trat indessen Ochino offener mit seinen Zweifeln hervor. Im J. 1563 erschienen zu Basel seine 30 Dialogi in duos libros divisi, quorum primus est de Messia; secundus est, cum de rebus variis, tum potissimum de Trinitate. Die meisten Artikel des Glaubens werden hier dialektisch, auf kontradiktorische Weise behandelt. Im ersten Teile sollen die Einwendungen der Juden gegen die kirchliche Heilslehre widerlegt werden; die Widerlegung ist aber durchgängig schwächer als der Angriff. Die Einwürfe beziehen sich hauptsächlich auf die Sündenvergebung, auf die Satisfaktion, von welcher behauptet wird, Christus konnte weder als Gott, noch als Mensch, noch als Gottmensch genug tun, auf die Erlösung, die Erbsünde, die Gnadenwal. Änlich verhält es sich mit dem zweiten Teile, wo zuerst die Dreieinigkeit zur Sprache kommt; es wird untersucht, ob es wirklich eine gebe und ob der Glaube daran zur Seligkeit notwendig sei. Die sabellianische Ansicht, sowie eine andere, die mit der Gribaldos zusammenstimmt, werden als falsch abgewiesen; es könne nur die Wal sein zwischen der orthodoxen und der des Arius; jene wird von Ochinos supponirtem Gegner sehr scharfsinnig widerlegt, wärend Ochino selber sie nur schwach verteidigt. Wenn schon diese Weise, die kirchlichen Dogmen zu behandeln, Verdacht erregen musste, so erschienen die Gespräche über einige moralische Gegenstände noch weit anstößiger, besonders dasjenige über die Polygamie, welche mit mehr Spitzfindigkeit behauptet, als mit Nachdruck widerlegt wird; auch was Ochino gegen Bestrafung der Ketzer sagte, musste damals übel aufgenommen werden. Wenn auch in dieser Schrift nichts vorkommt, woraus man schließen könnte, dass Ochino die Warheiten der christlichen Dogmatik und Ethik leugnete, so bleibt doch seine Ansicht in zweideutiges Dunkel gehüllt, und es muss zugegeben werden, dass der alte Mann durch seine Grübeleien in schwere Zweifel verfallen war; er gefiel sich in Widersprüchen und Subtilitäten; sein Verstand vermochte nicht mehr. über die Schwierigkeiten, die er sich schuf, hinauszukommen. Beza war der erste, der Bullinger vor den Dia-

logen warnte; indessen erst auf die Anzeige einiger von Basel zurückgekommener Züricher Kaufleute, man rede dort viel von einem Buche Ochinos, das die Vielweiberei verteidige, übergab der Magistrat das Buch den Predigern zur Untersuchung. Diese hoben besonders die Schwäche der Widerlegung der Polygamie hervor und fügten bei, das Buch sei, sowie schon ein früheres Ochinos, one Vorwissen der Züricher Zensur in Druck gegeben worden. Voreilig, one hinlängliches Verhör, wurde der Greis abgesetzt und aus der Stadt vertrieben. Vergebens bat er, den Winter über mit seinen vier Kindern (seine Frau war nicht lange vorher gestorben) in Zürich bleiben zu dürfen; man gestattete ihm höchstens drei Wochen. Den 2. Dezember 1563 reiste er ab, wurde auch in Basel und Mühlhausen abgewiesen, bis er endlich in Nürnberg eine Zuflucht fand. Hier verfasste er eine Verteidigungsschrift in dialogischer Form; die traurige Lage, in der er sich befand, entschuldigt den gereizten Ton dieses Gesprächs; er klagt darin die Züricher an, ihn nicht seiner eigenen Irrtümer wegen verstoßen zu haben, sondern weil er die ihrigen aufgedeckt hätte; man darf hieraus schließen, daß die Zweifel, die er in den Dialogen zu widerlegen vorgegeben hatte, wirklich seine eigenen waren. Die Züricher antworteten im März 1564: Spongia adversus aspergines B. Ochini, qua verae causae exponuntur, ob quas ille ab urbe Tigurina fuit relegatus (bei Hottinger, Historia Ecclesiae Novi Testam., B. 9, S. 479 u. f., und bei Schelhorn, Ergötzl., B. 3, S. 2157 u. f.). Von Nürnberg ging Ochino nach Krakau. Pius IV. hatte aber schon den Kardinal Hosius vor ihm warnen lassen; durch das Dekret vom 6. August 1564, das alle nichtkatholischen Fremden aus Polen verwies, wurde er vertrieben; auf der Reise befiel ihn zu Pinczow die Pest, an der ihm mehrere Kinder starben; kaum wider hergestellt, setzte er mitten im Winter die Reise fort, erkrankte aufs neue und starb zu Anfang des Jares 1565 zu Schlackau in Mähren. So verkümmerte im Elend ein Mann von herrlichen Geistesgaben; er war das Opfer seiner eigenen Grübelsucht und der Intoleranz seiner Zeit. In der Folge galt er als einer der Hauptbegründer des Antitrinitarismus; Zanchi hat ihn als solchen weitläufig bekämpft, im zweiten Teile seines Werkes de tribus Elohim (Neustadt 1589, Fol.), wärend Sandius ihm die dritte Stelle in seiner Bibliotheca Antitrinitariorum angewiesen hat. Beza hat ihn wegen der Polygamie widerlegt (Tractatus de polygamia, hinter dem de repudiis, Genf 1567); zugleich hat er die harten Maßregeln der Züricher gegen Andreas Dudith verteidigt, der sie nicht mit Unrecht getadelt hatte (1570, hinter: Minus Celsus Senensis, De haereticis capitali supplicio non afficiendis. s. l. 1577).

S. über Ochino Bayle, Dictionnaire; Struve, De vita, religione et fatis B. Ochini, in den Observat. select. Halens., IV, 409 sq., V, 1 sq.; Nachlese von Ochinos Leben und Schriften, in Schelhorns Ergötzlichkeiten, III, 765 u. f.; Füßli, Beiträge zur Reformationsgeschichte der Schweiz, V, 416 u. f.; Escher in Ersch und Grubers Encyklopädie; Trechsel, Die protest. Antitrinitarier, B. 2, S. 202 u. f.; Büchsenschütz, Vie et écrits d. B. O., Strassb. 1871; Benrath, B. O. von Siena, Leipz. 1875. **C. Schmidt.**

Occam, Wilhelm (Gulielmus Occamus s. Ochamus), Franziskaner, Nominalist und Publizist des 14. Jarhunderts, geboren c. 1280 in dem Dorfe Occam in der englischen Grafschaft Surrey, gestorben 10. April 1347 (oder 1349) in München. — Da die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte, der betreffende Abschnitt seines Dialogus in tres partes distinctus (Pars III, tract. 8), verloren oder nicht wider aufgefunden (s. u.), so ist uns von seinem Jugendleben wenig bekannt; man weiß weder sein Geburtsjar, noch die Zeit und den Ort seines Studiums und seines Eintrittes in den Minoritenorden. Er soll zu Oxford im Merton-College studirt, 1300 ein Archidiakonat zu Stowe in Lincolnshire und andere kirchliche Benefizien erhalten haben, dann aber unter Verzicht auf dieselben in den Franziskanerorden eingetreten sein. Er scheint dann frühe nach Paris gegangen zu sein, daher seine Spuren in England verschwinden. Dort (oder schon in Oxford?) war er ein Schüler von Duns Scotus († 1308), trat dann selbst

als Lehrer der Philosophie und Theologie auf und gewann durch seine Erneuerung des Nominalismus, durch seine siegreiche Bekämpfung des seit Anselm und den Viktorinern auf lange Zeit zur Alleinherrschaft gelangten Realismus großes Ansehen und den Ehrennamen des Venerabilis inceptor, des Doctor singularis et invincibilis, des princeps et caput nominalium. Zwar fand der neue Nominalismus oder Occamismus mit seiner empiristischen Erkenntnislehre und seinem Verzicht auf jeden Vernunftbeweis für die Warheiten der Offenbarung anfangs den heftigsten Widerstand und wurde noch zu Lebzeiten Occams 1339/40 von der Pariser Facultas artium ausdrücklich verboten; aber auch an eifrigen Schülern, Freunden und Verbreitern der neuen Richtung fehlte es keineswegs (zu ihnen gehörte z. B. Marsilius von Padua, Johann von Jandun, Joh. Buridan (s. Band III, 13) und andere. Wie lange dieser Aufenthalt in Paris gedauert, wissen wir nicht. Dass O. schon an dem Streit zwischen König Philipp und Papst Bonifaz VIII. sich beteiligt habe (c. 1303), ist nicht warscheinlich, die ihm zugeschriebene, darauf bezügliche Streitschrift (disputatio inter clericum et militem s. u.) sicher nicht von Occam. Dass er von Paris aus wider für einige Zeit nach England zurückgekehrt, wird man daraus schließen dürfen, dass er zu Oxford über die Sentenzen gelesen hat (s. u.) und 1322 als englischer Provinzial seines Ordens erscheint. Ein Minorit Nikolaus Occam, der in Oxford gelehrt und theologische und philosophische Schriften hinterlassen haben soll († 1320), ist wol eine von Wilhelm O. verschiedene Persönlichkeit (s. Wadding, Script. O. M., S. 267). Aber eben jene seine Ordensstellung als Magister oder Provinzial des Minoritenordens und die damalige Stellung dieses Ordens zum päpstlichen Stul verwickelte ihn bald in neue noch heftigere Kämpfe, als jene wissenschaftlichen Fehden in Paris zwischen Realisten und Nominalisten gewesen waren. Auf dem päpstlichen Stul saß 1316—34 jener Johann XXII., der durch seine Unterwürfigkeit gegenüber dem französischen Hof, durch sein hochfarendes Auftreten gegen Deutschland und dessen Kaiser Ludwig den Bayer, insbesondere aber durch seine schamlose Finanzwirtschaft längst vielfachen Anstoß gegeben, und überdies den Theologen Occam durch seine wissenschaftliche Ignoranz (in facultate theologica omnino fuit ignarus bei Goldast II, 975), den strengeren Teil des Franziskanerordens aber durch seine Entscheidung des Ordensstreites über die Armut Christi gegen sich eingenommen hatte (s. Band IV, 660 ff.). Neben dem Ordensgeneral Michael von Cesena waren es besonders noch Fr. Bonagratia von Bergamo und Wilhelm Occam, welche 1322 auf dem Ordenskonvent zu Perugia gegen die päpstliche Entscheidung protestirten und an der strengen Ordensdoktrin — der Eigentumslosigkeit Christi und der Apostel — festhielten. Mit Cesena wurde auch Occam vom Papst nach Avignon zitirt und hier längere Zeit gefangen gehalten. Vier Jare dauerte, wie er selbst sagt, sein Aufenthalt in Avignon (1324—1328, vgl. Müller I, 208). Er ließ sich aber nicht einschüchtern, sondern verteidigte seine Doktrin in zalreichen Disputationen. Endlich, wärend man den Prozess gegen sie instruirte, ergriffen die drei gefangenen Minoritenhäupter — Cesena, Occam und Bonagratia — die Flucht (25. Mai Nachts 1328) und entkamen zu Schiff (angeblich auf einer vom Kaiser Ludwig ihnen nach Aiguesmortes entgegengesandten Galeere, s. darüber Müller I, 210) nach Italien, wo sie am 28. Juni zu Pisa mit Kaiser Ludwig zusammentrafen und von ihm, wie von seinem am 12. Mai 1328 gewälten Gegenpapst Nikolaus V. (Peter von Corbara) aufs freundlichste aufgenommen wurden. Damals soll — nach einer bekannten, zuerst bei Trithem. de script. eccl. fol. 82 und bei Aventin, Chron., S. 394 nachweisbaren Anekdote — Occam sich dem Kaiser zum Bundesgenossen angeboten haben mit den Worten: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo! Papst Johann XXII. sprach (6. Juni 1328) über Occam wie über den General Michael von Cesena Bann und Absetzung aus, sie aber appellirten noch von Pisa aus in einer von Michael verfassten, von Occam mitunterzeichneten Schrift (18. Sept. 1328) von dem ketzerischen Papst an die katholische Kirche und ein allgemeines Konzil. Als Ludwig im Februar 1330 Italien verlassen musste und nach Bayern zurückkehrte, war auch Occam in seinem Gefolge. Unter dem Schutz und im Dienst des Kai-

sers scheint Occam sein ferneres Leben mit anderen seiner Ordens- und Schicksalsgenossen, Michael Cesena, Bonagratia, Heinrich von Thalheim, Marsilius von Padua (s. über dieselben Riezler S. 71; Müller I, 84 ff.; 216 ff.), meist oder ganz in München verbracht zu haben. Er hatte seine Wonung in dem der Herzogsburg benachbarten Franziskanerkloster, lebte sich mit richtigem Verständnis in die deutschen Verhältnisse ein (vgl. Müller I, 217) und entfaltete mit seinen Ordensgenossen großen Eifer in Verteidigung der kaiserlichen Sache (das. S. 239), insbesondere aber — trotz des Mangels an litterarischen Hilfsmitteln — eine staunenswerte schriftstellerische Fruchtbarkeit. Dem Kaiser gegenüber, der für den tieferen geistigen Gehalt seiner Schützlinge wenig Verständnis hatte, war die Stellung Occams und seiner Freunde insofern eine nicht sehr erfreuliche, als jener bei jedem Annäherungsversuch an den Papst bereit war, seine Schützlinge preiszugeben, bei jeder neuen Differenz aber aufs neue ihre litterarische Hilfe in Anspruch nahm. Wie Papst Johann 1331 einen neuen Prozess gegen die renitenten Minoriten erließ, unter denen Occam ausdrücklich genannt wird, und den deutschen Episkopat zur Gefangennahme derselben aufforderte, so hielt auch Papst Clemens VI. am 11. Juli 1343 im Konsistorium eine, vorzüglich gegen Occam gerichtete Rede (s. Höfler, Aus Avignon, S. 20), worin er diesen als den intellektuellen Haupturheber der Opposition gegen den päpstlichen Stul bezeichnet (qui diversos errores contra potestatem et auctoritatem hujus sanctae sedis docuit et docet). Der Kaiser aber erklärt in seinem an Papst Clemens gerichteten Unterwerfungsschreiben (Sept. 1343) seine Bereitwilligkeit, die an seinem Hofe lebenden flüchtigen Minoriten entweder in die Kirche zurückzufüren, oder, wenn sie sich weigerten, sie zu verstoßen (Riezler 119). Zum Glück für O. kam der Frieden zwischen Papst und Kaiser nicht zustand, so lange Ludwig lebte († 11. Okt. 1347).

Immer einsamer wurde es jetzt um Occam in der deutschen Herzogsstadt; von seinen Gesinnungsgenossen waren die meisten gestorben — Jandun schon 1328 in Italien, Marsilius zwischen 1336 und 43, Bonagratia warscheinlich auch schon vor 1343; andere, wie Franz von Ascoli, Heinrich von Thalheim hatten ihren Frieden mit dem Papst gemacht; auch der ehemalige Ordensgeneral Michael von Cesena, zu dessen treuesten Anhängern Occam gehört hatte, war 29. Nov. 1342 in München gestorben; auf dem Sterbebett hatte er das Ordenssiegel an Occam übergeben, der sich daher jetzt als Vikar des Ordensgenerals betrachtete. Auch nach Ludwigs Tod verharrte O. noch in seinem Widerstand gegen den päpstlichen Stul und den Pfaffenkönig Karl IV., über dessen Wal er noch einen Traktat schrieb (de electione Caroli s. Höfler S. 13, Riezler S. 271, Müller S. 251, verfasst nach H. 1349, nach M. 1348, nach R. 1348—49). Erst zuletzt nach dem Tode Günthers von Schwarzburg im Juni 1349, als jeder weitere Widerstand vergeblich, bot auch O. die Hand zur Aussönung. Er schickte das von Cesena ihm übergebene Ordenssiegel an den vom Papst anerkannten Ordensgeneral und erklärte sich mit den wenigen noch in München anwesenden Anhängern Cesenas bereit, seinen Frieden mit dem Papst zu machen. Papst Clemens VI. verzichtete auf ihr persönliches Erscheinen in Avignon und gab die Ermächtigung zur Absolvirung Occams und seiner Genossen, falls sie binnen Jaresfrist eine Unterwerfungsformel beschwören und insbesondere die häretische Meinung widerrufen würden, dass der Kaiser Päpste ein- und absetzen könne (s. das Schreiben des Papstes an den Minoritengeneral bei Wadding VIII, 12; Bulaeus IV, 517; Argentré I, 360; vgl. Riezler S. 125; Müller II, S. 252). Ob Occam die Formel wirklich unterschrieben, ob er den verlangten Widerruf geleistet, die päpstliche Absolution nachgesucht und erhalten hat, bleibt zweifelhaft. Wadding u. a. behaupten es; andere wie Raynald a. a. 1349 lassen die Frage unentschieden, bestimmt geleugnet wird es von Jacobus de Marchia, Dialogus c. Fraticellos bei Baluze, Miscell. ed. Mansi II, 595, wo von Michael von Cesena, Bonagratia, Occam ausdrücklich gesagt wird: qui tres haeretici excommunicati remanserunt; vgl. Preger S. 36; Müller II, 253. — Ebenso widersprechend wie über den angeblichen Widerruf lauten die Angaben über den Tod Occams. Nach einer Angabe bei Wadding soll er schon 1320 zu Capua, nach einer anderen Behaup-

tung erst 1359 zu Carinola in Unteritalien gestorben sein (vgl. Wadding, Ann. VIII, 11; Riezler S. 126). Beides beruht offenbar auf einer Verwechslung. Nach einem früher in München befindlichen, jetzt verschwundenen Grabstein (über welchen vgl. Aventin, Chron. ed Cisner, S. 394 u. 402 und eine Münchener Handschrift Cod. Bavar. 755. 1, s. Riezler S. 127), wäre er den 10. April 1347 in München gestorben und im dortigen Franziskanerkloster beerdigt worden (a. d. 1347. IV id. Apr. obiit doctiss. P. F. Wilhelm dictus Ockam ex Anglia S. s. theol. doctor.) und dasselbe Datum geben einige andere, offenbar aus derselben Quelle stammenden Aufzeichnungen. Nur stimmt das Todesjar 1347 nicht zu dem päpstlichen Schreiben von 1349 und nicht zu der warscheinlichen Abfassungszeit des Traktates de electione Caroli (1348/9 s. o.), weshalb Riezler vermutet, dass auf dem offenbar erst später gesetzten Grabstein der Todestag richtig angegeben, statt 1347 aber ein späteres Todesjar — etwa 1349 — anzusetzen sei.

Die zalreichen Schriften, welche Occam zugeschrieben werden (vgl. die Verzeichnisse bei Wadding, Scriptores O. Minorum, S. 155 ff., bei Cave, Hist. lit. app. p. 19, bei Hauréau ꝛc.; über die Ausgaben s. Hain Nr. 11935—53; Brunet Manuel IV, 154), welche aber weder vollständig erhalten noch sämtlich echt sind, teilen sich in drei Hauptklassen: A. philosophische, B. theologische, C. kirchenpolitische.

A. Die philosophischen Schriften Occams, wol sämtlich aus seiner früheren Zeit stammend, sind zalreich und für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von hohem Interesse, aber nur unvollständig bekannt. Vieles von dem, was Wadding aufzält, scheint entweder verloren oder im Staub der Bibliotheken begraben. Die wichtigsten sind folgende: 1) Expositio aurea et admodum utilis super totam artem veterem, Bologna 1496, Fol. (Anfangsworte: Quoniam omne operans) — eine Reihe von Kommentaren zu Porphyrius' Isagoge, zu Aristoteles' Categg. und Perihermen. nebst einem Traktat de communitatibus Porphyrii; — die ganze Logik und Erkenntnislehre Occams ist in dieser Schrift enthalten, seine Kritik des herrschenden Realismus, der Lehre von den universalia ante rem und in re, seine Manung, von der falschen Methode der Modernen zurückzukehren auf den sichereu Weg der aristotelischen Logik, zu der ars vetus. — 2) Dieselben Gedanken spricht Occam (kürzer und doch zugleich vollständiger) aus in seiner Summa logices oder tractatus logices in tres partes divisus ad Adamum (so genannt nach einem Ordensbruder Adam, dem das Werk dedicirt ist; Anfangsworte: Quam magnos veritatis sectatoribus), oft gedruckt, z. B. Paris 1488; Bologna 1498; Venedig 1508; Oxford 1675. — 3) Verschieden davon ist Occams große Logik, Major summa logices, handschr. in Paris, gedruckt Venedig 1521 (Anf. Dudum me frater et amice). — 4) Ungedruckt ist, wie es scheint, das defensorium logices s. de successivis (Anf. Deus potest facere omne quod non includit contradictionem), handschr. in Paris, Bibl. der Sorbonne 958. — Endlich sind noch zu nennen: 5) Summulae in Aristotelis physicam, Bologna 1494; Venedig 1506; Rom 1637. — 6) Quaestiones in 8 libros Physicorum, Straßburg 1491. 1506. Weiteres s. bei Wadding, Hauréau, Prantl III, 227.

B. Von den theologischen Schriften sind die wichtigsten: 1) Super IV libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones, das theologische Hauptwerk Occams, verfasst warscheinlich in Paris, lange Zeit in hohem Ansehen stehend, gedruckt Lyon 1483. 95. 96. 97, handschriftl. in Oxford, Cambridge, Rom, vgl. Wadding, Hauréau ꝛc.; einen vielbenutzten Auszug daraus hat Gabriel Biel geliefert in seiner Epitome et collectorium ex Occamo super IV libros sententiarum 1495. 1508, vgl. Real-Enc. Bd. II, S. 459. — 2) Quodlibeta septem, handschriftl. in der Bibl. der Sorbonne und in der Vaticana, gedruckt Paris 1487; Straßburg 1491, vgl. Wadding, der eine größere und kleinere Redaktion desselben Werks — Quodl. magna und Quodl. septem — unterscheidet. Entstanden ist dieses Werk nach der Schlussbemerkung des Herausgebers aus den von O. zu Oxford gehaltenen Vorlesungen (post ejus lecturam Oxoniensem super sententias); es handelt nach dem vorausgehenden Vorwort und In-

haltsverzeichnis in ziemlich bunter Ordnung de materiis plurimis, grammaticalibus, logicalibus, phisicalibus, mathematicalibus, metaphisicalibus et potissime theologicalibus. — 3) Wol die interessanteste und pikanteste Darstellung seiner theologischen Gedanken gibt O. in einem dritten Werke — dem Centilogium oder Centiloquium theologicum, omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens (vielleicht identisch mit dem von Wadding erwänten compendium theol.), gedruckt zu Lyon 1494. 95. Fol. — ein Werk, das sich (nach Schwabs Urteil S. 288) „mehr wie eine pikante Beispielsammlung für die schwierigeren Partieen der Lehre von den Schlüssen als wie eine Auswal theologischer Probleme ausnimmt". — 4) Eine einzelne dogmatische Frage, die Abendmalslehre, hat O. behandelt in seiner Schrift de sacramento altaris oder de corpore Christi (beides nur zwei Titel derselben Schrift, nicht zwei verschiedene Schriften, wie Wadding meint), gedruckt zu Straßburg 1491; Paris s. a.; Venedig 1516. Vgl. über diese Schrift Rettberg in den Studien und Kritiken 1839, S. 69 ff.; Baur, Dogmengesch. II, 481 ff.; Steitz im Art. Transsubstantiation R.-Enc. 1. Aufl., Bd. XVI, S. 335 ff. — 5) Das Problem der Freiheit und Vorherbestimmung ist behandelt in dem Traktat de praedestinatione et futuris contingentibus, gedruckt zu Bologna 1496 mit der expositio aurea; drei Mskr. davon in Paris, Bibl. von St. Viktor; ebendas. ein kürzerer Auszug aus derselben Schrift.

C. Die dritte, zal- und umfangreichste, geschichtlich wichtigste und für den Verfasser selbst verhängnisvollste Klasse seiner Schriften sind die kirchenpolitischen, welche teils auf den Ordensstreit der Franziskaner mit dem Papsttum, teils auf den Kampf Kaiser Ludwigs mit den Päpsten Johann XXII., Benedikt XII., Clemens VI. und die darin zur Sprache gekommenen prinzipiellen Fragen über das Verhältnis von Stat und Kirche, Kaisertum und Papsttum sich beziehen. Der Zeit nach die erste Stelle unter allen Schriften Occams würde, wenn sie wirklich von ihm herrürte, zweifelsone einnehmen die auf den Streit des französischen Königtums mit Papst Bonifaz VIII. bezügliche, also c. 1303 verfasste Disputatio inter clericum et militem super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa, gedruckt Paris 1598, 4°; bei Schardius, De jurisdictione imperii, p. 677 sq.; bei Goldast, Monarchia I, 13 ff. Die Schrift gehört zu den interessantesten kirchenpolitischen Schriften des 14. Jarhunderts und ist seit Flacius bis in die neueste Zeit gewönlich als Hauptquelle für die kirchenpolitischen Ansichten Occams benutzt worden, kann aber, wie Riezler S. 145. 300 richtig erkannt hat, aus inneren und äußeren Gründen nicht von Occam herrüren, sondern scheint einen älteren Schriftsteller, einen Franzosen und königlichen Beamten, zum Verfasser zu haben, vielleicht, wie Riezler vermutet, Peter Dubois; über die Benutzung dieser Schrift in dem Somnium viridarii vgl. Riezler und besonders C. Müller in Zeitschr. f. K.-Recht XIV, 2. — Nach Beseitigung dieser und einiger anderer unechter oder zweifelhafter Schriften verbleiben als kirchenpol. Schriften Occams aus der Zeit von 1330—48 folgende: 1) Opus nonaginta dierum, contra errores Joannis XXII, de utili dominio rerum ecclesiasticorum et abdicatione bonorum temporalium in perfectione status monachorum et clericorum, verfasst zwischen 1330 und 1332 in einem Zeitraum von 90 Tagen, später (c. 1343) von Occam selbst seinem Dialogus eingefügt als sechster Traktat des dritten Teils (s. Riezler S. 242); an die Besprechung der päpstlichen Bulle Quia vir reprobus knüpft hier O. eine ausfürliche Erörterung aller Ansichten, die in dem Streit über die Armut Christi von beiden Parteien ausgesprochen worden waren; er selbst entschuldigt zum Schluss die Kürze und stilistische Formlosigkeit seines im Flug, aber nicht one große Anstrengung hingeschriebenen Buches und verspricht eine noch ausfürlichere Behandlung der von anderen angefochtenen Konstitutionen des Papstes Johann (hoc opus n. d. quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore). Gedruckt ist es zuerst von J. Badius und J. Trechsel, Lyon 1495. 96, dann bei Goldast, Monarchia II, 993—1236; einen kurzen Auszug gibt der erste Herausgeber Badius Ascensius, prof. reg. Paris., bei Goldast II, S. 977—92. — 2) Bevor noch das von O. versprochene ausfürliche Werk über die Erlasse des Papstes Johann

in der Armutsfrage zur Ausfürung kam, erhielt O. Anlass zu einer neuen Streitschrift wider denselben Papst durch die von diesem in einer Adventspredigt 1331 ausgesprochene, in einem Konsistorium verteidigten Ansicht über den Zustand der abgeschiedenen Seelen vor der Auferstehung (quod animae purgatae non vident facialiter Deum ante diem judicii). Occam wie sein Freund Bonagratia wurden dadurch zu Gegenschriften veranlasst; diejenige Occams besitzen wir noch in dem 1333—34 verfassten Tractatus de dogmatibus Johannis XXII papae, der später dem zweiten Teil des Dialogus einverleibt wurde und bei Goldast, Monarchia II, 740—70 gedruckt ist. — Verschieden davon und später geschrieben ist 3) das Compendium errorum Joannis papae XXII, gedruckt Paris 1476; Lyon 1495. 96 und bei Goldast II, 957—76 (Anfangsw. Locuti sunt adversum me etc.); bei Wadding unter zwei verschiedenen Titeln angefürt. Die Schrift ist erst nach dem Tode Johannes († 1334), unter seinem Nachfolger Benedikt XII. zwischen 1335 und 38 geschrieben zu dem Zweck, um den Widerstand der Minoriten gegen Papst Johann und seinen Nachfolger zu rechtfertigen und der Erwartung Ausdruck zu geben, Benedikt, der doch Magister der Theologie, werde die Warheit besser kennen und schützen als sein Vorgänger, der in der theologischen Wissenschaft gänzlich unwissend gewesen (s. Riezler S. 245 f.). — 4) Gleichfalls unter Benedikt (1334—42) oder erst unter Clemens VI., nach Riezler zwischen 1335 und 1349, scheint geschrieben die Epistola defensoria oder Defensorium de paupertate Christi et fratrum minorum ac statu evangelico etc., ein Sendschreiben an die ganze Christenheit zur Verteidigung seiner Person und seiner Ordensgenossen, gedruckt zuerst Venedig 1513 im Singulare opus Ord. Seraphici III, 87 sq., abgedruckt von Brown im Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, London 1690, II, 439—64, vgl. übrigens Müller I, 355 und II, 251, der weder Occam noch Cesena für den Verfasser dieses Schriftstückes hält. — 5) In die Jare 1338—39 fällt ein noch ungedrucktes, aber handschriftlich vorhandenes Werk Occams gegen Papst Benedikt XII. in 7 Büchern (vgl. Müller II, 88), worin der Papst nach allen Seiten angegriffen wird, teils als Vertreter der dogmatischen Ketzereien seines Vorgängers, teils als Feind des Reiches und des englischen Königs, weshalb der Kaiser das Recht habe, mit Waffengewalt gegen ihn vorzugehen. Ganze Partieen dieses Werkes sind später in das umfassendste Werk Occams, den Dialogus, übergegangen. — 6) Frühestens ins Jar 1339 (nicht schon 1326 oder 1336, wie andere meinten, s. Riezler S. 249) fällt das, wie es scheint, auf des Kaisers Aufforderung verfasste Werk Super potestate s. pontificis quaestiones octo, oder wie der Titel in den Ausgaben (Lyon 1496, Fol. und bei Goldast II, 314—391) lautet: Decisiones octo quaestionum de p. S. P. (Anfang: Sanctum canibus nullatenus esse dandum), ein Repertorium der mannigfaltigsten stats- und kirchenrechtlichen Anschauungen unter Rücksichtnahme auf das Werk Lupolds von Bebenburg de juribus regni et imperii (c. 1338—40) und auf die Beschlüsse von Rense und Frankfurt vom Jar 1338 (vgl. Riezler a. a. O. und Müller II, 88). Die 8 Fragen, die O. auf Wunsch jenes Dominus quam plurimum venerandus, qui hoc opus componere suis precibus me induxit, d. h. des Kaisers, nicht sowol entscheiden, sondern nur conferendo, allegando, disputando propter exercitium für und wider besprechen will, sind allerdings mehr politischer als theologischer Natur (1. Vereinbarkeit der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt, 2. ob die weltliche Gewalt ihre Macht unmittelbar von Gott habe? 3. ob alle weltliche Jurisdiktion vom Papst abhänge? 4. ob ein Unterschied sei zwischen römischem Kaisertum und Königtum, 5. ob die geistliche Salbung oder Krönung einem Fürsten eine weltliche Gewalt verleihe oder nur eine geistliche Gabe zur Ausrichtung des Amtes? 6. ob der Monarch seinem coronator unterworfen? 7. ob der Besitz der weltlichen Gewalt von der Krönung durch einen bestimmten Bischof abhängig sei? 8. ob dem römischen König die Wal durch die Kurfürsten ebensoviel Macht verleihe als einem erblichen König die gesetzliche Erbfolge?), aber sie greifen in die kirchenpolitischen Anschauungen des Mittelalters aufs tiefste ein und zum Schluss kommt der Verf. auch wider auf die theologischen Fragen von der Armut Christi

und auf die übrigen Ketzereien des Papstes zurück. — 7) Alle die bisher genannten Traktate Ockams aber sind im Grunde nur Vorarbeiten für sein großes kirchenpolitisches Hauptwerk — den Dialogus in tres partes distinctus, quarum prima de haereticis, secunda de erroribus Johannis XXII, tertia de potestate papae, conciliorum et imperatoris (vgl. Johann von Victring bei Böhmer, Fontes I, 447, nach welchem der Titel des dritten Teiles lautet: De gestis circa fidem altercantium). Das Ganze ist eine, wider auf den Wunsch des Kaisers Ludwig unter Papst Clemens VI., warscheinlich 1342—43 geschriebene ausfürliche Darstellung der damaligen Streitfragen in Form eines Gesprächs zwischen einem fragenden Schüler und einem antwortenden Lehrer, sodass immer Satz und Gegensatz mit ihren Beweisen einander gegenübergestellt, die Entscheidungen aber zurückgehalten werden zu dem Zweck, damit der Schüler nicht durch Autoritäten bestimmt und damit alle Leidenschaft und Parteisucht ferngehalten werde. Über den Anlass zur Abfassung gibt der gleichzeitige Chronist, Abt Johann von Victring, Auskunft, s. bei Böhmer, Fontes I, 447; vgl. Riezler S. 257. Aber nur der größere Teil des Dialogs, insbes. von Pars I und III, ist damals wirklich abgefasst; als zweiten Teil hat O. seinen früheren Traktat de dogmatibus (s. Nr. 2), vielleicht auch das Compendium errorum, sowie eine nach Wadding zu Avignon schon vor 1328 geschriebene Schrift über die ev. Armut, de qualitate propositionum, vielleicht auch noch andere frühere Aufsätze einverleibt. Das ganze kolossal angelegte Werk ist also ein Sammelwerk, das leider wegen des großen Umfangs, vielleicht auch wegen seines bedenklichen Inhalts, weder vollständig gedruckt, noch vollständig handschriftlich erhalten zu sein scheint. Bekannt ist nur Pars I de haereticis, vom kirchlichen Lehramt, der Ketzerei, der päpstlichen Infallibilität handelnd in 7 Büchern, Pars II de erroribus Joh. und zwei einleitende Traktate der Pars III, von denen der erste in 4 Büchern von der Gewalt des Papstes, der zweite, der aber selbst wider Fragment, in 3 Büchern von der Gewalt des römischen Kaisertums, der Könige, Fürsten und Laien handelt. So weit ist der Dialogus gedruckt zuerst Paris 1476, 2 T., Fol., Lyon Fol., abgedruckt bei Goldast Monarchia III, 392—957. Noch seinem ersten Herausgeber Trechsel scheint das Werk vollständig vorgelegen zu haben; von einem vollständigen Abdruck nahm er Umgang, teils weil das Gute, was es enthalte, schon in dem mitgeteilten Bruchstück enthalten sei, teils weil im übrigen Teil der Ton der Anklage und Verteidigung zu herb, als dass man ihn vor die Massen bringen dürfe. Den Verlust der fehlenden 6 oder 7 Traktate des dritten Teils müssen wir um so mehr bedauern, da dieselben nach der Angabe des Prologs (bei Goldast S. 771) wesentlich historischen Inhalts waren und geschichtliche Mitteilungen über die in dem Armutsstreit wie in dem kirchenpolitischen Streit des 14. Jarh. mit handelnden Personen enthielten: Tr. 3 über Papst Johann, Tr. 4 über Ludwig von Bayern, Tr. 5 über Papst Benedikt, Tr. 6 über den General Michael v. C., Tr. 7 über General Eudes, Tr. 8 über Ockam, Tr. 9 über einige andere Könige, Fürsten, Prälaten, Kleriker, Laien und Mönche, die in den Glaubensstreit verwickelt waren. Es ist also eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des 14. Jarh., die hier verloren oder wenigstens bis jetzt nicht wider aufgefunden ist. — Die zwei letzten kirchenpolitischen Traktate Ockams sind endlich 8) der tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus, gedruckt bei Goldast I, 21; geschrieben 1342 aus Anlass der Verheiratung des kaiserlichen Prinzen Ludwig mit der Erbin von Tyrol, Margaretha Maultasch, zur Verteidigung der Auktorität des States hinsichtlich der rechtlichen Seite der Ehe, nach dem Grundsatz, dass die Konstitutionen der Kirche in weltlichen Angelegenheiten den bürgerlichen Gesetzen nicht präjudiziren; Wadding kennt die Schrift nicht; Böhmer u. a. haben ihre Echtheit one genügenden Grund bezweifelt, vgl. dagegen Friedberg, Zeitschr. f. K.-Recht VIII, 120; Riezler S. 254 ff.; Müller II, 159. — 9) Erst nach Kaiser Ludwigs Tod, wärend des Thronstreits zwischen Günther von Schwarzburg und Karl IV., nach Müller 1348 (s. o.), schrieb O. seine letzte Schrift De electione Caroli, Bekämpfung der von dem Papst erlassenen Absolutionsformel und der Rechtmäßigkeit der Wal Karls, den O. eine

Kreatur des Avignoner Klerus nennt; sie ist noch nicht vollständig gedruckt, eine Handschrift soll sich in Rom befinden, eine andere in der Bibliothek des Eichstädter Domkapitels; Einiges daraus hat Höfler mitgeteilt (aus Avignon S. 13); zur Berichtigung und Ergänzung dienen die Angaben von Müller II, 251.

Außer den hier genannten zält Wadding in seiner freilich sehr unkritischen Litteraturgeschichte des Minoritenordens (Script. O. M., Rom 1650, S. 155 ff.) noch eine Reihe von Titeln Ockamscher Schriften auf, über deren Echtheit und Verhältnis zu den gedruckten sich nichts Genaueres feststellen läßt, wie denn überhaupt dieses ganze Litteraturgebiet der kritischen Sichtung und Vervollständigung noch in hohem Maße bedarf. England, Frankreich und Deutschland hätten ein gleich großes Interesse, eine kritische Gesamtausgabe der für Geschichte der Philosophie, Theologie, des Kirchen- und Statsrechts gleich wichtigen Werke des großen Scholastikers und Publizisten zu veranstalten. So lang eine solche nicht vorliegt, kann auch die Darstellung der philosophischen, theologischen und kirchenpolitischen Grundgedanken Ockams, wie wir sie im Folgenden versuchen, nur eine unvollkommene sein.

Ockam ist eine eigenartige, vielseitige und (wie sein Stil) vielfach rätselhafte und widerspruchsvolle Persönlichkeit, nicht leicht in wenigen Zügen zu schildern. Es zeigt sich in ihm eine seltsame Mischung moderner und mittelalterl. Geisteselemente — eine überraschende Freiheit, Schärfe, Konsequenz des Denkens neben ernster Frömmigkeit, starrer Orthodoxie und schwärmerischem Asketismus, Klarheit und Präzision in den Grundgedanken neben ermüdender Breite und Schwerfälligkeit in der dialektischen Abwägung der Gründe und Gegengründe, helle Lichtblicke und durchschlagende Geistesblitze neben den unfruchtbarsten Subtilitäten und verschlungensten Irrgängen einer labyrinthischen Scholastik. Es fehlt ihm nicht an ausgebreiteter Gelehrsamkeit und Belesenheit — vor Allem in der heil. Schrift, aber auch in Kirchenvätern wie Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Eusebius &c., im Corpus juris civilis und canonici und dessen Glossatoren, in Aristoteles Logik, Ethik, Politik &c., in mittelalterlichen Theologen wie Raban, Peter Lomb., Bernhard von Clairvaux &c., in verschiedenen Chroniken und geschichtlichen Werken (vgl. Riezler 251) wie in der politischen und kirchenpolitischen Tageslitteratur. Aber nicht das positive Wissen ist seine Hauptstärke, sondern die Kritik. Ockam ist — und das gerade ist das eigentlich Singuläre und Neue in ihm und das, was ihm den Ehrennamen des Venerabilis inceptor verschafft hat — ein durch und durch kritischer Geist. Ausgehend von einer Kritik der bisherigen Erkenntnistheorie, schreitet er fort zu einer Kritik der dogmatischen Überlieferung und endigt mit einer kritischen Untersuchung der socialen, kirchenpolitischen, stats- und kirchenrechtlichen Anschauungen seiner Zeitgenossen.

a) Den Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens, seiner Logik und Erkenntnislehre bildet die Kritik des herrschenden Realismus, der in Thomas und Duns Scotus seinen Höhepunkt erreicht oder vielmehr bereits überschritten hatte. Dem Satz von der Realität der Allgemeinbegriffe in all seinen verschiedenen Formen setzt O. seine Antithese gegenüber: nur Einzeldinge existiren, den Allgemeinbegriffen kommt keinerlei reale Existenz zu weder ante noch in noch post rem, sie sind lediglich subjektive (oder wie der scholastische Sprachgebrauch sagt: „objektive") Denk- oder Redeformen (signa mentalia, fictiones, conceptus oder signa verbalia, termini, nomina). Die sog. universalia sind weder ante rem im Denken Gottes: sonst würde ja Gott das Einzelne aus den Ideeen geschaffen haben, wärend er doch Alles geschaffen hat aus Nichts; noch sind sie in re, denn es ist unmöglich, dass multa in uno oder unum in multis, viele Allgemeinbegriffe in einem Ding oder viele Einzeldinge in einem Allgemeinbegriff existiren sollten; sie sind aber auch nicht post rem, denn es wäre eine nutzlose multiplicatio des Seienden, neben dem Sein der Einzeldinge auch noch die Allgemeinbegriffe als seiend zu denken. Die Allgemeinbegriffe existiren also überhaupt nicht, d. h. nicht extra animum, sondern nur in mente, nicht subjective, d. h. als Subjekte des Seins, sondern nur objective, d. h. als Objekte des Vorstellens, vermöge einer

fictio animae oder eines actus intelligendi. Doch sind sie darum nicht bloße Einbildungen oder Chimaerae, sofern sie nicht durch willkürliche, sondern durch unwillkürliche Geistestätigkeit erzeugt werden. Dieser Vorgang wird von O. näher so beschrieben: infolge des von einem Außending hervorgebrachten Sinneneindrucks entsteht in der Seele zunächst unwillkürlich (per intentionem primam) ein Warnehmungsbild (prima cognitio intuitiva); dieses aber kann von der Seele in ebenso natürlicher Weise durch einen zweiten Akt (per intentionem secundam) reproduzirt werden, auch nachdem der erste Sinneneindruck weggenommen ist (prima cognitio abstractiva). Dieses erste Abstrakte repräsentirt dann den ersten Sinneneindruck ebenso wie dieser den äußeren Gegenstand: ist also ein Zeichen (signum), womit die Seele den wargenommenen Gegenstand und eine Mehrheit von änlichen wargenommenen Gegenständen bezeichnet, also ein universale, das für mein Vorstellen die damit bezeichneten Einzeldinge (res ipsas) vertritt; der sprachliche Ausdruck für meine Vorstellung aber (das signum prolatum oder signum signi) ist das Wort, das verbum oder nomen. Ein Satz oder Urteil ist eine Verknüpfung von Zeichen (d. h. von Worten oder Begriffen); die Wissenschaft eine Verknüpfung von Sätzen; denn nur Sätze, nicht Dinge, sind wissbar (solae propositiones sciuntur). Die Dinge sind einfach, unsere Urteile aber sind zusammengesetzt aus Subjekt und Prädikat; die Warheit unserer Urteile beruht auf der Übereinstimmung beider. Die Kenntnis der Einzeldinge erlangen wir per intuitionem, durch einen actus apprehensionis, durch innere und äußere Erfarung; die Erkenntnis des Allgemeinen aber, die scientia rationalis per abstractionem, durch Vergleichung und Unterscheidung; das intuitive Wissen aber ist die Grundlage des abstraktiven; alles unser Wissen stützt sich auf Erfarung. — Die weitere Darstellung der Ockamschen Logik, Psychologie, Erkenntnislehre gehört nicht hieher (vgl. darüber die Geschichte der Philosophie von Tennemann, Ritter, Erdmann, Ueberweg rc., besonders aber Schwab, Gerson 286 ff.; Prantl, Geschichte der Logik III, 327 ff.; J. H. Löwe, Kampf zwischen Nominalismus und Realismus, 1876: Abhh. der k. böhm. Gesellschaft der W., VI, 8; Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2, 256). Man hat in dem Philosophen Ockam und seinem „Nominalismus" einen Vorläufer von F. Baco, Hobbes, Locke, Hume rc. gesehen; passender noch läſst er in seiner Kritik des Erkenntnisvermögens mit Kant sich vergleichen: wie dieser hat er seine Stärke in der Kritik, nicht in der Konstruktion eines neuen Systems; wie Kant hat er gezeigt, dass Anschauungen one Begriffe blind, Begriffe one Anschauungen leer sind, und dass ebendarum unsere der Erfarungswelt entnommenen Denkformen nicht ausreichen zur Erkenntnis des Übersinnlichen.

b) Aus den philosophischen Voraussetzungen Ockams ergibt sich mit notwendiger Konsequenz sein theologischer Standpunkt, aus seiner Kritik der realistischen Erkenntnislehre sein kritisches Verhalten zur theologischen Überlieferung. Wenn die seienden Dinge und unsere Begriffe, wenn die Welt der Ideeen und die der Erscheinungen sich nicht decken, wenn unsere Allgemeinbegriffe bloße signa mentalia oder fictiones sind: so löst sich auch die von der realistischen Scholastik vorausgesetzte Einheit von Glauben und Wissen, von theologischer und philosophischer Warheit auf. Das Denken ist nicht im Stande, den Glauben zu stützen, vielmehr ruht dieser auf Auktorität, — auf der Offenbarung Gottes und Überlieferung der Kirche. Natürliche Gründe können den Glauben weder hervorbringen, noch bestätigen, derselbe ist vielmehr etwas von Gott Eingegossenes, Gott allein kann in intellectu habitum fidei creare. Es kann also nicht bloß Warheiten geben, welche die Philosophie für war, die Theologie für falsch hält und umgekehrt: vielmehr spricht Ockam es offen aus und verwendet allen seinen Scharfsinn darauf, zu zeigen, dass es sich mit den göttlichen Dingen notwendig ganz anders und geradezu entgegengesetzt verhalten muss, als mit der endlichen Erscheinungswelt. Ockam fragt nicht mehr, ob und wie die Theologie als praktische Wissenschaft von der Philosophie als theoretischer sich unterscheide: sondern spricht es offen aus, dass die Theologie weder eine theoretische, noch eine praktische, vielmehr überhaupt keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne sei, weil sie weder auf Intuition sich gründet, noch auf Argumentation, weil ihr also sowol ein erkenn-

barer Inhalt fehlt — die äußere Erfarung, als die wissenschaftliche Form des Beweises. Evidente Erkenntnis der Glaubenswarheiten gibt es überhaupt nicht; denn Gründe für und wider lassen sich überall finden: utraque pars potest teneri et neutra sufficienter probari. Vielmehr entscheidet in Glaubensfragen lediglich die auctoritas s. scripturae und die determinatio ecclesiae. Wenn es sich aber darum handelt, das Verhältnis dieser beiden Auktoritäten zu einander zu bestimmen, so unterscheidet Occam zwar (Dial. I, 2, 5; Goldast S. 415) quinque genera veritatum, a quibus Christianum non licet dissentire, indem er neben der Schriftwarheit auch solche anerkennt, quae in scr. s. non inveniuntur insertae; aber als ersten und obersten Grundsatz spricht er es doch (mit einer Entschiedenheit, wie sie im ganzen Mittelalter selten zu finden) S. 410 aus: quod illae solae veritates sunt catholicae putandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone Bibliae explicite vel implicite asseruntur.

An allen kirchlichen Dogmen übt daher Occam seine Kritik: nicht um sie zu bestreiten oder den Glauben daran zu erschüttern, aber auch nicht bloß um seinen Scharfsinn daran zu üben, oder, wie andere meinten, um über die Irrationalität des Glaubens sich lustig zu machen und dann mit einer gewissen Ironie oder Ostentation hinter die Versicherung seiner Orthodoxie sich zurückzuziehen. Vielmehr ist es ihm ein heiliger Ernst und er läßt sich — im sauren Dienst der Wissenschaft wie im Interesse des Glaubens — keine Mühe verdrießen, mit pedantischer Ausfürlichkeit zu zeigen, dass die Gesetze der gewönlichen Logik und Physik auf übernatürliche Dinge keine Anwendung finden, ja dass gerade die wichtigsten kirchlichen Lehren, wie Trinität, Menschwerdung, Erlösung, Transsubstantiation bei solcher logisch-metaphysischen Behandlung auf lauter Antinomien und Widersprüche führen: denn die Gesetze unserer Logik gelten nur für die Welt der Erscheinungen, die übersinnliche Welt aber und ihre Erkenntnis ist ein schlechthiniges Wunder, also Sache des Glaubens.

So übt O. seine Kritik an der scholastischen Gotteslehre, indem er zeigt, dass das Dasein, die Einheit, die Eigenschaften Gottes für den Verstand unerkennbar und unbeweisbar: Gott kann nicht per prius bewiesen werden, weil er kein prius hat, aber auch nicht per posterius, denn die Welt könnte auch sich selbst bewegen, durch sich selbst sein, es könnte auch einen regressus in infinitum in der Reihe der Wirkungen und Ursachen geben; aber auch nicht ex terminis, d. h. aus seinem eigenen Begriff, läßt sich Gottes Dasein beweisen, da der sogenannte ontologische Beweis auf Fehlschlüssen beruht. Auch die Einheit Gottes läßt sich nicht beweisen, höchstens warscheinlich machen: es könnte ja auch eine Mehrheit von göttlichen Wesen gedacht werden. Ebenso läßt sich aber auch der Inhalt des göttlichen Willens oder der Gebote Gottes nicht aus Gründen erweisen: Gott könnte auch das Gegenteil gebieten von dem, was er geboten hat; seine Allmacht ist unbeschränkt; er kann Alles, was keinen logischen Widerspruch enthält. Das reichste Feld für seine kritischen Untersuchungen bietet dann die Trinitätslehre, Christologie, Satisfaktionslehre, die Sakramentslehre rc. Vergl. besonders das Centilogium, eine Sammlung der schwierigsten dogmatischen Probleme und spitzfindigsten Fragen (s. oben) und die Schrift de sacramento altaris, eine Kritik der kirchlichen Transsubstantiationslehre, die, wie Occam zeigt, die größten Widersprüche enthält, da ein körperliches Sein nicht anders denn als raumerfüllendes gedacht werden kann, da eine species one Substanz undenkbar, ein quantitäts- und gestaltloses Sein eines Leibes ein unvollziehbarer Begriff ist: daher wäre wenigstens die konsubstantialistische Ansicht (dass Leib und Blut neben Brot und Wein da sind) rationeller; die Schrift lehrt nichts hierüber; aber dennoch bleibt die Transsubstantiation probabler teils wegen der Determination der Kirche, teils weil hier die Allmacht Gottes schrankenloser erscheint, als bei der bloßen Koexistenz (vgl. 1. Aufl. Bd. XVI, 345). Man hat keinen Grund zu zweifeln, ob es ihm mit dieser Unterwerfung unter die kirchliche Lehrauktorität Ernst gewesen; jedenfalls ist es nicht der ironische Ton des Zweiflers, der aus solchen Erklärungen redet (Rettberg S. 78), und noch weniger kommt es ihm in den Sinn, sich dem Dogma nur darum in Devotion zu unterwerfen, um damit sein Spiel

zu treiben oder dasselbe auf die entsetzlichste Art zu misshandeln. Ein Skeptiker — hat man dagegen mit Recht gesagt — schreibt nicht mühsame Folianten über die evangelische Armut, über Abendmal, über die Anschauung der Seligen, — und, was die Hauptsache, nirgends hat Occam die Lehre der Kirche, noch weniger die der Schrift und die Warheiten der göttlichen Offenbarung angetastet: seine Kritik gilt nur den falschen Auktoritäten der kirchlichen Schulwissenschaft, den Irrtümern, Fehlschlüssen, falschen Definitionen und Konstitutionen der Sophisten und Kanonisten, auch der Päpste, wo diese von der Warheit und dem Rechte abweichen, der Auktorität der Schrift, Christi und seiner Apostel widersprechen und darum häretisch werden.

c) Hier ist der Punkt, wo die Kritik des dogmatischen Systems weiter fürt zur Prüfung der kirchlichen und kirchenpolitischen Ansprüche des Papsttums. Wenn die hl. Schrift die höchste Auktorität in Glaubenssachen ist: so fragt es sich, wie sich hiezu die Glaubensentscheidungen des Papstes, seine Ansprüche auf kirchlichen Primat, auf dogmatische Infallibilität, auf weltliche Herrschaft verhalten. Dabei geht Occam zunächst von einer einzelnen schriftwidrigen Entscheidung eines Papstes (in der Armutsfrage) aus, kommt aber von da auf prinzipielle Untersuchungen über das Verhältnis des Papsttums zu Dogma und Kirche, über das Verhältnis des Papsttums zum Kaisertum, der Kirche zum Stat und der weltlichen Rechtsordnung. Es ist eine Masse der verschiedenartigsten kirchen- und statsrechtlichen, prinzipiellen und historischen, allgemeinen und speziellen Fragen, die hiebei von Occam, und zwar meist in dialektischer und dialogischer Form, mit ausfürlicher Abwägung der Gründe und Gegengründe, mit vorsichtiger Zurückhaltung eines abschließenden Urteiles besprochen werden. Die zwei Hauptpunkte aber, auf die er immer wider zurückkommt, sind seine Bestreitung der weltlichen Oberhoheit und der dogmatischen Unfehlbarkeit des Papstes. In allen anderen Punkten lässt er auch das Gegenteil zum Wort kommen, lässt uns über seine eigene Ansicht oft absichtlich im Zweifel: „Was ich selbst denke, habe ich nicht ausgesprochen, weil dies der Warheit keinen Nutzen bringt". Aber in jenen Kardinalpunkten ist er stets unzweideutig, folgerichtig, von sittlichem Pathos erfüllt: Der Papst kann irren und seine plenitudo potestatis erstreckt sich nicht auf die weltlichen Dinge. Und die wichtigsten Folgerungen zieht er daraus: vor Allem die Unabhängigkeit, ja Gleichberechtigung der höchsten weltlichen Gewalt, des Kaisertums, mit der höchsten geistlichen; beide haben ihre Wurzel in Gott, sind verschieden, wenn auch nicht geschieden; auch Laien sind berechtigt, solche geistliche Rechte zu üben, die nicht aus der Ordination oder dem göttlichen Recht entspringen, sondern zum allgemeinen Nutzen der Kirche dienen, weshalb auch dem Kaiser gewisse geistliche Rechte zustehen, z. B. einen Papst zu richten und abzusetzen, wenn nämlich derselbe in Ketzerei fällt. Ja nicht bloß der Kaiser und das auf Grund des Gemeindeprinzips zusammentretende, auch Laien in sich begreifende allgemeine Konzil haben das Recht und die Pflicht, gegen einen häretischen Papst einzuschreiten; auch jeder einzelne Lehrer und Prediger darf einen solchen öffentlich und geheim bekämpfen, one den Vorwurf der Neuerung zu scheuen, denn das Alte ist zu beseitigen, wenn es lästig erscheint; Neuerungen sind, wenn sie nützlich und notwendig erscheinen, mutig zu ergreifen (non sunt novitates penitus respuendae; sed sicut vetusta, cum apparuerint onerosa, sunt omnimode abolenda, ita novitates, cum utiles, fructuosae, necessariae secundum rectum judicium videbuntur, sunt animosius amplectendae. Dial. bei Goldast II, 737). So ist es ein frischer, unabhängiger, reformatorischer Geist, der neben aller Schwerfälligkeit einer pedantisch-schulmäßigen Dialektik und neben aller vorsichtigen Zurückhaltung einer das Für und Wider abwägenden ephektischen Skepsis durch Occams kirchenpolitische Schriften weht und ihn oft in überraschender Weise als einen Vorläufer der Reformation und modernen Weltanschauung erscheinen lässt. Nicht bloß der Papst, auch das allgemeine Konzil kann irren; ja es könnte geschehen, dass die Majorität der Kirche, dass z. B. alle männlichen Glieder der Kirche, Kleriker wie Laien, vom Glauben abirrten, dass der ware Glaube nur noch in frommen Frauen sich erhielte; aber wenn auch Alle irren sollten, so wäre

darum doch der Glauben nicht aufzugeben, dass Gott die Warheit den Unmündigen offenbaren oder die parvuli et illiterati zur Verteidigung der Warheit erwecken könnte; ja es würde das nur zur Verherrlichung Gottes dienen, der damit zeigen würde: fidem nostram non esse in sapientia hominum, sed in virtute Dei (S. 495). Die ecclesia Romana ist nicht identisch mit dem corpus Christi mysticum, jede Partikularkirche, die eccl. Parisiensis, Lugdunensis, Constantiensis etc., sogut als die römische sind membra ecclesiae, tamen sine istis posset esse corpus Christi mysticum. Dieses würde fortbestehen, auch wenn jene Teilkirchen vom waren Glauben abfielen. So sind also Primat und hierarchische Institutionen überhaupt für den Bestand der Kirche nicht notwendig; vielmehr müssen die Formen der kirchlichen wie weltlichen Verfassung sich wandeln nach den wechselnden Bedürfnissen der Zeit und des Ortes. Christus selbst, der doch gewiss seine Kirche im bestmöglichen Stand hinterlassen, hat der Kirche nicht ein Haupt gegeben, weder den Petrus noch einen anderen, sondern das Recht, sich selbst einen oder mehrere Regenten zu setzen, secundum quod ei expedire videtur (Dial. p. 846. 866). Damit ist nicht bloß die divina institutio des Papsttums, sondern auch die Notwendigkeit eines kirchlichen Primats geleugnet, ja es ist das Recht der historischen Entwicklung, die Autonomie der Gemeinde in der Ordnung ihrer äußeren Verfassungsformen, es ist mit einem Wort der Grundsatz der christlichen Freiheit von Occam in einer Bestimmtheit und Folgerichtigkeit ausgesprochen wie von keinem anderen Theologen oder Kanonisten des Mittelalters; ja es fehlt bei Occam auch nicht die durchschlagende Formulirung dieses Prinzipes gegenüber dem päpstlichen Anspruch auf eine plenitudo potestatis: „si papa haberet talem plenitudinem potestatis, lex evangelii esset intolerabilis servitutis et multo majoris quam lex mosaica; omnes enim essent per ipsum servi papae; lex evangelica autem est lex libertatis.

Hier ist der eigentliche Punkt, in welchem Occams welt- und kirchenhistorische Bedeutung gipfelt, hier auch der Punkt, wo er aufs nächste mit Luther sich berührt, der die Schriften Occams wie die der Occamisten Peter d'Ailly, Gabriel Biel rc. nicht bloß zu Erfurt eifrig studirt, ihn einem Thomas und Scotus vorgezogen, sondern auch noch später (Resp. ad art. Lovan., Erl. Ausg. IV, 188) ihn den Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus genannt hat. Occam war aber nicht bloß einer der schärfsten Denker, einer der freimütigsten Warheitszeugen, einer der keckſten Aufklärer des Mittelalters: sondern auch — trotz des päpstlichen Bannes, der ihn selbst —, trotz der Verbote, die seine Schriften betroffen haben (opuscula quorum aliqua proscripta sunt, alia caute sunt legenda, wie Wadding sagt S. 155) — ein ernster, frommer, streng rechtgläubiger Christ, dem es nicht um die eigene Ehre, sondern um die Ehre Christi als des einzigen Hauptes der Christenheit und um das Wol der Menschheit zu tun ist, standhaft in seinen Überzeugungen, mutig im Bekenntnis der Warheit, demütig und maßvoll in seiner Polemik, geduldig ausharrend unter allen Anfechtungen und Verfolgungen, unerschütterlich in seinem Gottvertrauen und seiner Hoffnung auf den endlichen Sieg der Warheit. Nicht im sichern Besitz, aber im unablässigen Suchen der Warheit sieht er das höchste, dem menschlichen Geist erreichbare Ziel; er rühmt sich nicht, vollkommene Werke zu schaffen, sondern wünscht nur künftige Eiferer für Warheit, Gerechtigkeit und für das gemeine Wol auf viele, bis jetzt unerkannte Warheiten aufmerksam zu machen (Dial. III, 2, bei Goldast II, 868).

Seine Hoffnung ist nicht unerfüllt geblieben: nicht bloß Occams unmittelbare Schüler, wie Marsilius von Padua, Johann von Jandun rc. (über ihr Verhältniss zu Occam vgl. Riezler S. 274), sondern alle liberalen Kirchenpolitiker der letzten vorreformatorischen Jarhunderte (bes. Peter d'Ailly, Gerson rc., andererseits Wiclif, vgl. Lechler I, 479 ff.) haben mehr oder minder aus Occam geschöpft, ihn zum teil geradezu ab- oder ausgeschrieben oder auf ihn, den maledictus haereticus, aber auch venerabilis inceptor, vir doctissimus, in divinis scripturis eruditus, in philosophia nobiliter doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio (Trith.) sich berufen. Recht aufgegangen aber ist die Sat der Gedanken, welche der englische

Franziskaner zu seinen Lebzeiten in den vier Ländern seines irdischen Lebens und Wirkens — England, Frankreich, Italien, Deutschland — und zuletzt von seinem Asyl München aus ausgestreut, erst im Zeitalter der Reformation durch den letzten Occamisten, den venerabilis inceptor einer neuen Kirchenzeit, Martin Luther.

Quellen und Bearbeitungen: Eine Gesammtausgabe oder auch nur ein vollständiges und kritisch zuverlässiges Verzeichnis der Schriften Occams gibt es nicht; eine kritische Arbeit über die Schriften hat C. Müller versprochen II, 251. Ebenso gibt es keine irgend genügende monographische Arbeit über sein Leben und seine Lehre. Nur einzelne Seiten seines Wirkens sind dargestellt

1) in den historischen Arbeiten über die Regierungszeit K. Ludwigs des Bayern und seines Kampfes mit der Kurie bes. Karl Müller, Kampf Ludwigs 2c., Tübingen 1879/80, I, 84 ff.; II, 250 ff.; Schreiber, Die politischen und religiösen Doctrinen 2c., 1858; Lorenz, Deutsche Geschichtsquellen, 1870, S. 314 ff.; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste 2c., 1874, S. 59 ff.; Marcour, Antheil der Minoriten am Kampf Ludwigs 2c., 1874; Preger, Abhh. der bayr. Akademie der Wissensch. 1879 (der kirchenpolitische Kampf unter K. Ludwig 2c.); C. Höfler, Aus Avignon, in den Abhh. der k. böhm. Ges. der Wissensch., VI, 2, Prag 1869;

2) in den Werken zur mittelalterlichen Kirchen- und Ordensgeschichte bes. Raynald, Annales Eccl. a. a. 1349 ff.; Wadding, Annal. O. Min. t. I, und Scriptores O. M., Rom 1650, S. 155 ff.; sowie den bekannten kirchengeschichtlichen Werken von Schröckh, Gieseler II, 3, S. 54. 69. 233 ff.; Neander XI, 31 ff.; Baur, K.-G. des Mittelalters, 257. 377 ff.;

3) in den litterarhistorischen Werken von Bellarmin-Labbé, Scr. 1728, S. 472; Dupin, Bibl. ant. XIV, 219 ff.; Fabricius, Bibl. m. aevi. III, 465 f.; Oudin III, 904; Cave-Wharton II, 2, 28; Grässe, Trésor. 1864, V, 7; auch die Werke zur Geschichte der Pariser Universität können hier erwänt werden: Bulaeus, Hist. u. P. IV, 960; Budinsky, Univ. Paris, 1876, S. 113.

4) Die philosophischen Lehren Occams finden ihre Darstellung in den verschiedenen Werken zur Gesch. der mittelalterlichen Philosophie, bes. Brucker, Tennemann, Ritter, Prantl, Stöckl, Hauréau, Erdmann, Ueberweg; Köhler, Realismus und Nomin., S. 162 2c.; Löwe a. a. O.

5) Einzelne dogmatische Lehren Occams werden behandelt z. B. von Baur in D.-G., X, 233 ff., und Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung, II, 866 ff.; von Dorner. Entw.-Gesch. der Person Christi, II, 447 ff.; Landerer im Art. Scholastische Theologie, R.-E. 1. A. Bd. XIII, S. 680 ff.; Schwab, Gerson 1859, S. 274 ff.; Ritschl, Geschichtl. Studien zur Lehre von Gott in Jahrbb. f. d. Theol. 1865, S. 315 ff.; Rettberg in Stud. u. Kr. 1839; Steitz, Art. Transsubstantiation R.-E. 1. Aufl. Bd. XVI, S. 335 ff.

6) Über die kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Ansichten O.'s vgl. besonders Müller, Riezler, Friedberg, Köhler in Jahrbb. für deutsche Theologie 1874, S. 356 ff.; Langen, Vatikan. Dogma, III, 25 ff.

7) Über sein Verhältnis zu Ailly s. Tschackert, Peter Ailly S. 304 ff.; über sein Verh. zu Wiclef: Lechler, Wiclef; zu Gerson: Schwab a. a. O.; zu Luther s. Rettberg, Dieckhof, Steitz, Ritschl, Köstlin 2c. — Das Biographische und Bibliographische ist kurz zusammengestellt von Hauréau in Nouvelle Biogr. générale Band 38. **Wagenmann.**

Octave, ein der katholischen Liturgik angehöriger Ausdruck, bedeutet die achttägige Feier gewisser hervorragender Feste; insonderheit den achten Tag, an welchem sich diese Feier zu einer änlichen Höhe erhebt, als am ersten. Wie die Feste, so sind die Octaven von verschiedener Würde. Die von Ostern und Pfingsten, auch die des Epiphaniasfestes werden so hoch gehalten, dass innerhalb des sie konstituirenden Zeitraums weder ein Heiligenfest, noch Votiv- oder Seelenmessen zugelassen werden, wogegen die Octaven von Weihnachten und Fronleichnam das

Eintreten von Heiligenfesten gestatten, alle übrigen aber, sowol für diese Feste, als für jene Messen Raum gewären. Demnach sind sie das eigentümliche Kennzeichen hoher Festfeier überhaupt, und hieraus erklärt sich, daſs in der Quadragesimalzeit, welche ihrer Abzweckung nach das gerade Gegenteil von Festfeier ist, Octaven nicht vorkommen. Das Missale schreibt für jeden ihrer Tage gewisse Gebete, für den achten Tag aber ein Officium vor, welches dem des Festes insofern entspricht, als es teils einzelne seiner Bestandteile widerholt, teils Momente beibringt, welche der Idee des Festes innewonen, one doch am ersten Tag zur Erwänung gekommen zu sein, wie z. B. die Epiphaniasoctave einerseits an die Weisen aus dem Morgenland, anderseits an den Gegenstand der griechischen Epiphaniasfeier, die Taufe Christi, erinnert. Für die evangelische Theologie und Kirche haben die Octaven keinen anderen, als nur einen geschichtlichen Belang. Geschichtlich aber sind sie insofern nicht unbedeutend, als ihr Aufkommen im Altertum mit besonderer Bestimmtheit bezeugt, wie gern die Kirche für ihr gottesdienstliches Leben Formen benutzte und weiterbildete, welche ursprünglich der israelitischen Theokratie angehörten. Nach der Festordnung Israels wurde das Passahfest sieben Tage lang gefeiert, und unter diesen wurde der erste und der letzte am glänzendsten begangen (Lev. 23, 6; Num. 28, 17; Deut. 16, 3). „Anfang und Ende", bemerkt Philo darüber mit gewonter Sinnigkeit und Künheit, „bekommen so das ihnen gebürende Vorrecht; wie auf einem musikalischen Instrumente soll ein Zusammenklang der äußersten (Töne) hervorgebracht werden" (de septenario et festis, ed. Francof. p. 1191) — ein Gedanke, welcher, obwol unmittelbar an die Siebenzal angeschlossen, die liturgische und die harmonische Bedeutung des Wortes Octave ineinanderspielen läſst. Diese Einrichtung der Passahfeier ist nun, unter der Modifikation, daſs nicht der erste und siebente, sondern der erste und achte Tag gefeiert wurde, in die Kirche aufgenommen worden; eine Änderung, zu welcher neben dem Umstande, daſs die israelitische Feier mit dem ihr vorausgehenden Tage des Passahlammessens acht Tage dauerte (ἑορτὴν ἄγομεν ἐπ' ὀκτὼ ἡμέρας, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην Joseph. antiq. II, 15, 1), und dem weiteren, wonach am Laubhüttenfest außer dem siebenten noch der achte gefeiert ward (Lev. 23, 36; Philo p. 1195), hauptsächlich die evangelische Tatsache der Erscheinung des Auferstandenen acht Tage nach der ersten (Joh. 20, 26) Veranlassung gegeben haben mag. War so die Octavenfeier in die Kirche einmal eingefürt, so verbreitete sie sich im Laufe der Zeit von dem hohen Feste, bei welchem sie zuerst Platz gefunden, leicht zu allen den anderen, für welche sie dem Meßbuch nach angeordnet wird. Ist dem nun so, so steht die Octave, die Nachfeier der Feste, zur Vorfeier derselben, der Vigilie, in dem eigentümlichen Verhältnisse, daſs diese auf die ersten Zeiten des Christentums zurückweist, wo die Gläubigen durch Verfolgungen gehindert wurden, sich bei Tage zu versammeln (Bingham, Origg. IX, 45), jene aber an die Jarhunderte vor Christo erinnert, in denen die Grundsteine zum Bau der Kirche gelegt worden sind.

E. Ranke.

Oehler, Gustav Friedrich — durch Verleihung des württembergischen Kronordens später von Oehler — gehört zu den bedeutendsten alttestamentlichen Theologen und einfluſsreichsten Universitätslehrern der neueren Zeit, wärend er zugleich auf praktisch-pädagogischem Gebiet um die Leitung des Tübinger theologischen Stifts sich bleibende Verdienste erworben hat. Er ist geboren am 10. Juni 1812 in dem auf der schwäb. Alb gelegenen gewerbsamen Städtchen Ebingen, Oberamts Balingen, war somit ein eigentlichster Landsmann seines Kollegen Beck, der in letztgenannter Stadt das Licht der Welt erblickte. Vor manchen seiner Altersgenossen hatte er eine schwere, durch häusliche Sorgen und Kümmernisse getrübte Kindheit. Schon frühzeitig verlor er 8 Geschwister und in seinem neunten Jare die inniggeliebte Mutter, deren sinnige Frömmigkeit unauslöschliche Eindrücke in seinem Herzen zurückließ. Von seinem Vater, einem strengen und tüchtigen, aber völlig mittellosen Präceptor, erhielt er nicht bloß den ersten Unterricht, sondern auch nachdrückliche, fast allzu starke Impulse zum Privatstudium,

denen aber sein eigener Lerntrieb und Wissensdurst von selbst entgegenkam. Der mit einem merkwürdigen Sprachentalent und riesigen Gedächtnis ausgestattete Schüler trieb schon im neunten Jare vier Sprachen und erlernte auch bei einem benachbarten alten Pfarrer die Elemente des Persischen und Arabischen. Aber nur zu bald musste er das hastige Vorwärtsdrängen mit mehrfachen Störungen seiner onedies schwächlichen Gesundheit büßen. Aus der Schule seines Geburtsorts kam der körperlich zarte und geistig frühreife Lateiner in das Lyceum nach Tübingen und im Herbst des gleichen Jares, nachdem er im Landexamen den ersten Platz errungen hatte, in das niedere evang.-theologische Seminar zu Blaubeuren. Dort hatte er im ersten Jare noch den Unterricht seiner späteren Tübinger Lehrer Baur und Kern zu genießen, von deren kundiger Hand er sich mit Lust in den Geist des klassischen Altertums einfüren ließ. Überhaupt wurde durch diese Männer sein reges Erkenntnisstreben mächtig befeuert und in neue Banen geleitet, sodass er in Bälde troß seiner verhältnismäßigen Jugend alle seine Mitschüler an gelehrten Kenntnissen und wissenschaftlichem Interesse weit überragte. Wenn aber auch nach dieser Seite jener vierjärige Aufenthalt ihm reichen Gewinn eintrug, so ward er ihm andererseits durch anhaltende Kränklichkeit gar sehr verbittert. Auch stellte sich früh schon ein Gehörleiden ein, das ihm den Umgang mit Vorgesetzten und Kommilitonen nicht wenig erschwerte und den angehenden Forscher nur noch mehr bewog, in die Welt seiner Bücher sich zu vergraben. Begreiflich blieb so die Pflege des Gemütslebens hinter der intellektuellen Ausbildung zurück, und obgleich es seinem Charakter nicht an Festigkeit gebrach, so bedurfte er dafür noch in manchem Betracht der sittlichen Veredlung und religiösen Vertiefung. Die seinem Wesen in jenem Stadium anhaftende Einseitigkeit wurde zum Glück auf der Tübinger Hochschule abgestreift, welche er als Zögling des theologischen Stifts im Herbst 1829 bezog. Hier warf er sich zunächst mit Eifer auf die gewönlichen philologischen und philosophischen Studien, wusste sich aber daneben die sämtlichen semitischen Dialekte in einer Weise anzueignen, dass nur die ausgesprochene Neigung zur Theologie ihn von der linguistischen Sphäre ablenkte. Beim Übergang zur Theologie, deren Studium er mit steigender Liebe oblag, folgte er nicht der in den dreißiger Jaren tonangebenden Richtung, welche in Schleiermacher und Hegel ihre ausschließlichen Meister sah, sondern ließ sich überwiegend durch den Einfluss seines hochgeschätzten Lehrers Christian Friedrich Schmid bestimmen, welcher auf dem Boden der positiven Schriftgläubigkeit stand, one deshalb die neuen Anregungen, welche von der Schleiermacherschen Lehre ausgingen, prüfungslos von der Hand zu weisen. Besonders waren es seine Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie, welche ihm einen tieferen Einblick in den Kern des Evangeliums erschloßen und zu seiner eigenen späteren Bearbeitung der alttestamentlichen den ersten Anstoß gaben. Neben Schmid war es Johann Christian Friedrich Steudel, der auf den empfänglichen Jüngling nachhaltig einwirkte. Doch geschah dies nicht sowol durch seine von den Prämissen des alten Supranaturalismus beherrschten Vorträge, deren Mängel dem Auge des talentvollen Schülers nicht verborgen blieben, als vielmehr durch die sanfte Macht seiner grundedeln Persönlichkeit, die in ihrer Verbindung von lauterer Frömmigkeit und väterlichem Wolwollen auch ihm das Herz abgewann. Nicht geringe Förderung bot ihm daneben ein Kreis ernster, wackerer Freunde, an welchen er sich in der zweiten Hälfte seiner Studienzeit vertrauensvoll anschloss. Derselbe zälte Männer, wie Karl Kapff, Wilhelm Hofacker, Josef Josenhans (den nachmaligen Basler Missionsinspektor) u. a., zu seinen Leitern und suchte in regelmäßigen Zusammenkünften, wie in freierem Verkehr dem Verlangen nach brüderlichem Gedankenaustausch Rechnung zu tragen. Sein eiserner Fleiß, dem je länger desto mehr die reinsten Motive zugrunde lagen, verschaffte dem Kandidaten am Schluss seiner $4^1/_2$järigen akademischen Studien die Genugtuung, bei der ersten theologischen Dienstprüfung die Palme davon zu tragen. Geistig erstarkt und im Besitz eines entschiedenen, seiner Gründe und Ziele bewussten Glaubens, folgte er im April 1834 einem Ruf an das Missionsinstitut nach Basel. Mit jugendlicher Begeisterung, welche selbst wärend eines längeren Augenleidens nicht

abnahm, beteiligte er sich daselbst im Verein mit tüchtigen Amtsbrüdern, namentlich mit Christof Blumhardt und Heinrich Staudt, an der Erziehung und Heranbildung zalreicher Missionszöglinge. Die Unterrichtsfächer waren meist theologischer Natur; doch hatte er auch Latein und deutsche Sprache zu lehren. Selbstverständlich empfing er auf diesem Posten durch den Anblick der umfassenden Arbeit für das Reich Gottes und durch den häufigen Umgang mit hervorragenden Gottesmännern, z. B. mit dem Inspektor Blumhardt, mit dem Schaffhauser Antistes Spleiß u. a. ebenso tiefgehende als maßgebende Lebenseindrücke. Auch mit Beck, dem aufstrebenden Professor an der Basler Universität, hatte er damals die ersten persönlichen Berürungen. Sein ganzer geistiger Horizont erweiterte sich, wärend sich seine Weltanschauung durch ein genaues Bibelstudium, sowie durch eingehende Beschäftigung mit Luthers Schriften abklärte. Nicht one Nutzen war auch sein pädagogisches Wirken, welches neben dem Lehrgeschäft herging. Bildete es ja doch ein heilsames Gegengewicht gegen die scientifischen Interessen, welche bis dahin die Oberhand in seinem Leben behauptet hatten. Vornehmlich aber lag für ihn selbst in dem seelsorgerlichen Verhältnis zu den jungen Leuten ein wertvolles Bildungsmittel. Seine Tätigkeit fand denn auch in der ganzen Anstalt den verdienten Anklang, ebenso in den christlichen Kreisen der Stadt, in deren Kirchen er widerholt die Kanzel bestieg. Drei Jare blieb er auf dieser Stelle, welche ihm große Befriedigung gewärte, weshalb er für Basel bis zu seinem Tode eine dauernde Liebe im Herzen trug. Weil er nun aber schon als Student durch sein vielseitiges und solides Wissen sich hervorgetan hatte und besondere Neigung zu den damals noch selten gepflegten orientalischen Sprachen zeigte, so kamen seine Tübinger Gönner, Steudel und Schmid, auf den Gedanken, ihn zum akademischen Lehramt heranzuziehen. Sie machten ihm deshalb den Vorschlag, in den genannten Fächern sich weiter auszubilden, und stellten ihm zu diesem Zweck die erforderliche Statsunterstützung in Aussicht. Obgleich nun Oehler aus verschiedenen Gründen seine Bedenken gegen diesen Plan hatte, ging er doch in bedingter Weise darauf ein. Nachdem er sich 1837 den philosophischen Doktorgrad erworben hatte, trat er sofort eine wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland an. Den Hauptteil des Sommersemesters brachte er in Berlin zu, wo er den Unterricht der Orientalisten Bopp, Petermann und Schott genoss. In Erlangen schloss er einen Freundschaftsbund mit Heinrich Thiersch, der über ihn das Zeugnis niederschrieb, dass er noch nie so viel wissenschaftliche Bildung und so viel brüderliche Liebe vereinigt gefunden habe. Seine auswärtigen Studien wurden indes bald unterbrochen durch den im Herbst 1837 erfolgten Ruf auf eine Repetentenstelle im Tübinger Seminar. Unmittelbar nach seiner Heimkehr ward er von der Familie seines Lehrers Steudel, welcher kurz vorher gestorben war, mit der Bitte angegangen, die Vorlesungen desselben über alttest. Theologie herauszugeben, eine Arbeit, die ihn über ein volles Jar in Anspruch nahm. Das Werk, welches die geschickte Hand des kompetenten Redaktors verrät, erschien 1840 bei Reimer in Berlin. Um jetzt aber seiner Verpflichtung zur Vorbereitung auf eine Lehrstelle für die orientalischen Sprachen zu genügen, setzte er neben den sonstigen amtlichen Funktionen auch diese Studien fort und las über Sanskritgrammatik, sowie über indische Religionsphilosophie. Seine Aussicht auf Übertragung einer Professur wurde jedoch bald vernichtet durch die Anstellung von Heinrich Ewald, welcher als der erste unter den vertriebenen Göttinger Sieben durch die Berufung des Königs von Württemberg im Frühjar 1839 in der schwäbischen Universitätsstadt eine Zuflucht fand. Oehlers Gönner gaben aber auch jetzt noch nicht alle Hoffnung auf, ihm den Weg zu einer Professur zu banen. Sie erwirkten ihm einen Lehrauftrag für die alttestamentliche Theologie, welche durch Dorners Abgang nach Kiel ihren Vertreter verloren hatte. Oehler las im Sommer 1839, nachdem er zuvor das zweite Dienstexamen glänzend bestanden hatte, über dieses Fach mit durchschlagendem Erfolg. Als es sich aber darum handelte, ihn auf Grund desselben für die erledigte Stelle vorzuschlagen, erklärte sich nicht bloß Baur, sondern auch die Mehrheit des akademischen Senats gegen ihn, weil diese an seiner dem Pietismus zugeneigten Richtung Anstoß nahm. Die Menge

dieser höchst unerquicklichen Kreuz- und Querzüge, welche so manche demütigende Zurücksetzung für ihn zur Folge hatte, griff nicht bloß sehr tief in seine äußere Lebensentwicklung ein, sondern war auch ganz dazu angetan, seinen Sinn zu läutern und seinen Charakter zu stählen. Nach derlei Erfarungen fiel es ihm auch nicht schwer, vorerst auf eine akademische Laufban zu verzichten und eine anderweitige Bedienstung ins Auge zu fassen. Zunächst fürte ihn sein Weg weiter nach Stuttgart, wo er vom Frühling bis Herbst 1840 das Amt eines Stadtvikars bekleidete und im Sommer sich der Professoratsprüfung unterzog. Auf Grund des günstigen Resultats erhielt er sofort in einem Alter von 28 Jaren seine erste ständige Anstellung als Professor am niederen Seminar und evangelischer Ortspfarrer zu Schönthal, Oberamts Künzelsau. Dort gründete er seinen Hausstand durch die eheliche Verbindung mit Luise Steudel, der zweiten Tochter seines unvergesslichen Lehrers, an deren Seite er sich bis an sein Ende eines reich gesegneten Familienlebens erfreuen durfte. Oehlers 4½järige Tätigkeit im fränkischen Württemberg war in mehrfacher Hinsicht von einem nennenswerten Erfolg begleitet. Er verstand es vor andern, den Zöglingen, unter welchen auch der als Pfarrer in Zürich verstorbene Heinrich Lang sich befand, mit seiner musterhaften Treue zu imponiren und sie zugleich durch die seltene Gediegenheit und Frische seines Unterrichts für das klassische Studium zu begeistern. Er suchte sie nicht in gewönlicher Weise heranzuschulen, sondern ihnen höhere Gesichtspunkte zu eröffnen, geistig und religiös sie gleichmäßig zu heben. „Gottesmenschen sollen Theologen werden" — dieses Wort von ihm klingt mehr als einem seiner Schüler heute noch im Or und Herzen. Als einen besonderen Gewinn jener Zeit betrachtete er die Sammlung einer Fülle pastoraler Erfarungen und den kollegialischen Umgang mit seinem Vorgesetzten, dem berühmten Pädagogen und damaligen Ephorus Dr. Karl Ludwig Roth. In das Ende seines dortigen Aufenthaltes (1845) fällt die Herausgabe seiner „Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments", welcher indes schon die Publikation einer Reihe theologischer Aufsätze und Rezensionen vorangegangen war. Hieraus erklärt sich, dass wärend seines Weilens in Schöntal widerholt Anfragen wegen Übernahme akademischer Lehrstellen an ihn ergingen, welche sich gegen den Schluss des Jares 1844 zu offiziellen Vokationen nach Marburg und Breslau gestalteten. Ein neuer, vom Ministerium Schlayer ausgegangener Versuch, ihn durch eine Tübinger Professur im engeren Vaterland festzuhalten, scheiterte an den gleichen Hindernissen, die schon früher seine Anstellung daselbst vereitelt hatten. So entschloss er sich denn zuletzt, dem Ruf auf den theologischen Lehrstul in der schlesischen Hauptstadt zu folgen. Die im Frühling 1845 vollzogene Übersiedelung dorthin begründete für ihn den Anfang einer völlig neuen Lebensphase. Die Versetzung in einen größeren Stat schärfte nicht bloß seinen politischen Blick, sondern erweiterte auch seinen geistigen und kirchlichen Gesichtskreis, und die mancherlei Erlebnisse auf dieser wichtigen Station seines Laufes trugen zur Klärung und Berichtigung seiner Ansichten nicht wenig bei. Überraschen aber konnte es immerhin, wie dieser echte Schwabe über ein Kleines sich in einen begeisterten Preußen umwandelte, und zwar so sehr, dass Oehler an seiner Überzeugung von der deutschen Mission Preußens auch nach seiner Rückkehr in die alte Heimat unwandelbar festhielt, zu einer Zeit, als dort seine politischen Gesinnungsgenossen kaum nach Dutzenden zälten. Energisch, wie er war, scheute er auch nicht vor der Aufgabe zurück, süddeutsche Eigenart mit dem norddeutschen Wesen, pietistischen Subjektivismus mit lutherischem Kirchentum zu vermitteln. Seine akademische Stellung war freilich für den jungen Ordinarius am Anfang nichts weniger als leicht und angenehm. War er ja doch von dem Ministerium Eichhorn mit einigen anderen Kollegen, unter welchen ihm Gaupp besonders teuer blieb, nach Breslau berufen worden, um die bisher mit fast lauter rationalistischen Lehrern besetzte theologische Fakultät in positiv-christlicher Richtung umzugestalten. Die älteren Amtsgenossen, zumal der in Stadt und Land hochgefeierte David Schulz, befanden sich im Besitz der Popularität, und wenn sie auch dem gut empfohlenen Ankömmling nach außen ungemein freundlich entgegenkamen, so suchten sie ihm doch bei den

Studirenden den Boden seiner Wirksamkeit nach Kräften zu entziehen. Dies gelang ihnen auch in einer solchen Ausdehnung, daſs Oehler in den ersten zwei Jaren die angekündigten Vorlesungen öfters gar nicht zustande brachte und einmal sogar einen leeren Hörsal vorfand. Der Schwerpunkt seines Wirkens lag damals in den Seminarien, in welchen er gemeinsam mit Gaupp u. a. die praktisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Studien zu leiten hatte. Allmählich wuchs aber die Zal seiner Zuhörer, und in den letzten Jaren hatte sich ein solcher Umschwung der öffentlichen Meinung vollzogen, daſs er als ein angesehener und beliebter, von dankbaren Schülern geschätzter Lehrer gelten konnte. Seine Vorlesungen erstreckten sich auf eine beträchtliche Anzal der theologischen Disziplinen, auf alttestamentliche Theologie, biblische Theologie, Dogmatik, Exegese und Geschichte der neuesten Theologie. Auch bei solchen Zuhörern, die seinen Standpunkt nicht zu teilen vermochten, erzielte er wenigstens die nicht zu unterschätzende Wirkung, daſs sie vor seiner christlich-theologischen Weltanschauung Respekt bekamen und zu der Einsicht gelangten, daſs positive Gläubigkeit und Bekenntnistreue nicht mit Unwissenschaftlichkeit oder gar Heuchelei verbunden sein müsse. Auch sonst fehlte es ihm nicht an Zeichen gerechter Anerkennung, die man seinen Leistungen und Verdiensten zollte. Schon im November 1845 erhielt er von der Schwester-Fakultät in Bonn das Ehrendiplom der theologischen Doktorwürde, welches ihm auch von Kiel und Königsberg zugedacht gewesen war. Ein Jar darauf wurde er zum Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft und im Oktober 1851 zum Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig ernannt. — Für seinen konfessionellen Standpunkt gewann jene Breslauer Periode insofern eine eigentümliche Bedeutung, weil er durch die Beobachtung, daſs die Union vielfach mit den Lichtfreunden liebäugle, auf die Seite der strengen Lutheraner gedrängt wurde. Seine Tätigkeit konnte denn auch bald nicht mehr auf den Katheder und grünen Examenstisch beschränkt bleiben. Mit fast agitatorischem Eifer beteiligte er sich an der Gründung eines evang.-luth. Provinzialvereins, welcher die Erhaltung des spezifisch-lutherischen Bekenntnisses für die schlesische Landeskirche zum Zweck hatte; er wurde bald in der ganzen Provinz als das gelehrte Haupt dieser Richtung angesehen. Übrigens fand seine konfessionelle Entschiedenheit ihre bestimmte Grenze an der theologischen Bildung und christlichen Liebe, die ihn von jeder separatistisch-hierarchischen Überspannung ferne hielt und — im Unterschied von seinem Kollegen Kahnis — gerade auch von den schroffen schlesischen Altlutheranern trennte. Weil es ihm ein Bedürfnis war, das positive Christentum in jeder Form anzuerkennen und zu pflegen, unterhielt er freundliche Beziehungen zu der herrnhutischen Brüdergemeinde, in deren friedevoller Stille er manche Ferienwoche zu verbringen pflegte. Sein eigener persönlicher Glaube bestand in den Stürmen der Revolutionszeit, sowie beim Wüten der Cholera und des Hungertyphus eine ernste Probe und hatte außerdem durch die verschiedenen Arbeiten der inneren Mission in jener Gegend Anlaſs genug, in der tätigen Liebe seine Lebenskraft zu erweisen. Er hielt sich für verpflichtet, jedwede gesunde Tätigkeit auf diesem praktisch-kirchlichen Gebiet zu unterstützen und für christliche Kolportage, für Hebung des Armen- und Krankenwesens u. a. auch seine Stimme zu erheben. So nahm er auch keinen Anstand, dem weiteren Ausschuſs des im Jare 1848 gegründeten Kirchentags beizutreten. Das von ihm bei der zweiten Wittenberger Versammlung im September 1849 angefürte Wort, welches ein alter Bauer ihm einst zugerufen hatte: „Enges Gewissen, weites Herz“ brachte einen gewaltigen Eindruck hervor und wurde von da an in Kurs gesetzt, ja recht eigentlich ein Gemeingut der norddeutschen Brüder. — Mittlerweile war Breslau für Oehler zur zweiten Heimat geworden, in deren Boden seine Wurzeln stets tiefer sich einsenkten. Inmitten einer rationalistischen Strömung hatte er sich auf der Hochschule und in der evangelischen Kirche Schlesiens eine maßgebende Geltung errungen. Auch sein häusliches Leben bekam ein immer freundlicheres Gepräge. An die zwei Töchter, welche die Eltern von Schönthal mitgebracht hatten, reihten sich vier Söne, von welchen drei ihnen erhalten blieben und durch ihr fröhliches Wachstum manche

Stunde erheiterten. Auch in geselliger Beziehung fülte er sich vollkommen befriedigt und mit seinem Beruf wie verwachsen. Er konnte sich darum nicht entschließen, einen Ruf an die Universität Rostock, welcher im Jare 1846 an ihn ergangen war, Folge zu leisten. Anders jedoch verhielt es sich, als ihm der Gedanke an die Rückkehr in die schwäbische Heimat ernstlich nahe trat. Mit dieser war er auch in der Ferne in stetem Verband geblieben, wie er dafür gesorgt hatte, dass seine Sprößlinge ihr nicht entfremdet wurden. Als nämlich der geistvolle Wilhelm Hoffmann im Frühling 1852 auf die Stelle eines Hof- und Dompredigers in Berlin vorgerückt war und mit seinem Scheiden von Tübingen der wichtige Posten eines Stiftsephorus in Erledigung kam, erhielt Oehler den ehrenvollen Ruf zur Übernahme des Ephorats und zugleich der Stelle eines ordentlichen Professors der alttestamentlichen Theologie, welche geraume Zeit hindurch unbesetzt geblieben war. So hart ihm nun auch der Abschied von seinen schlesischen Freunden und Schülern fiel, und so wenig er sich die Schwierigkeiten des fraglichen Doppelamtes verbarg, so hielt er es gleichwol für seine Aufgabe, nach beinahe siebenjäriger Abwesenheit seinem württembergischen Vaterland und vor allem der Hochschule, welcher er so viel zu danken hatte, von neuem seine Dienste zu widmen. Oehler war 40 Jare alt, stand somit auf der Höhe seiner Manneskraft, als er mit dem Wintersemester 1852 seine ephorale und akademische Tätigkeit begann, welche mit Recht als der Glanzpunkt seines irdischen Wirkens bezeichnet werden kann. Er behielt dieses mühsame Doppelamt fast zwei Dezennien bis an sein Ende. Eine aus Erlangen im Jare 1867 gekommene Vokation, den nach Leipzig abgegangenen Franz Delitzsch zu ersetzen, lehnte er ab, obgleich bei der ausgeprägt lutherischen Richtung der dortigen Fakultät die Übersiedelung dahin manches Verlockende für ihn haben musste. Als er in die Tübinger Fakultät eintrat, hatte sich ihr Charakter gegen die Zeit, in welcher er als Studiosus und Repetent in der heimischen Musenstadt gewesen war, auffallend verändert. Die negativ-kritische Richtung hatte im Lauf der Jare immer mehr von ihrem Terrain und Einfluss verloren, und wenngleich ihr berühmtester Vertreter, Ferdinand Christian Baur, fortwärend noch eine bedeutende Anziehungskraft auf viele Studirende ausübte, so war ihm doch in Beck ein Gegner erwachsen, der, wie kein zweiter, im Stande war, die vormalige Herrschaft des Hegelianismus zu brechen und eine neue theologische Ära begründen zu helfen. So kam es, dass Oehler einen für seine Wirksamkeit günstigen, wolvorbereiteten Boden, ein Saat- und Ernteſeld antraf, das seiner Arbeitskraft und Schaffenslust erwünschten Spielraum darbot. Und weit entfernt, in seinem Tun durch unliebsame Einflüsse von Seiten anders gerichteter Kollegen gehemmt zu sein oder sich beengt zu fülen, konnte er in fast ungestörtem Wetteifer und gutem Einvernehmen mit den Amtsgenossen seinem anstrengenden Beruf nachkommen. Mit Landerer und Palmer verknüpfte ihn das feste Band erprobter Jugendfreundschaft. Vor Beck hegte er eine tiefe Hochachtung, wenn er ihm auch nicht in allen seinen Thesen und Antithesen beipflichten konnte, und in Baur, dem damaligen Senior der Fakultät, durfte er einen unvergessenen Lehrer begrüßen, dem er von seiner Seminarzeit her eine pietätsvolle Anhänglichkeit bewart hatte. Auf das Zusammenleben mit dem scharfen Kritiker war ihm etwas bange gewesen. Bald aber schwand unter dem Eindruck von Baurs noblem und humanem Auftreten der letzte Rest seiner Ängstlichkeit, und namentlich die langjärigen Berürungen im Inspektorat des Stifts waren ganz geeignet, die gegenseitige Wertschätzung zu erhöhen. Bis zum Ende des Jares 1860 gab es in der Fakultät keine Personalveränderung. Erst nachdem Baur am 2. Dezember einem Schlaganfall erlegen war, kam im Juni 1861 ein Ersatz in der Person von Karl Weizsäcker, der mit Oehler gleichfalls in ungetrübter Eintracht zusammenwirkte. Wenn ihm aber auch Kämpfe, wie er sie in Breslau im kirchlichen und kollegialen Leben sattsam kennen gelernt hatte, auf schwäbischem Boden erspart blieben, so hatte dafür seine ephorale Stellung manche Unannehmlichkeit und Verwicklung in ihrem Gefolge. Soweit es sich zwar um die Besorgung der laufenden Geschäfte, um Erledigung äußerer Fragen, um rechtzeitige Berichterstattung handelte, erschien er für diese Seite seines Amtes

ausnehmend befähigt. Denn seine Hingebung und Pflichttreue, seine Pünktlichkeit und Ordnungsliebe waren einzig in ihrer Art. Auch bestand darüber kein Zweifel, dass er von aufrichtigem Wolwollen gegen seine Pflegbefohlenen, von warmer Teilnahme an ihrem Wol und Wehe durchdrungen war. Die Äußerungen seiner Freundlichkeit vermittelten sich indes weniger durch eine Fülle von Worten, als vielmehr durch eine Reihe von Taten, durch Akte warer Leutseligkeit und Liberalität, mit welchen er der mitunter etwas knappen und abrupten Rede einen um so fülbareren Nachdruck verlieh. Wann aber im Wechsel mit seinen Kollegen Baur und Rud. Roth die Reihe an ihn kam, eine Promotion bei ihrem Eintritt in einer längeren Rede zu begrüßen, dann trat sein edler und frommer, hochverständiger und kerngesunder Sinn in das hellste Licht. Das Seminar betrachtete er als eine Pflanzstätte der evangelischen Kirche. Von seinen Bewonern verlangte er in erster Linie die Pflege einer echten, gediegenen Wissenschaft, nicht bloß die Sammlung und Aufhäufung von allerlei Kenntnissen, sondern vor allem das Streben nach einer lebendigen Erkenntnis der Warheit. Als ein Mann mit engem Gewissen ward er nicht müde, das unum necessarium ihnen einzuschärfen; kraft seiner Weitherzigkeit betonte er jedoch nicht minder den paulinischen Kanon: *πάντα ὑμῶν* (1 Kor. 3, 22). Weit entfernt, sie in die Schranken der bloßen Fachbildung einzuschließen, empfahl er mit Nachdruck zur Vorbereitung auf die eigentlich theologische Arbeit ein gründliches klassisch-philologisches, philosophisches und historisches Studium, wobei er gern Luthers Wort citirte: „So lieb uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten!“ So wichtig ihm aber die wissenschaftlich-theologische Ausrüstung der Zöglinge blieb, so galt ihm doch ebensoviel, ja noch mehr ihre christliche Charakterbildung, die sittlich-religiöse Haltung, die Selbstzucht und Selbstverleugnung, der stille Wandel vor Gottes Angesicht. Auf die äußere Legalität, auf ein anständiges, geordnetes Wesen legte er großen Wert, wiewol er selbst die Fragen der Disziplin und des Dekorums unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt wissen wollte. Mit redlichem Ernst und fast peinlicher Gewissenhaftigkeit hat Oehler gerungen, von seinem Standpunkt aus den vielfachen Obliegenheiten als Leiter und Erzieher der ihm anvertrauten studirenden Jugend gerecht zu werden. Doch konnten so, wie die Dinge standen, Streitigkeiten und Reibungen aller Art nicht ausbleiben. Die Überwachung einer Schar junger Leute, von welchen ein Teil den Vorgesetzten immer nur als unbequemen Zuchtmeister ansieht, war für sein reizbares, heftiges Temperament eine schwierige Aufgabe, um so mehr, als er in seiner eigenen Jugend jederzeit in den Geleisen strengster Solidität einhergegangen war. Es war daher kein Wunder, dass er am Anfang ein gleichmäßig ruhiges Verständnis der seiner Aufsicht unterstellten Jugend vermissen ließ und manchmal schon in harmloser Jugendlust eine strafwürdige Zügellosigkeit erblickte. In Sachen der Menschenkenntnis war er überdies zu sehr vom Eindruck des Augenblicks beherrscht. Und wenn er vollends in leidenschaftlichen Affekt geriet, so konnte es nur zu leicht vorkommen, dass er von dem störenden Einfluss der Vorurteile sich nicht frei erhielt, dass der sonst so klare Blick des Mannes offenbar getrübt, sein anderweitig so treffendes Urteil sichtlich befangen war. Überhaupt zeigte er sich im amtlichen Verhältnis seinen Stiftlern gegenüber vorherrschend ernst und würdevoll, stramm und decidirt, mehr als ein Mann des Gesetzes, „als ein Professor des Alten Testaments“, wie er einmal selbst sich bezeichnet hat. Darum konnten ängstliche Gemüter von seiner Art leicht eingeschüchtert und zu ihrem eigenen Nachteil von einem näheren Verkehr mit ihm abgeschreckt werden. Was aber auch solche, welche sein Wesen minder sympathisch berürte, immer wider mit ihm aussönte, war seine wandellose Lauterkeit, zumal der Umstand, dass sein unbestechlicher, unbeugsamer Sinn für Warheit und Gerechtigkeit gegen die in seinem Naturell begründeten Fehler und Eigenheiten wirksam reagirte. Er nahm es äußerst streng mit der Selbstprüfung und mit dem Selbstgericht, und menschliche Augen haben es nicht immer gesehen, wie die Ecken und Spitzen, welche er nach außen zu fülen gab, als Stacheln in sein Gewissen zurückgekehrt sind und ihm zur Demütigung vor seinem Gott gedient haben.

Eine noch ungeteiltere Anerkennung, als durch seine Leitung des Stifts, wusste sich Oehler als Universitätslehrer zu erwerben. Als solcher hatte er in erster Linie das Alte Testament zu behandeln, für dessen Auslegung er wie prädestinirt erschien. Seine darauf bezüglichen Vorlesungen zerfielen in die systematischen und exegetischen. Zu denen der ersten Klasse gehörten seine Vorträge über die Theologie des Alten Testaments und über die Einleitung in dasselbe, zu denen der zweiten die Erklärung des Jesaja und Hiob, der Psalmen, der messianischen Weissagungen und kleinen Propheten. Neben seinen alttestamentlichen Fächern las er auch über den Hebräerbrief und über die christliche Symbolik. Die Krone seiner Vorlesungen war unstreitig die über die Theologie des Alten Testaments. Er hat sie in Tübingen zehnmal gehalten, zum letztenmal im denkwürdigen Kriegsjar 1870/71. In Breslau hielt er sie erstmals im Sommersemester 1845. In der Ansprache, die er damals an seine Schüler, in welchen er Repräsentanten evangelischer Gemeinden, Persönlichkeiten und nicht bloß Köpfe sah, gerichtet hat, ist der Satz bedeutsam: „Auf die Erkenntnis der göttlichen Würde des evangel. Predigtamts gründet sich meine Verehrung der theologischen Wissenschaft, welcher ich von ganzem Herzen diene, und eben darauf gründet sich meine hohe Achtung vor den Jüngern dieser Wissenschaft". Die Rede schloss mit den Worten: „Auf Ihn, den einen Meister, hinzuweisen, ist die heiligste, verantwortungsvollste Pflicht, aber auch die Weihe und Freude des theologischen Lehramts. Der Lehrer der Theologie darf keinen höheren Wunsch suchen, als den, daß er solche Schüler finde, die zu ihm sprechen dürfen: „Wir glauben hinfort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, dass dieser ist warlich Christus, der Welt Heiland". — Seine Vorlesungen waren denn auch vom Anfang bis zum Ende, gleich denen seiner Amtsgenossen Baur und Beck, zalreich besucht. Der Klang und das Gewicht seines Namens trug viel zur steigenden Frequenz der Universität bei und vermochte eine ansehnliche Schar auswärtiger Studenten aus dem deutschen Norden und Süden, aus der Schweiz, aus Schweden und anderen Ländern um seinen Lehrstul zu sammeln. Die Vorträge hatten aber wirklich in materieller, formeller und oratorischer Hinsicht sehr viel Anziehendes. Oehler besaß in seltenem Maße neben der centralen Kraft einer begeisterten Hingebung und Pietät für seinen Gegenstand die peripherische Kraft einer vielbelesenen Gelehrsamkeit. Seine Stärke lag weniger in der mystischen Intuition und Kontemplation. Auch die Gabe der Spekulation und Dialektik war bei ihm jedenfalls nicht vorherrschend. Er wollte und konnte ferner mit geistreichen Ideeen und Reflexionen, mit sinnigen Parallelen und Analogieen nicht überraschen, geschweige dass er seine Zuhörer mit gewagten Behauptungen und apriorischen Demonstrationen hätte blenden wollen. Sein Hauptverdienst war die lichtvolle, mit äußerster Akribie durchgefürte systematische Darlegung des Schriftinhalts auf Grund eindringender, sorgfältiger Untersuchung der alttestamentlichen Urkunden. Demgemäß galten seine Vorlesungen als ungemein gründlich, zuverlässig und instruktiv. Und doch waren sie nichts weniger als dürre Kompilationen und trockene Elaborate eines külen Doktrinärs, sondern lebensvolle, mannhafte Zeugnisse, welche aus einem von der Warheit und Herrlichkeit des göttlichen Wortes erfüllten Herzen hervorquollen und nicht bloß als die reife Frucht unermüdlicher Forschung und tüchtigen Denkens, sondern zugleich als das geschlossene Ergebnis geräuschloser Gewissensarbeit sich darstellten. Jedem Hörer musste es sogleich zum Bewusstsein kommen, wie hehr und feierlich es dem Lehrer auf dem Boden der h. Schrift, besonders auf dem des Alten Testaments zu Mute war. Wenn er es auch nicht liebte, den Fluss seiner Ausfürungen durch pastoral-theologische Exkurse, durch paränetische Ergüsse u. dgl. zu unterbrechen, so lag auf ihnen gleichwol ein prophetischer Ernst, ein sittlicher Adel und eine religiöse Weihe. Diesem Geist entsprach das starke, auf Überzeugungsgewissheit ruhende Pathos, womit er zu lesen pflegte, der laute, in jeder Ecke des größten Hörsals vernehmliche Ton, in welchem er seine Sätze vortrug. Die innere Ergriffenheit, welche wie ein frischer Lebensodem durch seine Vorlesungen hindurchging, konnte nicht anders als wider ergreifend und belebend wirken. Oehler hat auch in der

Tat durch sein akademisches Wirken dazu mitgeholfen, das A. T., welches manchen zuvor ein halb verschlossenes Buch, eine terra incognita gewesen war, wider in sein unveräußerliches Recht einzusetzen, die Liebe zu ihm zu nären und der Beschäftigung mit seinen Urkunden unter den Studirenden und der Geistlichkeit einen neuen Schwung zu geben. Sein beständiges Streben, der marcionitisch-Schleiermacherschen Antipathie gegen das Alte Testament, sowie der Auffassung und Behandlung, welche dasselbe durch den Rationalismus und die Hegelsche Philosophie gefunden hat, kräftig entgegenzuwirken, ist nicht one Erfolg geblieben. Wenn nun Oehler aber auch seinen positiven Glaubensstandpunkt mit der Plerophorie eines Konfessors zu voller Geltung brachte, so wollte er doch daneben den Ansprüchen einer selbständigen theologischen Wissenschaft nichts vergeben wissen. Deshalb ließ er zunächst dem sprachlichen Element die größte Sorgfalt angedeihen und bot allem auf, die Grundlagen strengster philologischer Forschung zu sichten und zu erweitern. Ebenso wußte er dem geschichtlichen Faktor mit aller Umsicht gerecht zu werden. Seine ganze Auffassung des A. T.'s im Unterschied vom Neuen ist ja vom Gesichtspunkt des lebendigen Werdens und Wachsens, vom Gedanken der historischen Entwicklung der Offenbarung geleitet und beherrscht. Gegenüber der einseitig-dogmatischen Richtung, wie sich dieselbe in milder Form in dem früheren Supranaturalismus, konsequenter namentlich bei Hengstenberg und seiner Schule darstellt, gegenüber ferner der theosophisch-mystischen Richtung, wie sie durch v. Meyer, Stier u. a. repräsentirt ist, vertritt Oehler den Standpunkt der organisch-geschichtlichen Auffassung des A. T.'s und der alttestamentlichen Religion, welchen er litterarisch zuerst in seinen Prolegomena einläßlicher präzisirt hat. Die Einheit beider Testamente wird darin nicht als eine zufällige, sondern als eine innere und wesentliche, zugleich aber als eine warhaft geschichtliche nachgewiesen, als eine solche, welche durch wirklich unterschiedene Entwicklungsstufen vermittelt ist. Im Alten Testament liegt eine Heilsgeschichte als successive Entfaltung eines göttlichen Heilsplans, der in der Person und im Werk Christi seine Vollendung findet. Ebenso hat die evangelische Warheit nach ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Teilen ihre entsprechende Vorbereitung im A. Testament, wärend andererseits auch nicht eine einzige biblische Lehre schon in ihrer ganzen Fülle erschlossen und somit als in sich fertig, one weitere Entwicklung ins N. Testament hinübergekommen ist. Hier nun gewinnen wir den klarsten Einblick in die gesunde theologische Grundanschauung, von welcher Oehlers gesamte Wirksamkeit auf dem Lehrstul getragen war. Das A. Testament war ihm die heilige Urkunde der Offenbarungsgeschichte, in welcher der ewige Ratschluss Gottes in geschichtlicher Entfaltung zu seiner abgeschlossenen Darstellung gelangt. Darum konnte er das A. Testament in seiner Göttlichkeit würdigen, one es dem Neuen one Weiteres gleichzustellen; er konnte aber auch umgekehrt die historische Seite an ihm in ihrer Bedeutung anerkennen, one darum seinen göttlichen Offenbarungscharakter preisgeben zu müssen. — Mit seiner Auffassung und Behandlung des A. T.'s wurzelt Oehler in der Theologie von Bengel, Oetinger und Menken, wärend er sich zugleich mit zeitgenössischen Theologen, wie Nitzsch, Beck und Joh. Chr. K. v. Hofmann in prinzipiellem Einklang befindet. — Nicht minder gesunde Ansichten hatte er bezüglich der alttestamentlichen Kritik. War er auch im Zusammenhang mit seiner entschieden gläubigen Richtung bei seinen Forschungen von einem vorherrschend konstruktiven und apologetischen Interesse geleitet, so war er doch in seinem Verhältnis zur biblischen, speziell zur alttestamentlichen Kritik nichts weniger als befangen und einseitig. Eine lediglich negative und destruktive Kritik, „die moderne Afterkritik", durfte selbstverständlich auf seine Zustimmung nicht rechnen, wenn schon er einräumte, dass sie viele Halbheiten zerstört, manche morsche Stützen hinweggenommen und dagegen alle diejenigen, welche überhaupt die Manungen der Zeit verstehen, zu dem einen unerschütterlichen Grund des Glaubens kräftig hingetrieben habe. Beim Beginn seines Breslauer Wirkens schien er sich oft noch im peinlichsten Dilemma zu befinden. So schreibt er 1847 an Oettinger: „Mit dem Herzen ein Gegner der destruktiven Kritik, mit dem Verstand von ihr gefangen, schwimme ich hier zwischen zwei

Wassern, auf der einen Seite mich des Unglaubens, auf der anderen Seite der Unredlichkeit anklagend. O dieser Pentateuch, Josua und Richter in der ersten Stell!" Sein unparteiischer Warheitssinn ließ ihn jedoch schließlich auch auf diesem Gebiet den richtigen Standort finden. Mit einer auf die Spitze getriebenen positiven und konservativen Kritik vermochte er sich auch später niemals zu befreunden, sowenig als mit Apologeten, „welche, wie die Freunde Hiobs, zu Ehren Gottes lügen". So konnte er nicht umhin, ein par wichtige isagogische Ergebnisse der strengeren Kritik zu adoptiren, z. B. die Existenz mehrerer historiographischer Strömungen im Pentateuch noch vor der änlichen Konzession durch Delitzsch. Es heißt das Ansehen der Prophetie nicht schmälern, wenn man einzelne Stücke der jesajanischen Sammlung von einem anderen Propheten gesprochen sein läſst. Aber gerade auf diesem vielumstrittenen Feld alttestamentlicher Forschung treffen wir bei ihm neben der Weite und Klarheit des Blicks eine rühmliche Besonnenheit, die ihn abhielt, irgend ein positives Datum der kirchlichen Tradition one die triftigsten Gründe fallen zu lassen. In Absicht auf die Exegese verschmäht er alle Zwangsmittel und Künsteleien, jede leichtfertige Oberflächlichkeit und ebenso die starre Gebundenheit an Dogma und Symbol. Eine gesunde hermeneutische Theorie fordert die Synthese des philologischen und theologischen Elements. Was schließlich die Form und Diktion seiner Vorträge betrifft, so war sie nicht durch Form und Eleganz und ebensowenig durch Anmut und Gewandtheit hervorstechend. Auch stand ihm nicht in gleichem Maß wie manchem anderen eine Fülle von Ausdrücken, Wendungen und Bildern zu Gebot. Seine Darstellung hatte vielmehr etwas bestimmt Ausgeprägtes, zuweilen fast Stereotypes, war also nichts weniger als salopp und nachlässig. Auch hielt sie sich frei von jedem Anflug widerlicher Geschraubtheit. Sie war markig und gedrungen und doch nicht dunkel und unverständlich, zuweilen eine Neigung zum Bau längerer Perioden verratend, gleichwol aber frisch und abgerundet. Alles zusammengenommen erwies sie sich als den abgeklärten und geläuterten Ausdruck einer kraftvollen, durchsichtigen und charakterfesten echt theologischen Persönlichkeit.

Neben dem A. T. war die Symbolik ein zweites, seinem Geist und Geschmack, seiner Anlage und Begabung konformes Arbeitsgebiet. Besaß er schon in jungen Jaren eine, wenn auch mehr latente, Neigung zum Luthertum, so trat diese vollends wärend seines Aufenthalts in Breslau rückhaltlos zu Tage. Der Kampf mit dem unionsfreundlichen Rationalismus und seiner „Bekenntnisstürmerei" brachte es mit, daſs er nicht bloß die Fane des christlichen Glaubens, sondern auch das Banner des kirchlichen Bekenntnisses mit warmer Überzeugung emporhob. Er blieb denn auch bis zum Ende bewuſster und begeisterter Lutheraner und war im Gremium seiner Fakultät der erklärte Vertreter dieser Richtung. Wenn auch ein totes Kirchentum und äußerliches Bekenntniswesen keine Gnade vor seinen Augen fand, so war ihm doch auch die „Bekenntnislosigkeit" und der „Bekenntnis-Indifferentismus" in tiefster Seele zuwider. Abgesehen aber von seiner Doppellast, die eine πολυπραγμοσύνη von selbst abschnitt, war der württembergische Kirchenfriede, in welchen er eintrat, nicht dazu angetan, diese Neigung weiter auszubilden und zu verstärken. Es schien freilich am Anfang, als würde dem streitbaren und schlagfertigen Kirchenmann gegen früher ein Objekt seiner Wirksamkeit mangeln. Bald aber erkannte er, daſs konfessionelle Streitigkeiten keineswegs zum Wolbestand einer Kirche gehören. Indes schon auf schlesischem Boden wollte er nichts wissen von dem fleischlichen Parteieifer, der den alten Hader der Konfessionen wider entzünden möchte. Nach seinem Breslauer Aufenthalt hätte er allerdings nicht mehr, wie er einst in Basel getan, in einer reformirten Gemeinde zum Abendmal gehen mögen. Aber den Reformirten wegen ihrer Lehreigentümlichkeit die Seligkeit abzusprechen — davon war er sehr weit entfernt. Auch will er keinem derselben die communio sacrorum verweigern. Die donatistische Härte der Altlutheraner gereichte ihm zum Anstoß und Ärgernis. Die Bollwerke des 16. Jarhunderts sollen nicht als Scheidewand gegen die Reformirten und nicht als Zaun gegen eine wissenschaftliche Theologie bewart werden.

Von dem exklusiven, ihm widerwärtigen Luthertum hofft er, daſs es mit seinen hierarchischen Tendenzen das Feld nicht behalten werde.

Oehlers Familienleben nahm in seiner Tübinger Periode einen ziemlich stillen, normalen Verlauf. Die Kinderzal erhielt einen Zuwachs durch die Geburt von zwei Knaben und einem Töchterlein; die ersteren wurden aber frühzeitig wider abgerufen. Drei Söne, von welchen zwei unter des Vaters Augen dem Studium der Theologie sich widmeten, und drei Töchter umgaben jetzt das glückliche Elternpar, welches am 5. November 1865 im besten Wolsein die silberne Hochzeit feiern durfte. Unter dem eigenen Dach, an der Seite von Weib und Kind fand Oehler stets seine liebste und nachhaltigste Erholung.

In seiner Tübinger Zeit hatte er zwei schwere Krankheiten durchgemacht und litt außerdem an katarrhalischen Beschwerden, die mit jedem Jare zunahmen. Doch war zunächst kein Grund zu einer ernstlichen Besorgnis vorhanden. Im Mai 1871 fülte er zum erstenmal eigentümliche Schmerzen in der Leber- und Magengegend, deren tieferer Grund sich nicht ermitteln ließ. Im Lauf des Sommers und Herbstes erreichten sie einen so hohen Grad, daſs die Ärzte ihre Befürchtung, ein krebsartiges Übel werde die Ursache der Krankheit sein, nicht länger verhehlen konnten. Der einst so starke Leib begann zusehends abzumagern, die vordem so kräftige Gestalt deutlich zu verfallen. Am 26. November legte er sich totmüde auf sein letztes Lager, nachdem er Tags zuvor noch mit äußerster Anstrengung zwei Vorlesungen gehalten hatte. Seine Sehnsucht nach der Ruhe des Volkes Gottes, welcher er mit den Worten: „Ich möchte heim" widerholten Ausdruck gab, sollte bald gestillt werden. Nachdem er sein Haus bestellt und auf den Gang durch das finstere Tal mit der demütigen Einfalt eines Kindes und mit der mutigen Entschlossenheit eines Mannes sich gerüstet hatte, entschlief er im bußfertigen Glauben an seinen Erlöser am 19. Februar 1872, Abends 6 Uhr, in einem Alter von 59 Jaren, 6 Monaten und 9 Tagen. Es war das Bild der Läuterung und Vollendung, was den Angehörigen und Freunden an seinem Sterbebett klar entgegentrat. Schon am Anfang seiner Krankheit hatte er sich dahin ausgesprochen, daſs er das Buch Hiob und die Psalmen nun viel besser verstehe, als zuvor. Den 130. Psalm nannte er ausdrücklich seinen Psalm. Kurz vor dem Scheiden aber ließ er seinen Zuhörern im Hiob sagen, er habe das, was der Inhalt dieses Buches sei, jetzt erlebt; allein er freue sich, die Lösung der Leidensrätsel, welche Hiob nicht mehr erkannt habe, glauben zu dürfen. Seine irdische Hülle ward am 22. Februar, Nachmittags 2 Uhr, unter außerordentlich zalreicher Begleitung zur Erde bestattet. Von seinen Kollegen war es Beck, der ihm auf der letzten Station seines Lebens besonders nahe gekommen war und „am Rande des Grabes den innigsten Bund für die Ewigkeit in dem Theuersten, das es gibt, geschlossen hatte, in der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sones Gottes". Als Senior der Fakultät übernahm er es, „dem teuren Amtsgenossen" noch einige tiefempfundene, gewichtige Worte der Anerkennung und des Dankes nachzurufen. Als Grabschrift hat sich Oehler selbst den Spruch gewält: „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes" (Hebr. 4, 9).

Das Gedächtnis des Vollendeten, der zu unsern normativsten Theologen zält und von Delitzsch mit Recht „ein Theologe nach Gottes Herzen" genannt worden ist, wird auch fortan nicht bloß in seinem engeren Vaterland, sondern in der gesamten evangelischen Kirche Deutschlands im Segen bleiben, und seine in Gott getanen Werke werden ihm, wie bisher, nachfolgen.

Seine schriftstellerische Tätigkeit ist nicht umfassend gewesen. Er hat wenigstens kein einziges größeres Hauptwerk, nicht einmal mehrere selbständige Schriften in eigener Person zum Druck befördert. Sein mit viel äußerer Unruhe verknüpftes amtliches Wirken gewärte ihm hiezu, namentlich zur Herausgabe seines Lebenswerkes, der Vorlesungen über die alttest. Theologie, nicht die notwendige Muße. Ein weiterer Grund seiner Zurückhaltung war übrigens der leicht begreifliche Wunsch, den durch seine banbrechende Erstlingsarbeit so hochgespannten Erwartungen mit etwas Mustergültigem, in sich Vollendetem zu begegnen, wärend doch auf der anderen Seite sein rastloses Vorwärtsstreben ihm nie gestattete, sich

selbst ganz Genüge zu tun. Zugleich mag er gefürchtet haben, der frischen Unmittelbarkeit, welche seine Vorträge für die Zuhörer so wertvoll machte, den Duft abzustreifen, wenn er deren Hauptinhalt publiziren würde. Trotz aller geistigen und leiblichen Beweglichkeit ist er nichts weniger als ein Vielschreiber gewesen. Dafür war aber alles, womit er vor die theologische Welt getreten ist, sachlich wolerwogen und in Absicht auf Form und Fassung in einer fast typisch-klassischen Weise fixirt. Zugleich trugen seine litterarischen Arbeiten ein solch männlich-reifes, autoritatives Gepräge, dass man begreifen kann, warum auch sein Amtsfolger auf dem Lehrstul, der 1879 verstorbene Ludwig Diestel, nach Oehlers Tod dem Verfasser dieser Skizze schreiben konnte, „dass er von den Studienjaren an auf jedes seiner Worte, die er veröffentlichte, gelauscht habe“. „In seiner Bescheidenheit“, färt Diestel fort, „hat er sich einsamer gefült, als er in der Tat war; seine Schriften und Publikationen haben viel weiter gewirkt, als er es ahnte“. — Außer seinen bereits erwänten Prolegomena veröffentlichte er nur noch drei kleinere Arbeiten alttest. Inhalts, seine Breslauer Habilitationsschrift: Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris (1846) und zwei Universitätsprogramme: „Die Grundzüge der alttest. Weisheit; ein Beitrag zur Theologie des A. Testaments“ (1854) und: „Über das Verhältnis der alttest. Prophetie zur heidnischen Mantik“ (1861). Letztere Abhandlung ist eine Beigabe zu dem Glückwunschschreiben, welches die Universität Tübingen unter Oehlers Rektorat zu der vom 2.—5. August 1861 begangenen Jubelfeier des 50järigen Bestehens der Universität Breslau absandte. Eine Frucht seiner ephoralen Wirksamkeit in Tübingen ist das von Oehler selbst 1869 edirte Schriftchen: „Zwei Seminarreden“. Außerdem finden sich von seiner Hand zalreiche Rezensionen und Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, vornehmlich über biblisch-theologische Gegenstände, aber auch über Missionsangelegenheiten, kirchliche Fragen und anderweitige Materien. Die mehr religiös-erbaulichen und belehrenden Blätter, in welchen wir auf Beiträge von ihm stoßen, sind die von Dr. Barth begründeten „Jugendblätter“ und „die neue Erde“, ein längst eingegangenes Sonntagsblatt zur christlichen Erbauung zunächst für das fränkische Württemberg. Weiter war er ein mehr oder minder fleißiger Mitarbeiter an einer Reihe theologischer Zeitschriften, Kirchenzeitungen und gelehrter Blätter, an der Tübinger Zeitschrift, in welcher er 1840 seine umfängliche Abhandlung über den Knecht Jehovas erscheinen ließ, am Allgemeinen Repertorium für theologische Litteratur und kirchliche Statistik von Rheinwald, am Neuen Repertorium von Bruns, am Allgemeinen Repertorium von Reuter, an der Hengstenbergschen Kirchenzeitung, an Tholucks Litterarischem Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt, an den Jarbüchern für wissenschaftliche Theologie, an den unter dem Titel „Janus“ erschienenen Jarbüchern deutscher Gesinnung, Bildung und Tat, am evang. Kirchen- und Schulblatt von Schlesien, am „wahren Protestanten“ von Dr. Marriott, an der Zeitschrift für lutherische Theologie, am Allg. Literarischen Anzeiger von Zöckler und Andreä und schließlich an den Studien und Kritiken. Predigten von Oehler sind abgedruckt in dem 1846 zu Stuttgart veröffentlichten Pfarrwaisenpredigtbuch und in den 1850 vom evangelisch-lutherisch-kirchlichen Verein edirten „Zeugnissen evangelischer Wahrheit“. — Besondere Hervorhebung verdienen aber seine überaus schätzbaren 40 Artikel, welche er der 1. Auflage dieser Encyklopädie einverleibt hat, hauptsächlich die über Themata der alttest. Theologie. Es sind Denkmale deutschen Fleißes und deutscher Treue, Arbeiten, in welchen Oehler als gelehrter und exakter Forscher, als ein im Dienst der Kirche und zugleich der Wissenschaft stehender Theologe uns gegenübertritt. Von gleicher Güte und Solidität sind seine 4, resp. 5 Artikel in der von Dr. Karl Schmid herausgegebenen Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens: Hamann, Hebräische Sprache, Pädagogik des A. Bundes, Johann Reuchlin und Buch der Weisheit und jüdischer Hellenismus. Der letztgenannte Artikel ist leider infolge des Ablebens seines Autors unvollendet geblieben.

Nach Oehlers Hingang erschienen von ihm noch drei posthume Geisteskinder. Zuerst edirte sein ältester Son Hermann, damals Stiftsbibliothekar in Tübingen

und gegenwärtig Diakonus in Crailsheim, das schöne Büchlein: „Gesammelte Seminarreden, gehalten wärend der Fürung des Ephorats“ (1872). Dieser kleineren Schrift folgte in den Jaren 1873 und 74 von der gleichen kundigen Hand die Herausgabe der längst erwarteten „Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments“ und 1876 das „Lehrbuch der Symbolik“, für den Druck bearbeitet von Dr. Johannes Delitzsch, einem hoffnungsvollen Schüler von Oehler, der aber leider seinem Lehrer schon am 3. Februar des letztgenannten Jares in die Ewigkeit nachfolgte. Die Vorlesungen über die Theologie des A. Testaments sind mittlerweile in die englische und französische Sprache übersetzt worden. Der deutlichste Beweis aber, dass sie auch nach der Publikation verwandter Werke immer noch ihre Lebensfähigkeit und Anziehungkraft zu behaupten wissen, ist der Umstand, dass im Lauf der kommenden Monate, 10 Jare nach dem Tod ihres Verfassers und 8 Jare nach ihrem erstmaligen Erscheinen, eine 2. Auflage derselben ans Licht treten wird.

Quellen: Worte der Erinnerung an Gustav Friedrich v. Oehler. Tübingen 1872. (Grabreden von Dekan Frank und Prof. Dr. Beck. Reden bei der Trauerfeier im Stift von Direktor Dr. Binder und Prof. Dr. Landerer. Lebensabriss. Gedicht von Ottilie Wildermuth) Gustav Friedrich Oehler. Ein Lebensbild von Josef Knapp, Diakonus in Crailsheim (jetzt in Stuttgart) Tüb. 1876.

Josef Knapp.

Oekolampad, Johannes. Wie sehr der Herr es liebt, seine Jünger zu zweien auszusenden, wie er, wenn er Großes ausfüren will, Männer nebeneinander stellt, die einander durch ihre verschiedenen Gaben ergänzen, davon gibt es in der Reformationszeit mehrere Beispiele. Neben Luther steht Melanchthon, neben Calvin Beza, neben Zwingli Oekolampad, dieser zwar nicht in derselben Kirche, wie sein Freund, aber auf das innigste mit ihm verbunden zu gemeinsamem Werke. Wir können zwei Abschnitte in Oekolampads Leben unterscheiden; der eine umfasst die ersten vierzig Jare seines Lebens, 1482—1522; es ist die Zeit der Entwicklung zum Reformator; der zweite zält nur neun Jare bis zu seinem Tode 1531.

Oekolampad, dessen eigentlicher Name nicht Husschin (Hausschein), wovon Oekolampad die Übersetzung, sondern Hußgen (Heußgen) ist *), wurde im Jare 1482 in dem kleinen Städtchen Weinsberg (damals pfälzisch, im Jare 1504 von Württemberg erobert und behalten), geboren. Die Eltern waren nicht reich, aber ziemlich wolhabend. Welches der Stand des Vaters gewesen, wird nicht gemeldet. Von ihm verlautet nichts Günstiges; wäre es nach seinem Willen gegangen, so wäre Oekolampad bei weitem nicht das geworden, was er wirklich wurde. Die Mutter dagegen war eine Frau von Geist, dabei fromm und woltätig. Ihr

---

*) Unter diesem Namen und zwar in dieser doppelten Form ist er in die Bücher der Universität Heidelberg eingetragen, wie Ullmann bewiesen hat Stud. u. Krit. 1843. Ich hatte zwar, da ich mein Leben Oekol. schrieb, in Heidelberg nachgefragt, nicht ob Oekolampad Husschin oder Hußgen heiße, sondern überhaupt, ob sich etwas von und über Oekolampad in Heidelberg vorfinde, hatte aber eine verneinende Antwort erhalten. Ich bin dem Prälaten Ullmann sehr dankbar für jene nachträgliche Berichtigung, sowie für einige andere, die zum teil deshalb nötig waren, weil ich der Erzälung Capitos vom Leben Oekolampads vor der Sammlung der Briefe Oekol. und Zwinglis 1536 glaubte folgen zu dürfen. Ein Versehen Capitos hatte ich zwar entdeckt, aber er hat noch andere begangen, worauf ich eben durch Ullmann aufmerksam geworden bin. Was aber die Änderung des Namens betrifft, so ist maßgebend, was Oekol. auf dem Titel seiner zweiten Schrift gegen Pirkheimer anfürt, dass ihm von früher Jugend der Name Oekolampad von den Freunden gegeben worden sei. Sie machten aus Hußgen, wonach sie Oikidios hätten übersetzen müssen, Husschin, um ihm den ehrenvolleren Namen Oekolampad geben zu können, und dieser nannte sich seitdem selbst Husschin. Offenbar gestattete sein weicher Charakter den Freunden viele Freiheit. So geschah es später, dass sie Schriften von ihm, wider seinen Willen, herausgaben. Oekol. sagt in derselben zweiten Schrift gegen Pirkheimer: „Ich ließ die Freunde gern mit dem Meinigen schalten und walten“ — sie dehnten, wie es scheint, diese Freiheit selbst auf den Namen aus.

hat Oekolampad warscheinlich nächst Gott sein Bestes zu verdanken. Sie war eine geborene Pfister und Tochter eines Baseler Bürgers *). Der Vater wünschte, dass der Son, das einzige von mehreren übrig gebliebene Kind, den Kaufmannsstand wäle, allein die Mutter setzte es durch, dass er sich der Wissenschaft widmen durfte, und so legte er in Heilbronn, damals auch pfälzisch, den Grund zu seiner gelehrten Bildung. Nun aber wollte der Vater, dass er das Recht studire, und schickte ihn nach Bologna, allein das Klima bekam ihm nicht gut; der Kaufmann, dem der Vater das Geld für seinen Son anvertraut, veruntreute dasselbe. Oekolampad, leidend und von ökonomischer Sorge gedrückt, zudem einem Studium ergeben, wofür er keine innere Neigung hatte, kam wider nach Hause und gab das Studium des Rechtes auf, um das der Theologie zu beginnen; wie es scheint, war des Vaters Einwilligung dazu gewonnen worden. Nun begab er sich auf die Universität Heidelberg, 1499 **), und studirte daselbst Theologie und Humaniora. Es war die Zeit des ersten Aufblühens des Humanismus daselbst. Oekolampad machte eine lange Entwicklungszeit durch, wärend deren seine Überzeugung reifte und sich befestigte. Er gab sich nicht viel mit der scholastischen Theologie ab, doch studirte er den Thomas von Aquino, aber noch mehr Gerson und St. Richard; denn es war in ihm ein gewisser Zug zur mystischen Theologie. So hatte er auch keine Freude an den akademischen Disputationen und kein Geschick dazu; seine Gedanken liebte er auszutauschen im engeren Kreise einiger vertrauten Freunde. Im Jare 1503 wurde er Baccalaureus in Heidelberg (als solcher eingetragen in das Dekanatsbuch der philosophischen Fakultät unter dem Dekanate des Magisters Jakob Hartlieb: Joannes Heussgen ex Wynspurg). Um dieselbe Zeit erhielt er vom Kurfürsten Philipp dem Aufrichtigen, der in Heidelberg residirte, den ehrenvollen Auftrag, die Studien seiner jüngeren Söne zu leiten und ihnen wol auch selbst Unterricht zu erteilen. Es scheint aber, dass ihm der Aufenthalt am kurfürstlichen Hofe missfiel ***). Er kehrte nach der Vaterstadt zurück, wo die Eltern, nach damaliger Sitte, aus eigenen Mitteln eine geistliche Stelle für ihn gründeten; aus Liebe zu dem einzigen ihnen gebliebenen Kinde, das sie gern bei sich behalten mochten, opferten sie den größeren Teil ihre Vermögens; höchst warscheinlich hatte die Mutter wesentlichen Anteil an diesem Schritte. Damals hielt Oekolampad Predigten über die sieben Worte am Kreuze, die durch die Vermittelung des Zasius im Jare 1512 zu Freiburg gedruckt wurden: ein lebendiges begeistertes Zeugnis von Christo, dem waren Erlöser, untermischt mit Kritik der schlechten Prediger, sowie mit Lobpreisungen der Maria, durch die man an Jesum sich wenden solle, und mit Verherrlichung des Mönchslebens. Indessen verblieb Oekolampad nicht lange bei seinen geistlichen Funktionen. Der Trieb, die Grundsprachen der heil. Schrift besser zu erlernen und so sich zur Verrichtung des geistlichen Amtes tüchtiger zu machen, trieb ihn bald wider fort. Er kam nach Tübingen im Jare 1512, wo er mit Melanchthon befreundet wurde und mit ihm den Hesiod las; von da begab er sich nach Stuttgart, wo ihn Reuchlin freundlich aufnahm; bei ihm erweiterte Oekolampad seine Kenntnis der griechischen Sprache. Darauf finden wir ihn zum zweitenmale in Heidelberg 1514 oder 1515. Hier erlernte er von einem getauften spanischen Juden, Matthäus Adriani †), die hebräische Sprache. Damals trat er auch in freund-

*) Ochs V, 298. Pfister ist ein altes Basler Geschlecht. S. Tonjola, Basilea sepulta detecta, p. 26. Oekolampad liebte es, hervorzuheben, dass Basel vom Großvater her seine Vaterstadt sei; so im Vorwort zum Kommentar über Jesaias und in einer Rede, vor Rat gehalten für einen gefangenen Widertäufer. S. Gastii diarium, p. 405.

**) Immatrikulirt XIII. cal. nov. 1499 unter dem Rektorate des Mag. Balthasar Rauber als Joannes Hussgen de Wynspurg herbipolit. dioec. Diese Angaben, sowie die über Oekolampads Lizenz und theol. Würden sind geschöpft aus Vischer, Geschichte der Universität Basel.

***) Der jüngere Pareus in seiner kurzen Biographie Oekolampads, eingereiht in die handschriftliche historia universitatis Heidelbergensis, spricht von aulae fastidium.

†) Vgl. über ihn Riederer's Nachrichten, 8. Bd., 9. St., S. 75. Joh. Brenz, von Hart-

schaftliche Verbindung mit Brenz und Capito, der, in Bruchsal angestellt, öfter nach Heidelberg kam. Oekolampad trug griechische Grammatik vor und die Anfangsgründe des Hebräischen. Bereichert mit Kenntnissen kehrte er in seine Vaterstadt und zu seinem geistlichen Amte zurück. Durch die Vermittelung des Capito, der bereits in Basel Prediger und Professor geworden, wurde Oekolampad ebendahin berufen als Prediger am Münster; der dortige Bischof Christof von Uttenheim suchte solche Männer nach Basel zu ziehen. Oekolampad brachte dem Erasmus einen Empfehlungsbrief von Sapidus, Lektor der Schule in Schlettstadt, datirt 15. Sept. 1515, worin dieser besonders Oekolampads Kenntnis der hebräischen Sprache hervorhob. Erasmus, damals mit der ersten Ausgabe seines Neuen Testaments beschäftigt, bediente sich der Hilfe Oekolampads, um nachzuweisen, wie weit die im N. T. vorkommenden Citate des A. T., sie seien aus den LXX. oder aus dem hebräischen Texte geschöpft, von diesem abweichen oder mit demselben übereinstimmen (s. Erasmus, Vorrede zur 3. Ausg. des N. T.'s 1521). Erasmus nannte ihn seitdem seinen Theseus. Er würdigte ihn, wie es scheint, eines vertrauten Umganges und fesselte ihn an sich, indem er ihm seine bessere Seite in besonders hellem Lichte zeigte. So rief er damals dem Oekolampad oft zu, man müsse in der Schrift nichts anderes als Christum suchen (Oekolampad an Erasmus, Weinsberg 26. März 1517). Oekolampad gehörte zu dem Kreise wissenschaftliebender Männer, sodalitium literarium, welcher sich um Erasmus sammelte; er gab diesen Männern etwas Anstoß durch große Anhänglichkeit an katholische Formen, durch ein gewisses mönchisches Wesen *). In Basel wurde er unter dem Rektorate von Peter Wenk 1515 unter die Zal der Baccalaurei S. Theol. aufgenommen. Später benutzte er diesen Aufenthalt zur Erlangung der theologischen Doktorwürde. Zuerst erhielt er die theologische Licenz 9. Okt. 1516, darauf erhielt er in Basel die theologische Doktorwürde 9. September des Jares 1518. In diesen Angaben ist nicht alles klar. Ehe er Doktor geworden war, kehrte er nach Weinsberg zurück. Hier nahm er seine geistlichen Funktionen wider auf. In seinem Privatstudium verglich er die Bibelübersetzung des Hieronymus mit dem hebräischen Texte und arbeitete er in Verbindung mit Brenz an einem Index über die echten Werke des Hieronymus, von dem sich Erasmus Nutzen versprach. Die Einsamkeit des Aufenthaltes milderte er durch Briefwechsel mit Luther, Melanchthon und besonders mit Erasmus; diesem gestand er offen in dem oben angefürten Briefe, dass es ihn reue, Basel verlassen zu haben. Doch vergaß er darüber keineswegs seine Pflichten als Prediger und Seelsorger. In einer eigenen Schrift: de risu paschali, die 1518 erschien, geißelte er einen argen Missbrauch der damaligen Predigtweise, die Zuhörer zu Ostern auf der Kanzel durch allerlei lustige Schwänke zu belustigen **). Das katholische Dogma ist darin nicht im mindesten berürt; immerhin aber war die Schrift für Oekolampad förderlich, insofern sie das Bewusstsein der notwendigen Kampfstellung gegen das Verderben der Zeit in ihm befestigen musste. Um dieselbe Zeit erhielt er von Erasmus einen Brief, datirt Loewen, März 1518, worin dieser ihn dringend aufforderte, nach Basel zu kommen, um ihm bei der zweiten Ausgabe seines N. T.'s behilflich zu sein. Oekolampad entsprach gern dieser Einladung und durfte, wie es scheint, in die verlassene Predigerstelle wider

---

mann und Jäger, 1. Bd., S. 24. Beiträge der histor. Gesellschaft von Basel, 1843, S. 179, 180. Er war Arzt und galt als der größte Kenner der hebräischen Sprache. In Wittenberg erhielt er durch die Empfehlung Luthers eine Professur der hebräischen Sprache April 1520, verfeindete sich aber bald mit Luther und gab schon zu Anfang des J. 1521 seine Stelle wider auf. S. Luther an Spalatin 7. Nov. 1519, 4. Nov. 1520, 17. Febr. 1521.

*) Erasmus Matthiae Kretzero. Freiburg 11. März 1531. Quis tantam in Oecolampadio exspectasset mutationem? Ante cucullam plane Monachus erat et superstitione nostro sodalitio submolestus; nunc quanto alius sit, obscurum non est.

**) Im Vorworte, datirt XIII. Cal. maji. 1518, sagt Capito, er habe his proximis diebus Oekol. ermant, nicht so streng zu predigen, und als Antwort auf seinen Brief habe er die nachfolgende Schrift erhalten.

eintreten; denn Reuchlin, der vom Kurfürsten von Sachsen den Auftrag erhalten hatte, einen Lehrer der hebräischen Sprache für die Universität Wittenberg zu suchen, schrieb diesem Fürsten (7. Mai 1518), Oekolampad, an den er gedacht habe, sei soeben nach Basel berufen worden; in welcher Eigenschaft, wird nicht gesagt, sodass man vermuten könnte, er sei an der Universität angestellt worden. So viel ist gewiss, dass er diesmal auf dem gelehrten Gebiete sich beschäftigte; die Freunde bewogen ihn, eine griechische Grammatik, die er schon in Heidelberg wärend seines zweiten Aufenthaltes daselbst geschrieben hatte, herauszugeben. Am 31. August 1518 schrieb er das Vorwort dazu, worin er die Wichtigkeit der biblischen Studien hervorhebt. Der Druck weist aber die Jareszal 1520 auf, so dass er also aufgeschoben oder in diesem Jare bereits eine neue Auflage dieser kleinen Schrift nötig wurde, die den Titel fürt: graecae litteraturae dragmata (Ährenlese). Doch schon im Jare 1518, im Dezember, verließ Oekolampad Basel wider, nachdem er noch zum Doctor theol. befördert worden war; dies meldet Lambert Hollonius dem Erasmus 5. Dezember 1518. Oekolampad hatte nämlich einen Ruf als Prediger an der Hauptkirche in Augsburg erhalten und denselben angenommen. Es war gut für ihn, dass er von Erasmus getrennt wurde, denn mit seinem weichen Gemüte war er in Gefar, zu sehr unter den überwiegenden Einfluss des Erasmus zu geraten. In Augsburg fand er aber auch keine Ruhe und Befriedigung, und neue Bedenken ängstigten ihn, wie wir aus seiner zweiten Schrift gegen Pirkheimer ersehen. Er achtete sich zum Predigerstande untüchtig wegen seiner schwachen Stimme, wegen des Mangels an seiner Bildung und Klugheit im Benehmen. Es schien ihm bald, er sollte einem Besseren weichen; ihn erschreckten auch die Gefaren, die aus der Verkündigung der Warheit für ihn entstehen könnten. Indessen bewies er bei mehreren Gelegenheiten unerschrockene Freimütigkeit. In einer vor dem Klerus in Augsburg gehaltenen Rede rügte er die Gebrechen desselben (erschienen 22. Mai 1519). Sodann trat er für Luther auf, als Dr. Eck in einer Epistel an den Bischof von Meißen geäußert hatte, in Augsburg hielten es nur einige ungelehrte Domherren (canonici indocti) mit Luther. Da wallte dem Oekolampad sein Blut. Denn er neigte sich allerdings zu Luther hin und war in Augsburg angekommen, kurz nachdem Luther in dieser Stadt vor dem Kardinallegaten Cajetan erschienen war. Dies hatte natürlich in Augsburg das Tagesgespräch gebildet, und Oekolampad gehörte zu denen, die dem künen Mönche das Wort redeten. Er war ursprünglich durch Luthers Predigten über die zehn Gebote auf ihn aufmerksam geworden. Sie machten auf ihn einen tiefen Eindruck: erhabener erschien ihm seitdem Christus, heiliger das Evangelium; es wurde ihm klar, dass wir das Heil ganz und gar der Gnadenwirkung dessen, der sich in unserer Onmacht verherrlicht, zu danken haben. Als Luther seine Thesen anschlug, stimmte er ihm freudig bei und bewunderte den Mut des unerschrockenen Mannes, wärend so viele Theologen ein tiefes Stillschweigen beobachteten. Es scheint, dass er damals seine Überzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ausbildete, worüber ihm, nach seiner eigenen Aussage (Bullinger an Mykonius 23. April 1534), Luther das rechte Licht aufgesteckt hatte. Dies alles erfaren wir aus der kleinen Schrift „canonici indocti", die damals Oekolampad, auf Anraten und in Verbindung mit dem Domherrn Bernh. v. Adelmannsfelden, anonym herausgab, gegen Ende 1519 *). Mit viel Wärme hebt er Luthers Verdienste hervor, und wie viel er Luther verdanke (s. oben). Zugleich geißelt er Ecks Anmaßung und Hochmut und wirft ihm vor, er habe kein Buch geschrieben, das nicht scholastische Barbarei verrate und von Irrtümern wimmele. Der genannte Domherr und sein Bruder Konrad gehörten zu Oekolampads Freun-

*) Auch bei Löscher III, S. 935 unter dem Titel: Canonicorum indoctorum ad Joa. Eccium responsio. Luther spricht zuerst davon in einem Briefe an Spalatin, 10. Januar 1520. — Demselben meldet er 8. Febr. 1520, er halte Oekolampad und Konrad v. Adelmannsfelden, Domherrn von Augsburg, für die Verfasser. Oekolampad bekannte sich als Verfasser in einem Briefe an Melanchthon. So Luther an Spalatin 27. Febr. 1520.

den und teilten mit ihm dieselbe Gesinnung, sowie der gelehrte Konrad Peutinger, der anfangs Luther günstig war. Öfter fand sich Oekolampad in seinem Hause ein und trat mit seiner Familie in freundschaftliche Verbindung. So widmete er einer Tochter Peutingers, um sie in ihrer Neigung zum Klosterleben zu bestärken, die Übersetzung einer Ermanungsrede des Gregor von Nazianz an eine Jungfrau, voll von Lobeserhebungen des asketischen Lebens. Daneben unterhielt er den Briefwechsel mit Melanchthon, der ihm am 21. Juli 1519 weitläufig über die Disputation in Leipzig Bericht erstattete (Corpus Reform. I, 87). Daneben beschäftigte er sich mit Herausgabe noch einiger Reden des Gregor von Nazianz und anderer griechischer Lehrer.

Wärend des Aufenthaltes in Augsburg reifte in Oekolampads Seele ein Gedanke, den er schon längst mit sich herumgetragen hatte (Hedio an Zwingli Mitte Mai 1520). One seinen Eltern, Verwandten und Freunden ein Wort davon zu sagen (Adelmann v. Adelmannsfeld an W. Pirkheimer 28. April 1520), trat er in das Brigittenkloster Altenmünster nahe bei Augsburg am 23. April 1520 (nach W. Pirkheimer in Erasmi epist. ed. Clerici 551 E.). Es ist schwer, diesen Schritt in Übereinstimmung zu bringen mit Oekolampads damals schon ziemlich geläuterten Erkenntnissen. So viel geht immerhin daraus hervor, dass sie noch nicht die gehörige Reife erreicht hatten. Doch beobachtete Oekolampad einige Vorsicht; er begab sich keineswegs blindlings unter das Joch der Klosterregel. Die Mönche taten alles Mögliche, um ihm den Eintritt zu erleichtern. Sie beantworteten bejahend seine Frage, ob er bei ihnen nach dem Worte Gottes leben könne; sie versprachen, ihm den Austritt aus dem Kloster zu gestatten, wenn er einmal im Dienste am göttlichen Wort nützlich werden könnte. Denn er sah die eigentlichen Mönchsgelübde als bindend an, so lange und sofern die Beobachtung derselben als zum Heile förderlich erkannt wird. Indessen daran dachte Oekolampad nicht einmal, er suchte Muße zum Studiren und zum Gebete; in diesem Zugeständnisse liegt der Grund dieses gewichtigen Schrittes. Er wurde vom Fürstbischof von Freisingen, Bruder des pfälzischen Kurfürsten Ludwig V., und jener Prinzen, welche Oekolampad in Heidelberg unterrichtet hatte, als Mönch der heil. Brigitte eingekleidet und mit Handauflegung eingesegnet. Die Freunde staunten und bedauerten ihn (Capito an Luther in Scult. Annales S. 68; an Mel. Mai 1520. Corp. Reform. I, 163. Hedio an Zwingli l. c.). Oekolampad fand sich bewogen, dem Erasmus Rechenschaft von seinem Entschlusse zu geben. Leider ist der Brief nicht auf uns gekommen. Erasmus in seiner Antwort aus Köln 4. Nov. 1520 sagt, er habe seinen Brief oder kleines Büchlein (libellum) noch nicht gelesen, woraus hervorgeht, dass der Brief ziemlich eingehend die Sache behandelte. Er fügt bei: litteris tuis suspicabar, tale quiddam tibi esse in animo. Es könnte auffallend scheinen, dass der Mann, der sonst so gern Freundesrat begehrte und annahm und den Freunden überhaupt so viele Macht über sich selbst gestattete, in einer so wichtigen Angelegenheit mit keinem einzigen Freunde sich besprach. Allein er sah als gewiss voraus, dass sie ihm abraten würden.

Im Kloster konnte es ihm nicht lange wol zu Mute sein. Aufgefordert durch den Domherrn Adelmann, gab er ein sehr günstiges Urteil über Luther ab (im Jare 1520), kurz nachdem Dr. Eck die Bannbulle gegen diesen nach Deutschland gebracht hatte. Oekolampad sagte unter anderem: „Luther steht der evangelischen Warheit näher als seine Gegner. Was ich von ihm gelesen habe, wird so sehr mit Unrecht verworfen, dass damit auch die heil. Schrift geschmäht wird, die Luther trefflich auslegt. Ja, das Meiste, was Luther lehrt, ist mir so gewiss, dass, wenn auch Engel Widerspruch dagegen erheben würden, sie mich von seiner Meinung nicht abwendig machen könnten“. Dies küne Zeugnis der Warheit schickte Adelmann an Capito, der sich beeilte, dasselbe drucken zu lassen *). Eck, wütend

*) Es erschien one Druckort, zuerst lateinisch. Beigefügt sind einige günstige Urteile Anderer über Luther, besonders des Erasmus, und ein Brief aus Leipzig, one Unterschrift; bald darauf, in demselben Jare, 1520, erschien eine deutsche Übersetzung davon.

aufgebracht, schalt den Rat von Augsburg und Oekolampad und drohte mit seiner höchsten Entrüstung, wenn der Verbreitung der Aufsehen erregenden Schrift nicht Einhalt getan würde. Oekolampad war etwas ungehalten über Capito, doch ließ er es ihn nicht merken. Er fürchtete besonders infolge dieser Veröffentlichung in ein falsches Verhältnis zu seinen Klosterbrüdern zu geraten oder am Ende diese selbst in einige Gefar zu bringen. Bald darauf erschienen einige kleine Schriften von ihm, ebenfalls durch die Geschäftigkeit der Freunde, die Oekolampad mit dem Seinen frei schalten und walten ließ. Weit wichtiger und eingreifender sind die Predigten. Die eine, gedruckt zu Basel bei Kratander 1521, behandelt das Thema, dass man in Maria Gott verehren müsse; darin macht er darauf aufmerksam, dass es infolge der Einwirkung eines bösen Geistes geschehen sei, dass man heilige Namen, die Gott allein und Christo zukommen, auf die Maria übertragen habe. Er gibt zu, dass man Maria und die Heiligen als Fürbitter anrufe, aber er lehrt treffend, dass keine Fürbitter so gnädig sind, wie Christus, durch welchen sie gnädig sind. Noch bedeutender ist die Predigt über das heilige Abendmal, gehalten am Fronleichnamstage, gedruckt in lateinischer Sprache zu Basel 1521, deutsch in Augsburg zu Pfingsten desselben Jares. Oekolampad hatte damals schon allerlei Zweifel in Beziehung auf die Lehre von der Wandlung durchgemacht. Er war dadurch auf fürchterliche Weise beängstigt worden. Er suchte sie zu heben durch die Autorität der Kirche, — durch das Studium der Kirchenväter, der Schrift; alles vergebens. Seine Zweifel zu unterdrücken, predigte er die Lehre der Kirche, gegen seine bessere Überzeugung; und dies vermehrte seine Anfechtungen. (Dies teilt er mit in der späteren Schrift gegen Billican). Über diese Zweifel war Oekolampad noch nicht ganz hinaus, als er im Kloster jene Predigt hielt. Es geht jedoch mit Sicherheit daraus hervor, dass er das Dogma von der Wandlung bereits aufgegeben. Er nimmt an, dass die Substanz des Brotes und Weines unverändert bleibe, lehrt aber doch eine dem Verstande unbegreifliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, deren Genuss die Grundlage des Auferstehungsleibes bilde. Ebenso nennt er ganz bestimmt das Messopfer eine Erinnerung an das Opfer am Kreuze, und die Kommunion unter beiden Gestalten einen durchaus unverfänglichen Gebrauch; noch mehr, er behauptet, dieser Gebrauch komme her von der Einsetzung Christi, von den Aposteln, und sei, obwol seit vielen Jaren nicht mehr üblich, so doch nicht verjärt. — Aber das meiste Aufsehen machte die Schrift von der Beichte, dass sie einem Christen nicht beschwerlich sei, ursprünglich lateinisch geschrieben (Luther an Mel. 1521, 13. Juli), hernach in das Deutsche übersetzt. Oekolampad, der offen gesteht, wie viel Seelenleiden er bei Anlass der Beichte erduldet, will das Beichtwesen in seinem dermaligen Bestande nicht eigentlich umwerfen, sondern nur von Missbräuchen reinigen, und spricht dabei Grundsätze aus, die dem katholischen Beichtwesen widersprechen. Er empfiehlt vor allem die Beichte an Gott, sodann stellt er den Grundsatz auf, der bis auf Peter den Lombarden gegolten, dass die Sünden erstlich von Gott vergeben, vom Priester als vergeben erklärt werden. Er fürt an, dass Christus die Beichte der einzelnen Sünden nicht befohlen habe; sodann erachtet er auch, es sei nicht nötig, alle einzelnen Sünden dem Priester zu beichten, vorzüglich dringt er auf die brüderliche Beichte, wo ein christlicher Bruder vor dem anderen sein Herz ausschüttet; „ich weiß nicht“, sagt er, „ob irgend ein menschlicher Trost mit diesem verglichen werden kann“. Besonders beachtenswert ist das freimütige Zeugnis seiner Verehrung gegen Luther; es breche jetzt das Licht der Warheit wider klarer hervor; „du hast“, sagt er, sich an den Leser wendend, „von unserem Theologen Luther, der rein christliche Gelehrsamkeit mit schmeichellosem Eifer verbindet, einige Büchlein über die Beichte, mit deren Hilfe du dein Gewissen erleichtern magst“. — Bei diesem Anlasse bezeugte Luther seine hohe Achtung vor Oekolampad, an Spalatin, 10. Juni 1521: „ich bewundere Oekolampads Geist, nicht weil er auf dasselbe Thema wie ich verfallen ist, sondern weil er so frei, so zuversichtlich, so christlich sich zeigt; Gott gebe ihm Wachstum“, und in einem anderen Briefe an Mel. 13. Juli 1521 spricht er die Ansicht aus, dass seine Schrift den Papisten großen Abbruch tun könnte.

Es stand aber zu erwarten, dass Oekolampad nach solchen Äußerungen nicht mehr lange im Kloster bleiben konnte. Onehin verleidete ihm dieses Leben von Tage zu Tage mehr, und er fing an, seinen Schritt zu bereuen. Da er sich über die Regel des Ordens frei erklärte, so wurde er von den gemeinsamen Gebetsübungen ausgeschlossen. Zugleich war einige Gefar vorhanden, dass er aus dem Kloster gewaltsam entfernt und gefänglich eingezogen werden sollte; oder wurden vielleicht solche Gerüchte ausgesprengt und genärt, um ihn zur Flucht zu bewegen? Dem sei, wie ihm wolle, so weit wollten es die Klosterbrüder nicht kommen lassen. Die Freunde schickten ihm Pferde zur Flucht, die Klosterbrüder gaben ihm ein anständiges Reisegeld, und so verließ Oekolampad mit Einwilligung seiner Eltern, meorum consensu (an Beatus Rhenanus 15. April 1522; s. mein Leben Oekol. II, 265) Ende Februar 1522 das Kloster.

Er wendete sich zunächst nach Heidelberg, wo er am 29. Februar eintraf und sogleich ehrenvoll aufgenommen wurde von seiten der philosophischen Fakultät; er wurde gebeten, die Stelle eines Lehrers der griechischen Litteratur anzunehmen, allein die Häupter der Universität wollten nichts davon wissen (s. Ullmann a. a. O.). Von anderer Seite kamen ihm auch Anerbietungen. Die bayer. Herzöge (Principes nennt er sie in einem Briefe an B. Rhen. 15. April 1522), dieselben, denen das Gerücht den Plan zuschrieb, ihn aus dem Kloster gewaltsam entfernen und gefänglich einziehen zu wollen, boten ihm nun eine Professur in Ingolstadt an, unter der Bedingung, dass er seiner lutherischen Ansicht entsage und vom Papste eine Dispens erhalte, die ihm erlaube, außerhalb des Klosters zu leben. Oekolampad wollte sich dazu nicht verstehen, denn obwol er keineswegs Lutheraner sich nennen wollte, so wusste er nicht, was er christlicherweise an Luther hätte verdammen sollen. — Schon am 15. April finden wir ihn auf der Ebernburg bei Kreuznach, dem Zufluchtsorte mehrerer reformatorisch gesinnter Männer. Er war Kaplan der Burg und erlaubte sich nun als solcher eine Neuerung, die, an sich betrachtet, von geringerer Bedeutung, doch für sein eigenes Verhältnis zur Kirche und für seinen Ruf in der Kirche nicht one Bedeutung war. Bei Anlass der vergrößernden Gerüchte gab er selbst dem Freunde Hedio darüber ausfürlichen Bericht. Es bestand auf der Ebernburg wie anderwärts die Sitte, dass nur am Sonntage gepredigt, an den Werktagen nur Messe gelesen wurde. Oekolampad wünschte aber die Zuhörer durch tägliches Vorlesen der heil. Schrift zu erbauen, und sprach darüber mit Franz und seinen Freunden, sie meinten aber, Oekolampad solle nur an Sonn- und Festtagen Messe lesen, an allen anderen Tagen Gottes Wort verkündigen. Oekolampad ging nicht einmal so weit. Er begnügte sich, wärend der Messe das Evangelium und die Epistel des Tages deutsch zu lesen, „sodass immer das Wort Gottes und die Messe gelesen und doch nicht mehr Zeit darauf verwendet wurde". Es willigten Alle ein. Um niemandem Ärgernis zu geben, verschob er die Sache auf den Sonntag. In einer vortrefflichen Predigt sprach er von dem Werte des Wortes Gottes, von der gänzlichen Unstatthaftigkeit der fremden Sprache im Gottesdienste. Treffend verglich er den Gebrauch der lateinischen Sprache mit dem unverständlichen Zungenreden. In derselben Predigt gab er die Erläuterung der hauptsächlichsten Ceremonieen der Messe, um die dumpfe Andacht, die sich daran knüpfte, doch einigermaßen geistig zu beleben. In dem Schreiben an Hedio, dem diese Predigt beigelegt war, spricht er sich über den Meßkanon und die Messe überhaupt aus, allerdings in sehr freier Weise. Er bekennt, dass ihm der Meßkanon in vielen Stücken missfalle; „er ist", sagt er, „so beschaffen, wie er ist, gewiss hauptsächlich durch unsere Fehler, die wir von Gott nicht sowol etwas zu empfangen als ihm etwas zu geben scheinen wollen". Und indem er hinzufügt, dass Christus, das Lamm Gottes, die einzige einmal dargebrachte Hostie sei, bekennt er deutlich genug, dass er über die Messe hinausgeschritten sei, somit mit der bestehenden Kirche gebrochen habe. So bildet der Aufenthalt auf der Ebernburg den Abschluss seiner Entwickelung zum Reformator. Dass ihm übrigens unter dem etwas rohen Kriegsgesinde nicht ganz wol zu Mute war, wollen wir ihm

gerne glauben. So finden wir ihn schon im Juli in Frankfurt *) (Resenus an Zwingli 10. Juli 1522), wo er zwanzig Homilien des Chrysostomus übersetzte, eine Arbeit, die er, auf die Ebernburg zurückgekehrt, fortsetzte. Anfangs November desselben Jares trat er die Reise nach Basel an, warscheinlich vom Buchhändler Kratander und im Namen der Freunde des Evangeliums daselbst eingeladen. Am 16. Nov. traf Oekolampad in Basel ein **).

Damit beginnt der zweite Abschnitt seines Lebens, der letzte, weit kürzer als der erste, aber derjenige, wo Oekolampad seine reformatorische Wirksamkeit entfaltete.

Das Erste und Wichtigste, was hier in Betracht kommt, ist Oekolampads Wirksamkeit in der Stadt Basel. Unter allen Städten der Schweiz war Basel damals unstreitig die geistig bedeutendste; hier war am meisten Licht verbreitet; die Universität, 1460 gestiftet, die einzige in der Schweiz, war schon zu Ansehen gekommen; in Basel waren die bedeutendsten Buchdrucker. Hier glänzte Erasmus inmitten eines Kreises von gebildeten, gelehrten Männern; zu diesen gehörte auch der Bischof Chr. von Uttenheim, ein großer Verehrer des Erasmus, der anfangs auch Luthern seine Zustimmung nicht versagte. Dies alles beweist aber, dass nirgends in der Schweiz die Sache der katholischen Kirche so gut, so bedeutend vertreten war; denn auch die Universität war eine Pflanzstätte und Beschützerin des alten Kirchenwesens und Kirchenglaubens. Die Reformation wurzelte in einem Teile der Bürgerschaft und in einigen evangelisch gesinnten Predigern, die schon vor Oekolampads Ankunft den Boden vorbereitet hatten. Es war von großer Wichtigkeit, dass ein Mann, wie Oekolampad, in Basel auftrat, der im Stande war, auf der Kanzel und auf dem Katheder den Kampf zu füren. Oekolampad hatte jetzt auch den gehörigen Mut dazu ***). Zunächst aber versah er Vikardienste bei dem kranken Pfarrer zu St. Martin, doch one die Sakramente zu verwalten und one Besoldung; die bescheidenen Ausgaben bestritt er aus dem Ertrage von Arbeiten für Kratander, in dessen Hause er eine zeitlang wonte. Noch vor Abschluß des Jares schrieb er an Zwingli und knüpfte mit ihm das Freundschaftsband, das mit den Jaren immer inniger wurde und auf ihn so vielfach bestimmend eingewirkt hat †). Bald ward ihm eine Lehrtätigkeit an der Universität zu teil. Der Rat ernannte ihn im Frühjare 1523 zum Lektor der hl. Schrift; von der Universität wurde er aber nicht als solcher anerkannt. So entstand bei diesem Anlasse ein neuer Konflikt zwischen Regierung und Hochschule, nicht der erste, aber der bis dahin bedeutendste. Oekolampad nahm den Propheten Jesajas vor und erklärte ihn bis in den Sommer des Jares 1524. An die Erklärung knüpfte er allerlei Anwendungen auf die herrschenden Gebrechen in allen Zweigen des kirchlichen Lebens. Diese Vorlesungen erregten großes Aufsehen; sie wurden von mehreren Geistlichen, von vielen Bürgern besucht, sodass der Bischof sich bewogen fand, den Besuch derselben zu verbieten. Dem Erasmus missfielen sie sehr, und von dieser Zeit an erkaltete die Freundschaft beider Männer, die mehr und mehr verschiedene Wege gingen. Luther, der davon hörte, schrieb deshalb an Oekolampad (23. Juni 1523) und sprach sich auch über Erasmus aus, um dessen Missfallen Oekolampad sich nicht kümmern möge. Als Erasmus davon etwas vernahm, vergrößerte sich der Riss zwischen ihm und dem bis dahin ihm so innig ergebenen Oekolampad. Dieser ging unmittelbar darauf einen Schritt weiter. Veranlasst durch die Schmähreden der katholischen Gegner gegen die

*) Nach einem Briefe des Erasmus an Oekolampad aus dem Jare 1518 wäre dieser schon 1518 in Frankfurt gewesen in Gesellschaft von Leuten, die dem Erasmus sehr missfielen; daher er dem Oekolampad darüber Vorwürfe macht.

**) Oekolampad schreibt am 19. Nov. 1522 an Capito, er sei nudius tertius in Basel angekommen. Die Jareszal ist nicht genannt, ergänzt sich aber selber.

***) Im Anfange des Jares 1523 schrieb er an Hedio: er danke Gott, qui a pristina pusillanimitate me liberavit.

†) Oekolampad sah warscheinlich Zwingli nur einmal, das einzige Mal, da er in Zürich war. Brief Oekolampads an Butzer aus Zürich, 3 Sept. 1530. An denselben 25. Oktober 1530: quum Tiguri essemus.

evangelischen Prediger schlug er Thesen zu einer Disputation an auf den 30. August 1523, einen Sonntag. Die Universität protestirte dagegen: Rektor und Regenten der hohen Schule zu Basel hätten vernommen, wie Einer, genannt Oekolampad, so sich selbst als einen ordentlichen Leser h. Schrift an gemeldeter Hohen Schule nennen dürfe, etliche Schlussreden angekündigt u. s. w., und verboten allen ihren Angehörigen, an der Disputation teilzunehmen. Sie fand aber dennoch statt am genannten Tage, in deutscher Sprache, vor vielen Zuhörern; am folgenden Tage disputirte Oekolampad wiederum mit eben so schönem Erfolge, sodass Erasmus nach Zürich schrieb: „Oekolampad hat bei uns die Oberhand". Zu Anfang des Jares 1524 wurde ein neuer Einbruch in die Rechte der Universität und in die alte Ordnung der Kirche gemacht. Stephan Stör, Pfarrer in Liestall, der bis dahin, wie so viele Andere, im Konkubinat gelebt und darüber große Unruhe des Gewissens erlitten, war in den Stand der Ehe getreten und hatte seine Ehe öffentlich in seiner Kirche einsegnen lassen. Er erklärte den Wunsch, bei seiner Gemeinde zu verbleiben und die Rechtmäßigkeit der Aufhebung des Cölibats der Geistlichen aus der Schrift zu beweisen; hierin wurde er von seiner Gemeinde, die an ihm hing, unterstützt. Zwei Mitglieder des Stadtrates von Liestall trugen die Sache der Regierung in Basel vor, die einwilligte. Ungeachtet des Widerstrebens der Universität kam die Disputation am 16. Februar 1524 zustande und wurde in deutscher Sprache gehalten. Sie gab den Stimmfürern der Reformation Anlass, ihre Überzeugung kundzugeben. Oekolampad, aufgefordert von Stör, nahm zuerst das Wort, verwies auf seine Predigten über diesen Gegenstand, sprach übrigens die Meinung aus, es wäre besser, wenn alle Geistlichen im Cölibat lebten, um sich besser ihrem Berufe widmen zu können, aber fürte den Rat des Paulus an, dass, wo einer sich nicht enthalten könne, so solle er heiraten, und erklärte sich einverstanden mit Störs Thesen. Andere Redner traten schärfer auf; Stör durfte in seiner Gemeinde verbleiben. Willkommener wol war es dem Oekolampad, mit Farel, der um dieselbe Zeit aus Meaux flüchtig nach Basel gekommen, in Verbindung zu treten. Er gab das Zeichen zu neuen Reibungen zwischen Regierung und Universität. Die Disputation, die er angekündigt, wurde von der Universität verboten, von der Regierung durchgesetzt durch ein Mandat vom 27. Februar 1524. Sie fand statt vor vielen Zuhörern Ende Februar 1524. Oekolampad übersetzte, was Farel lateinisch vortrug, was aber wegen seiner französischen Betonung undeutlich war, ins Deutsche. Die Disputation flößte den Anhängern der Reformation Mut ein. Farel benahm sich aber bald etwas zu keck und verfeindete sich mit Erasmus, nannte ihn einen Bileam und eine Wetterfane; es kam dahin, dass der Rat, auf den dieser nicht one Einfluss war, Farel zu Pfingsten aus der Stadt verwies. Oekolampad blieb mit ihm in Verbindung und erteilte ihm den Rat, die Heftigkeit seines Temperamentes zu mäßigen. Farel nahm alle Ermanungen gut auf, blieb aber derselbe, wie zuvor. Unterdessen setzte Oekolampad seine reformatorische Wirksamkeit auch auf der Kanzel fort. So wie er auf dem Katheder, nachdem er Jesajas zu Ende erklärt, andere Bücher vornahm, so machte er es sich auch zum Grundsatz, auf der Kanzel ganze Bücher in serie praktisch zu erläutern. Das bedeutendste Denkmal dieser Art sind seine Predigten über den 1. Brief Johannis, gegen Weihnachten 1523 angefangen, im Jare 1524 in lateinischer Sprache herausgegeben, 1525 zum zweiten Male. Oekolampad benutzt die Erklärung, die er gibt, um von allen Seiten der katholischen Verfinsterung das Licht der evangelischen Warheit entgegenzustellen. Er verfärt nirgends bloß negativ und polemisch; überall setzt er dem Irrtume die Warheit entgegen. Den Aufreizungen der katholischen Prediger setzte der Rat durch ein Mandat Schranken zu Anfang des Jares 1524. Wichtiger war es aber, dass Oekolampad im Februar 1525 zum ordentlichen Pfarrer zu St. Martin bestellt wurde, und dass der Rat die Bedingung einging, er dürfe Änderungen, gemäß dem göttlichen Worte, vornehmen; nur musste davon zuvor dem Rate Anzeige gemacht und sein Gutachten eingeholt werden. So schritt die Reformation vorwärts. Doch von einem Siege derselben war keine Rede. Der Rat forderte von Erasmus ein Gutachten über die obschwebenden Neuerungen;

dieser äußerte sich, wie man es von ihm erwarten konnte, zurückhaltend, ermante zur Mäßigung u. s. w. Der damals ausbrechende Sakramentsstreit verschlimmerte Oekolampads Lage. Karlstadts Schriften wurden vom Rate verboten; Oekolampad, der auf vielfältige Aufforderung hin in dieser wichtigen Sache auch sein Wort abgegeben hatte (Aug. 1525), beschwor einen Sturm gegen sich herauf zunächst in Basel selbst. Der Rat setzte im Okt. 1525 eine Kommission nieder, die über das Buch ein Urteil abgeben sollte. Jedes Mitglied gab sein besonderes Gutachten ab, und jedes fiel ungünstig aus, selbst das des Erasmus. Darauf wurden die Exemplare dieser Schrift in Basel konfiszirt und der fernere Verkauf derselben verboten und dem Buchhändler Kratander bald darauf das Verbot gegeben, irgend etwas von Oekolampad zu drucken (Oekolampad an Zwingli 9. Februar 1526) Auch die damals sich regenden Widertäufer erschwerten Oekolampads Stellung. Er suchte auf alle Weise seine Sache von der ihrigen zu trennen, aber bei vielen Schwankenden warf die Widertäuferei auf die Reformation, namentlich auch auf Oekolampad, ein schlimmes Licht. Es hieß, er könnte wol eines schönen Morgens seinen Abschied aus Basel erhalten. Schon boten ihm mehrere Freunde eine Zufluchtsstätte an. Doch mit der Gefar wuchs sein Mut. Gerade in diesem Zeitpunkte, im Nov. 1525, feierte er das erste reformirte Abendmal, indem er eine eigens dazu verfaßte Liturgie zugrunde legte. Neue Verlegenheit erwuchs ihm aus der auf den Mai 1526 angekündigten Disputation zu Baden, wo die große Streitfrage der Zeit auf eidgenössische Weise entschieden werden sollte. Es wurde dem Oekolampad schwer, vom Rate nur eine Aufforderung zur Teilnahme zu erhalten. Oekolampad, so wenig er sonst geeignet war, in dergleichen Auftritten zu glänzen, trug doch in etlichen Punkten über Eck den Sieg davon, insofern er diesen zu Geständnissen zwang, worin sich die Unhaltbarkeit seiner Thesen jedem Unbefangenen aufdrängen muste. Aber freilich wurde er äußerlich überwunden. Die Schiedsrichter des Gespräches, lauter streng katholische Männer, entschieden zugunsten der alten Kirche; Zwingli und alle seine Anhänger wurden als Ketzer erklärt und strenge Maßregeln gegen die Reformation beschlossen (s. die Artikel „Baden. Religionsgespräch“ Bd. II, S. 57 und „Eck“ Bd. IV, S. 18).

Doch die Bewegung, sowie in der Schweiz überhaupt, so auch insbesondere in Basel, war schon zu weit vorgerückt, als dass sie durch solche Maßregeln hätte unterdrückt werden können. Waren doch schon die Klöster geöffnet worden; bald darauf verbot der Rat einige überflüssige Festtage, wärend Oekolampad und seine gleichgesinnten Kollegen immerfort mit Wort und Tat, mit Schrift und Rede die Reformation befestigten. Auch die vermittelnde und halb durchgefürte Maßregel, die der Rat am 16. Mai 1527 ergriff, konnte nicht anders als der Reformation zum Vorteile gereichen. Er forderte am 20. Mai 1527 die beiden Prediger vor sich auf das Rathaus und befal ihnen, binnen Monatsfrist Schriften über die Messe einzureichen (Oekolampad an Zwingli 21. Mai 1527). Damit durchbrach er aufs neue die hierarchische Ordnung der Kirche und erschreckte die katholische Partei in der Stadt. Die Schrift der katholischen Prediger, verfasst von Augustin Marius, Weihbischof und Prediger am Münster, war, auch aus katholischem Gesichtspunkte betrachtet, schwach. Die evangelische Schrift, von Oekolampad verfertigt, ist ein Muster einer geordneten klaren, eindringenden und gelehrten Darstellung. Der Rat wagte es nicht, eine Entscheidung zu geben, aber die beiderseitigen Schriften wurden gedruckt, und die Oekolampads konnte nicht anders als viele Begriffe aufklären. So standen die Sachen, als die Regierung des mächtigsten Kantons der Schweiz, Bern, die ernstesten Maßregeln ergriff, um die Reformation in ihren Gebieten einzufüren. Voraus ging das Religionsgespräch, Januar 1528, wo Zwingli und Oekolampad die Hauptredner waren, und wärend dessen Oekolampad in der Stadt die Kanzel bestieg, um über die Liebe Gottes zu predigen. Unmittelbar nach Abhaltung des Gespräches wurde die Reformation im ganzen Kanton eingefürt. Dieses Beispiel blieb nicht one Frucht. Die Anhänger der Reformation in Basel wurden küner; es kam der Anfang eines Bildersturmes zu Ostern 1528; die Täter wurden eingezogen und auf drohendes Bitten ihrer Genossen wider befreit und gleich darauf in einigen Kirchen die Bilder völlig

beseitigt, wärend sie in anderen sollten stehen bleiben. Immer mehr teilte sich die Stadt in zwei Lager; es war ein unheimlicher Zustand, der auf die Länge nicht dauern konnte und mit der Niederlage des einen oder des anderen Teiles enden mußte. Oekolampad tat das Seinige, um demselben ein Ende zu machen. Er trieb (Dezember 1528) die evangelischen Bürger an, dem Rate eine Bittschrift zur Aufhebung der zwiespaltigen Predigten einzureichen. Er sah voraus, daß infolge davon Unruhen entstehen könnten, und bat Zwingli, eidgenössische Vermittelung bereit zu halten, um Blutvergießen zu verhüten und die Bürger von unbescheidenen Forderungen abzuhalten. Es geschah, wie Oekolampad gesagt. Die Bittschrift wurde eingereicht; bei der daraus entstandenen Unruhe erschienen die eidgenössischen Vermittler. Zuletzt kam ein Vergleich zustande, laut welchem das Schicksal der Messe durch eine öffentliche Disputation entschieden werden sollte, aber erst 14 Tage nach Pfingsten 1529 — bis zu jenem Zeitpunkte sollte nur in drei Kirchen der Stadt täglich eine Messe gelesen werden. Ungern willigten die katholischen Vermittler in diesen Vergleich; sie dachten aber: Zeit gewonnen, alles gewonnen. Allein auch die evangelischen Bürger wollten anfangs sich mit jenem Vergleiche nicht zufrieden geben. Oekolampad trug durch sein kräftiges Auftreten Vieles dazu bei, daß der Vergleich zustande kam. So hing der Katholizismus in der Stadt nur noch an einem dünnen Lebensfaden. Als die katholische Partei unkluger Weise den Vergleich verletzte, als der regierende Amtsbürgermeister Meltinger bekannte, daß er an der Verletzung schuld sei, da beschlossen die evangelischen Bürger, auf eine Säuberung des Rates von den katholischen Mitgliedern desselben hinzuwirken. In großer Zal versammelt (8. Febr. 1529), baten sie nicht, sondern sie verlangten, daß alle Gegner der Reformation aus dem Rate austreten sollten und daß hinfort der Rat nicht mehr sich selber ergänzen, sondern durch den großen Rat gewält werden sollte. — Da der Rat mit der Antwort zögerte, blieben die Bürger unter den Waffen versammelt und schickten Patrouillen durch die Stadt, um für die Sicherheit derselben zu sorgen; denn die Katholischen drohten immer mit den Österreichern. Eine solche Patrouille zerbrach im Münster einige Bilder; anwesende Priester erhoben ein Geschrei, es geschah ein Auflauf, die Patrouille erhielt eine Verstärkung von dreihundert Mann. Diese räumten nun in allen Kirchen mit den Abzeichen des Katholizismus. Der Rat wurde sozusagen gefangen gehalten, bis er in die Forderungen der Bürger eingewilligt hatte; dies geschah am 9. Februar 1529. Oekolampad berichtete diese Vorgänge an Capito am 13. Februar und fügte bei: „die Gegner betrachten mich als Anstifter aller dieser Bewegungen".

Er verhehlte sich keinen Augenblick, daß jetzt erst die Sorgen und Mühen recht angehen würden. Er erkannte die Gefar, die einerseits von den Übergriffen der Regierung, andererseits vom Volke der Kirche drohte. Ihm wurde sogleich die Vorsteherschaft, das Antistitium über die gesamte reformirte Geistlichkeit von Stadt und Land und die oberste Pfarrstelle am Münster übertragen. Als solcher hatte er den wesentlichsten Anteil an der Reformationsordnung, die der Rat am 1. April 1529 bekannt machte. Sie ordnete auf sehr zweckmäßige Weise die kirchlichen Verhältnisse, und sorgte hauptsächlich auch für die Schulen und für die öffentliche Sittlichkeit. — Sogleich wurde nun Hand angelegt zur Restauration der Universität, wovon die allermeisten Mitglieder geflohen waren. Simon Grynäus (siehe den Artikel Band IV, S. 452), Sebastian Münster wurden noch im Jare 1529 nach Basel berufen; um dieselbe Zeit eröffneten einige Professoren der alten Universität aufs neue ihre Vorlesungen; Oekolampad selbst nahm seine seit 1529 unterbrochenen Vorlesungen kaum vor dem Sommer 1531 wider auf (Oek. an Butzer, 5. August 1531), und auch dann gab es Unterbrechungen. Für die niederen Schulen wurde um diese Zeit auf sehr verständige Weise gesorgt. So wurde der Vorwurf der kathol. Gegner widerlegt, daß die Reformation dem Aufblühen der Wissenschaft hinderlich sei; im Gegenteile, erst seit der Reformation ist die Universität Basel recht aufgeblüht.

Es waren schon längst innere Feinde der Reformation in Stadt und Land aufgetreten, die Widertäufer, die noch immer ihr Wesen trieben, denn sie waren

durch die geschehene Reformation keineswegs zufrieden gestellt, und die gegen sie ergriffenen, zum Teil sehr harten Maßregeln, hatten diesen Geist nicht zu bannen vermocht. Oekolampad kam anfangs in missliche Lage, da einige Wortfürer dieser Leute sich ihm nahten und er arglos mit ihnen umging und sich unterhielt, so mit Denk (vgl. darüber Studien und Kritiken 1851, 1. Heft) und Th. Münzer. Mit Unrecht hieß es, Denk habe das Gift seiner Lehre aus Oekolampads Mitteilungen geschöpft (Oekolampad an Pirkheimer in zwei Briefen aus dem Jare 1525, April. S. mein Leben Oekol., II, 272. 273), wegen seiner unschuldigen Äußerungen gegen Thomas Münzer wurde er von Pirkheimer Spießgeselle desselben gescholten *). — Doch abgesehen von diesen Beschuldigungen, die schon längst das verdiente Urteil empfangen haben, so waren in Oekolampad Anklänge an die Lehre vom inneren Worte, die er aber aus Augustin geschöpft hatte und die ihn ebensowenig wie den Bischof von Hippo zur Verachtung des geschriebenen Wortes Gottes verleiteten. Was insbesondere die Kindertaufe betrifft, so hielt er anfangs die Ansicht fest, dass durch sie die Erbsünde getilgt und dass der Glaube der Eltern den Kindern angerechnet werde. Vergebens suchte er damals C. Hubmeyer in Waldshut, der die Kindertaufe aufgehoben, zur Mäßigung zurückzufüren; er gestand ihm zu, dass in der Schrift die Kindertaufe nicht ausdrücklich geboten, aber auch nicht verboten sei **). Unterdessen nahm die Bewegung zu und wurde besonders auch Oekolampad wie Zwingli, Farel u. a. von den Widertäufern beschuldigt, dass er im Grunde ihnen zustimme und es nur nicht öffentlich zu bekennen wage. Daher hielt er mit etlichen gleichgesinnten Kollegen im Laufe des Monats August 1525 ein Gespräch mit einigen Widertäufern, nicht in der Kirche, noch im Rathause, sondern in der Pfarrwonung zu St. Martin. Es läst sich nicht leugnen, dass Oekolampad hierbei zu weit ging, indem er die Ansicht aufstellte, dass die Taufe des Kindes eigentlich um des Nächsten willen geschehe; so begreift man, wie die Widertäufer von ihm aussagten, er halte die Kindertaufe nicht für eine ware Taufe. Zwei Jare darauf, am 10. Juni 1527, hielt er wider ein Gespräch mit ihnen in der Martinskirche, das ebensowenig positive Resultate hatte, wie das frühere. Er schrieb auch Verschiedenes gegen sie, musste aber doch erleben, dass dessen ungeachtet und trotz der Repressivmaßregeln der Regierung die Widertäufer auf dem Lande sich ausbreiteten und auch in der Stadt es mitunter unruhige Auftritte gab. Das letzte Gespräch hatte er mit ihnen im Rathause nach geschehener Reformation; im Jare 1531 hielt er eine Kirchenvisitation, wobei es im Dorfe Läuffelfingen wärend der Predigt Unruhe gab; die Unruhestifter wurden bestraft.

Die eine Klage der Widertäufer gegen die Kirche der Reformation bestand darin, dass sie keine Kirchenzucht habe. Oekolampad fülte das Gewicht dieses Vorwurfs; und so wie er schon vordem den Mangel an Kirchenzucht bedauerte und sie aus andern Gründen hergestellt zu sehen wünschte, so trat er jetzt sehr energisch dafür auf. Der Artikel der Reformationsordnung, welcher die Handhabung der Kirchenzucht ausschließlich den Geistlichen übertrug, hatte unter dem Volke Unzufriedenheit erregt, welches davon Erneuerung einer Priesterherrschaft befürchtete. Oekolampad beschloss daher mit seinen Kollegen, auf eine Modifikation dieser Verordnung anzutragen. Nachdem sie der Regierung darüber einige Eröffnungen gemacht hatten, erhielten sie den Befehl, ihre Meinung und Wünsche vor dem versammelten Rate selbst vorzutragen. Oekolampad fürte im Namen seiner Kollegen das Wort ***), sprach von der Notwendigkeit der Kirchenzucht zum rechten Bestand der Kirche und schlug vor, ein Kollegium von zwölf Män-

*) Ebenso gereichte es ihm nicht zum Vorteil, dass er mit Hetzer sich einließ.

**) Daher wenn Oekolampad in demselben Briefe sagt: placet supra modum ritus, quem servas in ecclesia. Utinam arrideret omnibus, so kann sich das nicht auf das beziehen, was ihm Hubmeyer bezüglich der Aufschiebung der Taufe der neugeborenen Kinder gemeldet hatte; freilich weiß man nicht recht, auf was es sich denn eigentlich bezieht.

***) Oratio habita vernaculo sermone coram senatu Basileensi anno 1530 de reducenda excommunicatione apostolica, Joa. Oecolampadii.

nern zu bilden, welches überhaupt die kirchlichen Angelegenheiten leiten sollte *), bestehend aus den vier Hauptpfarrern der Stadt, vier Mitgliedern des Rates und vier achtbaren Männern aus der Gemeinde. Oekolampad knüpfte daran einige Andeutungen über das von diesem Kollegium in Betreff der Kirchenzucht zu beobachtende Verfahren. Indes Oekolampad vergeblich daran arbeitete, auch andere Stände der Eidgenossenschaft für solche Maßregeln zu gewinnen, beschloss eine Synode im Dezember 1530, die Bitte um Einrichtung des Bannes nach den genannten Vorschlägen vor den Rat zu bringen. Dieser fürchtete, durch Aufstellung einer kirchlichen Centralbehörde zuviel von seinem geistlichen Einflusse einzubüßen. Er bewilligte die Einrichtung des sogenannten Bannes in jeder Gemeinde, bestehend aus den Geistlichen der Gemeinde, denen zwei Mitglieder des Rates und ein Mitglied der Gemeinde beigegeben werden sollten. Der zum dritten Mal vom Banne vergebens Gewarnte soll exkommunizirt, und wenn er, one sich zu bessern, einen Monat im Banne bleibe, nach Gestalt der Sachen hart bestraft werden. Auf änliche Weise wurden um dieselbe Zeit die Kirchenbänne auf der Landschaft eingerichtet. Es läßt sich denken, dass die Handhabung der Kirchenzucht allerlei Unzufriedenheit erzeugte, besonders da die Namen der Exkommunizirten an den Kirchtüren angeschlagen wurden. Auf Oekolampads Betrieb wurde dieser Gebrauch im J. 1531 abgeschafft. Doch die Kirchenbänne wurden deswegen nicht aufgehoben; nur sollen nach einer Verordnung vom 9. Juli 1531 die dreimal vergebens Gewarnten nicht sogleich exkommunizirt, sondern zunächst vor beide Räte gestellt werden, die, nach noch späteren Verordnungen, den Bannbrüdern befahlen, den Hartnäckigen zu exkommuniziren. — Mit der Kirchenzucht in Verbindung standen die Maßregeln gegen diejenigen, welche sich standhaft weigerten, an dem reformirten Abendmale teilzunehmen, an deren Spitze der sehr geachtete Bonifazius Amerbach stand, derselbe, der 1525 dem Rate ein ungünstiges Gutachten über Oekolampads erste Schrift im Abendmalsstreite eingereicht hatte. Am Ende verordnete der Rat, dass nicht vor den Kirchenbann zitirt werden dürften diejenigen, welche sich bei den Bannbrüdern entschuldigten, dass das Nichterscheinen bei dem Abendmale nicht aus Verachtung des Kirchenbannes oder der Obrigkeit geschehen sei. Zuletzt ging Amerbach zum Abendmale. Diese unerquicklichen Verhandlungen waren veranlasst durch katholische Tendenzen in der Bürgerschaft und selbst bei einigen Ratsgliedern; wie wenig man damals Religionsfreiheit kannte, wie gefärlich es war, katholischen Tendenzen one weiteres Raum zu gewären, liegt am Tage. In Oekolampads Benehmen gegen den unglücklichen, verblendeten Servede ist hingegen durchaus nichts Tadelnswertes zu finden. (S. mein Leben Oekol.'s, II, 217.) Die Synoden wollte der Rat nur gelten lassen als Mittel der Handhabung der Kirchenzucht unter den Geistlichen; in diesem Sinne war der Artikel der Reformationsordnung abgefasst, welche järlich die Abhaltung von zwei Synoden feststellte. Bis zum Tode Oekolampads wird von dreien gemeldet; die letzte vom 26. September 1531 war die bedeutendste. Oekolampad hielt die Eröffnungsrede und legte ein Glaubensbekenntnis ab, welches von Myconius bei Abfassung der Baseler Konfession (s. d. Art. Bd. II, S. 121) benutzt wurde. Oekolampad versuchte vergebens den Wirkungskreis der Synoden zu erweitern. — Allen diesen Bestrebungen lagen bestimmte Begriffe von der Kirche zugrunde. Oekolampad unterschied sich dadurch von seinem Freunde Zwingli, dass er nicht die ganze Kirchengewalt in die Hände der weltlichen Regierung gelegt wissen wollte. Er trennte beide Sphären, die des States und die der Kirche, und war eifrig bemüht, dieser eine eigene Repräsentation zu verschaffen und ihre Wirksamkeit zu erweitern. Er hielt fest den Begriff der Kirche, der Braut Christi, des Leibes des Herrn, die daher nicht als bloßes Departement des States behandelt werden dürfe. Wer sie nicht liebt, liebt auch Christum nicht (s. die Rede an die Synode im Sept. 1531). Daher hielt er, trotz aller geschehenen Zertrennungen, den Begriff

*) Consultum itaque nobis videtur, ut quoties de rebus ecclesiasticis aliquid communiter decernendum, adsint parochis aliquod etc.

der von den Aposteln her sich durch alle Zeiten hindurchziehenden Kirche fest *).

Um so schmerzlicher war für ihn der Abendmalsstreit, der diejenigen zertrennte, welche diese katholische Kirche nach Gottes Wort zu reinigen unternahmen. Es ist übrigens nicht zu leugnen, dass Oekolampad in dieser Sache eine Ansicht vertrat, die mit dem heilsökonomischen Zwecke der Einsetzung des heiligen Abendmals sich nicht wol verträgt; aber ebensowenig darf verschwiegen werden, dass er die bessere Ansicht nicht nur auch kannte und vertrat, sondern ihr auch in der Ordnung des Gottesdienstes Raum verschaffte. Nachdem Karlstadt den Streit angeregt, schrieb er auf vielfältige Aufforderung hin seine erste Schrift, die bereits angefürte: de genuina verborum Domini: hoc est corpus meum, juxta vetustissimos authores expositione liber. Es werden darin treffend die Argumente für die buchstäbliche Erklärung widerlegt und der Tropos in das Wort corpus gelegt, was die einzig passende tropische Erklärung ist; denn das Wort est, worin Zwingli den Tropus sucht, existirte ja gar nicht in den aramäischen Worten des Herrn. Indem nun Oekolampad beflissen ist, alles Katholische zu entfernen, versteigt er sich zu der Behauptung, dass die Gläubigen weniger um ihrer selbst, als um des Nächsten willen das Abendmal genießen, sodass das Abendmal nach dieser übrigens unvollziehbaren Vorstellung zu einem erbaulichen Exempel nicht für den Genießenden, sondern für die Anderen wird. Diese Vorstellung, die Oekolampad von Zwingli aufgenommen und mit mehr Schein der Warheit bereits, wie wir sahen, auf die Taufe angewendet hatte, hing zusammen mit einer mystisch-spiritualistischen Richtung, welche aber doch nicht ganz durchgefürt ist; das Bewusstsein der heilsökonomischen Bedeutung des Abendmales kann er nicht verleugnen; daher er am Schlusse sagt, dass Gott durch die Sakramente beinahe alles das bewirke, was er sonst durch das bloße Wort bewirke. Daher sorgte er dafür, dass in Basel das heilige Abendmal weit öfter ausgeteilt wurde, als in allen andern reformirten Kirchen, nämlich an jedem Sonntag abwechselnd in den vier Pfarrkirchen; daher auch die Krankenkommunion in Basel von Anfang an beibehalten wurde. Daher Oekolampads Eingehen in die Butzerischen Unionsversuche, wobei er den Satz festhielt, dass Christi Leib und Blut geistig empfangen und genossen werde. Wenn auch zugegeben werden muss, dass diese bessere Seite der Anschauung vom Abendmale in dem Streit mit Luther nicht mit gehöriger Stärke hervortrat, so war sie doch für Oekolampad sowie auch für Zwingli da. Und es zeigt sich die beachtenswerte Erscheinung, dass, wärend die schweizerischen Theologen sich insofern, doch one den Tropus aufzugeben, der lutherischen Anschauung näherten, Luther auch, one den Satz von der leiblichen Gegenwart faren zu lassen, sich der reformirten Anschauung anschloss; es gibt in der Tat kaum einen schärferen Ausdruck für die reformirte Fassung, als wenn Luther im großen Katechismus (Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche S. 504) sagt: „Wer nu ihm solch's (nämlich die Worte der Einsetzung) läßet gesagt seyn und gläubt, dass es wahr sey, der hat es; wer aber nicht gläubt, der hat nichts, als der's ihm läßet umsonst förtragen. Der Schatz ist wohl aufgetan und Jedermann für die Thür, ja auf den Tisch gelegt; es gehört aber dazu, dass du dich sein annimmst und gewißlich dafür haltest, wie dir die Worte geben". Weil die Streitenden gegenüber den katholischen Irrtümern gleicherweise das Moment des Glaubens festhielten, konnten sie nicht umhin, in gewissen wesentlichen Punkten zusammenzutreffen.

In der genannten ersten Schrift über das Abendmal zeigt sich, was den positiven Teil desselben betrifft, offenbar noch ein Schwanken der Ansicht, bei dem Oekolampad sich unmöglich genügen lassen konnte. Obwol er nun sogar in seinem

*) Davon spricht er auch in der Dedikation seines im Jare 1530 erschienenen Kommentars zum Propheten Daniel, welche Dedikation an die katholische Kirche gerichtet ist: Ecclesiae Christi catholicae matri observandissimae Joa. Oecolampadius filius addictissimus in Christo.

Katechismus jene mystisch-spiritualistische Tendenz ausspricht, so hielt er sie doch in seinen anderen Streitschriften nicht fest.

Auf das schwäbische Syngramma, von Brenz verfasst, am 21. Oktober 1525 von 14 schwäbischen Theologen unterschrieben, antwortete er in dem Antisyngramma, am 21. November desselben Jares vollendet, aber erst im folgenden Jare gedruckt, worin er etwas unvorsichtige Äußerungen über das innere Wort vortrug, die aber ihn keineswegs zur Verachtung des geschriebenen Gotteswortes verleiteten, so wenig wie Augustin, aus dessen Schrift de magistro sie geschöpft sind. Sodann richtete er eine Schrift gegen Th. Billican, Prediger in Nördlingen *) und zwei Schriften gegen Pirkheimer, der ihn auf die unwürdigste Weise angegriffen hatte. Gegen Luther, der die Vorrede zu dem schwäbischen Syngramma geschrieben, schrieb er eine „billige Antwort auf Dr. Martin Luthers Bericht des Sakraments halben". Die Gegenschrift Luthers: „dass die Worte 2c." beantwortete Oekolampad mit der Schrift: „dass der Missverstand Dr. Martin Luthers auf die ewig beständigen Worte u. s. w., die andere billige Antwort Joh. Oekolampads" 1527. Auf Luthers erstes Bekenntnis vom Abendmale 1528 ließ Oekolampad schon im Sommer desselben Jares die Antwort folgen. In der andern billigen Antwort stellt er der lutherischen Ubiquität des Leibes Christi die Gegenwart und Wirksamkeit des hl. Geistes in der Kirche entgegen, wodurch Christus die Kirche regiere. Er widerlegt Luthers Behauptung, dass Christi geistige Wirksamkeit überall von seiner leiblichen Gegenwart begleitet sei. In der Schrift gegen das Bekenntnis Luthers vom Abendmale bemerkt er treffend, dass Luther die buchstäbliche Erklärung nicht festhalte, indem er one uneigentliche Ausdrucksweise (Synekdoche) sich nicht aus der Sache ziehen könne. Dass Oekolampad in dieser ganzen Sache eine viel würdigere Haltung bewiesen, als Luther, ist bekannt. So zeigte er sich auch als Teilnehmer am Religionsgespräche zu Marburg (Oktober 1529, s. d. Art. Bd. IX, S. 270, und die Schrift von Schmitt, 1840, über dieses Religionsgespräch S. 116 ff.). Er beteiligte sich ferner an den Butzerischen Unionsversuchen; sie scheiterten damals an Luthers und Zwinglis und der Berner Widerstande, welche Oekolampad vergebens für Butzers vermittelnde Formeln zu gewinnen suchte **). Er fasste damals seine Lehrweise so zusammen, dass unsere Seelen mit Christi Fleisch und Blut genärt werden, dass Christus den Seinen im Abendmale gegenwärtig sei, aber freilich nicht auf eine von seiner sonstigen Gegenwart in der Kirche wesentlich verschiedene Weise ***). Um dieselbe Zeit wurde Oekolampads Hilfe in Anspruch genommen, um die Reformation in einigen süddeutschen Städten, besonders in Ulm und den angrenzenden Landschaften, zu befestigen; er war deshalb vom 11. Mai bis 14. Juli 1531 von Basel abwesend, allein später wurde der lutherische Reformationstypus daselbst allein herrschend (seit 1556), nur im Kultus blieb die reformirte Einfachheit.

Die wichtigste auswärtige Angelegenheit, wofür Oekolampad außer den genannten in Anspruch genommen wurde, betraf die Waldenser. (Siehe seine Verhandlungen mit G. Morel im Jare 1530 in meiner Schrift: Die romanischen Waldenser, 4. Buch, 1. Kapitel.) Oekolampad hat wesentlich dazu beigetragen, dass die Waldenser ihre katholische Außenseite damals aufgaben und mit der alten Kirche vollends brachen. Es war ein Sieg des reformatorischen Geistes, der freilich neue Kämpfe hervorrief, viel Elend und Blutvergießen nach sich zog, aber doch am Ende die Existenz jenes mutigen Völkleins sicherte; denn, nachdem

*) Oekolampad an Zwingli 4. Februar 1526 über ihn: videtur nonnihil accedere ad nostram sententiam, mavult tamen allegoriam admittere quam partium metaphoram.

**) Von B. Haller wich er also ab in Hinsicht der Grundsätze über Kirchenzucht, Kirchenautorität, in Hinsicht des marburgischen Gespräches, dessen Artikel unterschrieben zu haben B. Haller dem Oekolampad als Fehler anrechnet, in Hinsicht des Eingehens in Butzers Unionsversuche.

***) Auf dasselbe läuft hinaus der zwölfte Artikel seines Glaubensbekenntnisses, bei Hagenbach, Geschichte der Baseler Konfession, S. 216.

die Bewegung in der lateinischen Christenheit eine so entschiedene Richtung auf Lostrennung von Rom eingeschlagen, war an ein Festhalten der alten Accommodation nicht mehr zu denken. Oekolampad wurde auch durch die Vermittelung von Prof. Grynäus, der in England gewesen, um seine Meinung über des Königs Ehescheidung befragt; er stimmte zuletzt, nach einigem Bedenken, für die Ehescheidung. (S. die Briefe an Zwingli vom 13., 20. August und 31. September 1531.) Oekolampad stand auch in Verbindung mit evangelisch-gesinnten Franzosen, gab aber bald die Hoffnung auf, das das reine Evangelium in diesem Lande gedeihen werde. Auch mit Schwenckfeld und seinen Anhängern pflog er Verbindung, doch one in ihre schwärmerische Richtung einzugehen. Was die Schweiz betrifft, so sehen wir Oekolampad vielfach tätig, da, wo die Reformation zu befestigen, um zu raten, zu trösten, aufzurichten; so übte er auch Einfluss auf das mit Basel verbündete Mühlhausen aus und suchte daselbst die Einigkeit unter den Predigern aufrecht zu halten. Besonders ging es ihm zu Herzen, dass die Verhältnisse zwischen beiden Konfessionen in der Schweiz immer ernster wurden. Öfter suchte er, jedoch vergebens, Zwingli zu größerer Mäßigung zu bewegen. Als er die erschütternde Nachricht von der Niederlage bei Cappel und vom Tode Zwinglis erhielt, da verteidigte er (an Martin Frecht und Som. 8. November 1531) den Freund und machte aufmerksam auf die höhere Bedeutung solcher Prüfungen. Die Geistlichkeit in Zürich trug ihm die durch Zwinglis Tod ledig gewordene Stelle an. Oekolampad lehnte mit bescheidenen Ausdrücken dieses Anerbieten ab; sogleich darauf wurde der schon längst kränkliche, nun auch von tiefem Seelenschmerze verwundete Mann von einem äußerst bösartigen Anthraxübel befallen, welches am 24. November seinem Leben ein Ende machte. (Der Brief des Pfr. Bertschi zu St. Leonhard in Basel an Bullinger vom 27. November, worin der 24. als der Todestag genannt wird, findet sich in **Füsslin, Epist. ab eccles. Helvet. reformatoribus vel ad eos scriptae. Centuria prima, Zürich 1742, p. 83.** Dadurch sind einige divergirende Angaben beseitigt.) Er hinterließ eine Witwe, die er schon als Witwe im Anfang des Jares 1528 geheiratet, und drei Kinder. Die Witwe war später noch mit Capito und nach dessen Tode mit Butzer verheiratet und starb 1564.

Oekolampad war kein so geistreicher Theologe, wie Zwingli und Andere. Dass er aber neben Zwingli seine Selbständigkeit bewarte, haben wir an einigen Beispielen gezeigt. Es erhellt auch daraus, dass Oekolampad, wenngleich er mit Zwingli und den lutherischen Reformatoren die Prädestination lehrte, doch nur die allgemeinen Grundzüge davon feststellte. Sie ist zusammengefasst in den Worten, die er in die Antwort an den Waldenser G. Morel 1520 einflocht: **Salus nostra ex Deo, perditio nostra ex nobis.** Zwinglis, Luthers und Calvins Ausspinnung dieser Lehre lag ihm ferne. Seine aus dem Geiste der Schrift geschöpfte Mäßigung und Besonnenheit ließ ihn auch da, wo er sich zuweilen in etwas gewagte Äußerungen verstieg, doch zu rechter Zeit innehalten; dies zeigt sich am deutlichsten in der Lehre vom Abendmal. Sein ursprüngliches Schwanken zwischen einem mystischen Spiritualismus, welcher eigentlich das Sakrament für die Genießenden selbst unnötig erscheinen läßt, und der gesunderen Richtung, welche es als Förderungsmittel des christlichen Lebens verehrt, hörte bald auf, und seitdem sehen wir ihn beständig diese gesundere Richtung vertreten, die er denn auch in der baselischen Kirche durch öftere Austeilung des Abendmales, als nötig wäre, wenn das Abendmal bloß als Zeugnis dienen sollte, zur Geltung brachte. Wenn Einige ihm Geringschätzung des geschriebenen Gotteswortes Schuld gaben, so wird diese Beschuldigung zur Genüge widerlegt durch seine umfangreichen Arbeiten behufs der Erklärung der heil. Schrift. Auf diesem Gebiete der Theologie haben seine Arbeiten wol das größte Verdienst. Leider fehlt bis jetzt eine Gesamtausgabe seiner Schriften und wird wol noch lange fehlen. Heß l. c. gibt ein Verzeichnis seiner Schriften, das ich l. c. teils ergänzt, teils berichtigt habe. S. Heß, Lebensgeschichte Dr. Johannes Oekolampads, Zürich 1791, und das Leben Joh. Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel, 1843, von dem Verfasser dieses Artikels. Sodann s. Hagenbach, Oekolampads Leben und aus-

gewählte Schriften, 1859, als Theil der großen Sammlung Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche. S. außerdem Herminjard, Correspondance des Reformateurs, passim. **Herzog.**

Ökumenius, s. exeget. Sammlungen Bd. IV, S. 452.

Öl, Ölbaum bei den Hebräern. Der Ölbaum, זַיִת (זהה, زها nituit, das Glänzende), auch זֵית שֶׁמֶן (5 Mos. 8, 8), *ἐλαία*, olea, aus der Fam. der Jasmineen, Gruppe oleinae, Linn. diandr. monog. Die einzige in Südeuropa wachsende der 13 Arten dieser Gruppe, olea europaea, ist der gewönliche Ölbaum, mit knorrigem, oft krummem, 20—30′ hohem Stamme, manchmal 2 und 3 aus einer Wurzel, glatter, grauer Rinde, festem, geadertem, wolriechendem, gelblichem Holze, das gut Politur annimmt (Plin. h. n. 16, 84), dem Insektenfraß widersteht, daher gern verarbeitet wird (Cherubim, Thürpfosten des Allerheiligsten, 1 Kön. 6, 23. 30 f.). Es schwitzt ein geschätztes Gummi, *ἐλαιόμελι*, aus (Plin. 15, 7; 23, 4; Diosc. de remed. 1, 37). Die zalreichen, dünnen, schwanken Zweige (שִׁבֲּלֵי הַזֵּיתִים Sach. 4, 12) breiten sich allerseits „diffuse", unsymmetrisch aus (Hos. 14, 7, s. Rosenm. z. d. St.). Die wie bei Weide und Oleander lanzettlichen, ungekerbten, oben mattgrünen, unten weißlich-grauen und filzigen, fast stillosen Blätter stehen parweise. Das Immergrün des Baumes und das hohe Alter, das er erreicht (Plin. 16, 44, 90; 17, 30 bis 200 Jare), da aus den in der Erde zurückbleibenden Stumpen wider neue Stämme hervorwachsen, also seine unverwüstliche Verjüngungskraft, nicht die Schönheit des Wuchses — ist tert. comp. des Bildes Ps. 52, 10; 92, 14, vgl. Hos. 14, 7; Jes. 11, 1; Jer. 11, 16; Sir. 24, 19; 50, 11. Ob nach Chateaubriand und anderen die 7 Ölbäume im heutigen Gethsemane, wo nicht zur Zeit Christi, doch im J. 637 bei der arab. Eroberung Palästinas schon standen, ist sehr fraglich. Die aus den Blattwinkeln Ende Mai in Büscheln hervorwachsenden, gelblich-weißen, süßlich riechenden Blüten haben einen rorförmigen, vierzänigen Kelch, kurze, glockenförmige Korolle mit vierteiligem Saum. Das Abwerfen derselben z. B. infolge eines Frostes, den der Baum ebensowenig ertragen kann, als starke Hitze (Theophr. de pl. 1, 22: *ἐὰν συγκαύϑῃ ἢ βρέχϑῃ συναποβάλλει τὸν καρπὸν* cf. Colum. 5, 8), steht Hiob 15, 33 als Bild frühzeitigen Unterganges der Gottlosen. — Südgrenze des Ölbaumes ist der Atlas, äußerste Nordgrenze der 46. Breitegrad. Er will mittlere Jareswärme von 12° R., liebt keine starken Temperaturwechsel, gedeiht daher am besten in Küstenländern auf magerem, sandigem und steinigem Boden (Virg. Georg. 2, 180 sq.; Colum. 5, 8 de arb. 17; Plin. 17, 3; Pallad. de insit. 3, 18), besonders an felsigen, sonnigen Abhängen (Hiob 29, 6), wo er ganze Wälder bildet. Die länglichrunde Steinfrucht, Olive (גַּרְגַּר, Beere Jes. 17, 6), von der Größe einer kleinen Pflaume, hat zwei Fächer, deren eines stets fehlschlägt, mit fleischigem Eiweißkörper und umgekehrtem Embryo. Die ölige Substanz enthält nicht, wie bei anderen Samenfrüchten, der Kern, sondern die saftige Hülle. Im September und Oktober reift die Olive; die grüne Beere wird zuerst fahl, dann purpurn und schwarz. Die 16 bis 20 Spielarten des Ölbaumes (Plin. 15, 4; Cato de re rust. 6; Varr. 1, 4. 4; Pallad. 3, 18; Virg. Georg. 2, 86) werden meist nach der Größe der Frucht unterschieden. Wie von Griechen und Römern (Colum. 12, 47; Diosc. 1, 138; Pallad. 12, 22) und noch jetzt in Frankreich, Italien, Spanien, wurden sie auch von den Juden (talm. Terum. 1, 9; 2, 6, זתים הנכבשים olivae conditivae) eingemacht und in Salzwasser erweicht gegessen, auch roh (Schevv. 4, 9). Drosseln, Tauben (1 Mos. 8, 11) und andere Vögel finden sich, angelockt von den reifen Früchten, scharenweis in den Ölgärten ein. Andere Feinde des Ölbaumes s. Hagg. 2, 17 ff.; Am. 4, 9; Hab. 3, 17. Die besten Oliven wuchsen in Palästina, besonders in Peräa (Regeb M. Menach. 10; Joseph. bell. jud. 3, 3. 3), Galiläa, am See Genezareth, in der Dekapolis (Joseph. l. c. 3, 10. 8; Plin. 15, 3), am Libanon (5 Mos. 33, 24), im Süden bei Thekoa (Menach. 8, 3). Daher wird Öl als eines der Hauptprodukte Palästinas neben Wein, Weizen, Honig, Feigen genannt (5 Mos. 8, 8; 11,

14; 28, 40; 32, 13; Micha 6, 15; Jos. 24, 13; Richt. 15, 5; 2 Kön. 18, 32; Neh. 9, 25; Joel 1,10; 2,19; Am. 4, 9). Jeder Grundeigentümer in Israel hatte seinen Ölgarten (כֶּרֶם זַיִת 2 Mos. 23, 11; 5 Mos. 6, 11; 1 Sam. 8, 14; 2 Kön. 5, 26; Neh. 5, 11 u. ö.), über dessen Anlage und Pflege s. Schevv. C. 2 sq.; Colum. 11, 2; Varro 1, 30; Pallad. 3, 25; 4, 6; 11, 8; 12, 4. Hauptteil der königlichen Domänen waren Ölgärten (1 Chr. 27, 28), daher der Ölschatz, durch Naturalabgaben vermehrt (2 Kön. 20, 13; 2 Chr. 11, 11; 32, 28), Hauptteil des königlichen Schatzes. Im Unterschied vom edlen Ölbaum (*καλλιέλαιος*, olea sativa Jer. 11, 16; Röm. 11, 24) verstehen die meisten unter dem 1 Kön. 6, 23; Neh. 8, 15; Jes. 41 genannten עֵץ שֶׁמֶן den wilden Ölbaum, *ἀγριέλαιος*, oleaster (Röm. 11, 17, 24; Theophr. de caus. pl. 2, 34 *κότινος*). Dagegen LXX: *ξύλα κυπαρίσσινα*. Luth. Kiefer oder Balsamstrauch; schwerlich nach Celsius harzige Bäume überhaupt. Zudem ist שֶׁמֶן nicht Harz. Der oleaster hat kürzere, breitere Blätter und dornige Zweige. St. Schulz (Leitungen des Höchsten, V, 86) fand bei Jericho an einem Wady viel wilde Ölbäume, mit Früchten, doppelt so groß, als die des edlen Ölbaumes. Ihr Öl wird nur zu Salben, das Holz als Nutzholz benützt. Schulz sagt, wenn der edle Ölbaum die Zweige verliere, so pfropfe man darauf wilde Ölzweige, die dann gute Früchte tragen. Vgl. Röm. 11, 17 (*παρὰ φύσιν*, d. h. dem sonstigen Verfaren zuwider, wo man auf den Wildling ein edles Reis propft, vgl. Colum. 5, 9. 16; Pallad. de ins. 12, 53). Sonst wird der Ölbaum durch Reiser, Setzlinge (שְׁתִילֵי זַיִת, schönes Bild Ps. 128, 3) fortgepflanzt. Er bedarf geringer Pflege und trägt reichlich (Colum. 5, 8; Plin. 17, 19; Virg. Georg. II, 420 sqq.; Jer. 11, 16). Die Zweige des Ölbaumes, besonders des oleaster, brauchte man zu Laubhütten (Neh. 8, 15); auch waren sie, gemäß der symbol. Bedeutung des Öles, Sinnbild des Heils und Friedens. Bittflehende erscheinen vor dem Sieger mit Ölzweigen (2 Makk. 14, 4), Noahs Taube bringt als Heilzeichen ein Ölblatt (1 Mos. 8, 11); Römer und Griechen bekränzten ihre Feldherren und Redner, auch ihre Götterbilder mit Ölzweigen (Hor. Od. 1, 7, vgl. Richter 9, 9) und hielten den Baum so heilig, dass die Beschädiger mit schweren Strafen belegt wurden. Columella (5, 8, cf. Plin. 15, 4) nennt ihn daher prima omnium arborum und die Araber den gesegneten Baum, bei dem selbst Allah schwöre (Kor. Sur. 95). Dies ist er wegen seines דֶּשֶׁן, seiner *πιότης* (Richt. 9, 8 f.; Röm. 11, 18), des besonders den Orientalen unentbehrlichen Öls שֶׁמֶן, יִצְהָר, letzteres insbesondere das frische, goldglänzende (von צהר, glänzen) bezeichnend, vgl. Sach. 4, 12, wo es per meton. auch זָהָב heißt. Das frische „grüne" Öl (Ps. 92, 11) wird gewonnen von den nicht völlig reifen Früchten, die behutsam mit der Hand gepflückt oder einem Rohrstab (מחבא M. Peah 7, 2; Plin. 15, 3. 8 arundine levi ictu. Varr. 1, 55 sqq.; Colum. 11, 2; 12, 50) abgeschlagen werden (חבט 5 Mos. 24, 20. Ölernte נֹקֶף זַיִת Jes. 17, 6; 24, 13, talm. מסק Neg. 2, Peah. 8 wie קצר für Kornernte, בצר Weinlese, ארה Feigenernte). Was man in der Olivenernte stehen ließ, wurde reif und weich von armen Leuten gegessen (5 Mos. 24, 20) oder zur Bereitung geringeren Öls verwendet. Reife und sehr fleischige Früchte geben schlechtes Öl. Das feinste, weiße Öl, das als Brennöl heller leuchtet und rauchfreier ist, sich auch durch Wolgeschmack auszeichnet, wird bereitet durch Stoßen nicht ganz reifer Früchte im Mörser, die man hierauf in einen Korb legt und so auslaufen läßt (כָּתִית 1 Kön. 5, 25; 2 Mos. 29, 40, auch שֶׁמֶן זַיִת זָךְ, griech. *ἔλαιον σττακτὸν* 2 Mos. 27, 20; 3 Mos. 24, 2; 4 Mos. 28, 5. Ölmörser כּוּתַשׁ). Es diente namentlich zum Opfer, für den goldenen Leuchter, zur Bereitung des hl. Salböls (2 Mos. 30, 24). Das gewönliche Öl wurde in Keltern (גַּת, trapetum. M. Peah 7, 1, s. d. A. Kelter Bd. VII, S. 635) ausgetreten (דָּרַךְ Mich. 6, 15, הִצְהִיר Hiob. 24, 11). Auch Ölpressen (קוֹטֵב, lignum grande et magni ponderis) erwänt der Talmud,

und Ölmülen, molae oleariae (M. Tohor. 9, 8; Baba Bathr. 4, 5, vergl. Maim. und Bartenora ad h. l.; Varro 1, 55, 5). Über die Ölbereitung überhaupt vgl. M. Menach. 8,4; Cato 13, bes. Colum. 12, 50; Pallad. 11, 10; 12, 17. — Jungfernöl ist das süßeste, reinste (Plin. 15, 2; 16, 3; 12, 60. Hor. Sat. 4, 69; 8, 46), zuerst aus der schwach zugedrehten Presse hervorträufelnde Öl. Die zweite Pressung gibt aus dem zerdrückten Kern bitteres Öl. Die geringste Sorte zieht man heraus, indem man kochendes Wasser an den Brei gießt und wider preßt. — Der Gebrauch des Öls (für den Orientalen ein wesentliches Lebensbedürfnis, daher eine Fehlernte ein Unglück, Sir. 39, 31; Am. 4, 9; Hab. 3, 17, vergl. 2 Kön. 4, 2 ff.; Jer. 31, 12; 41, 8; Hos. 2, 7; Joel 2, 19; Spr. 21, 20; Jud. 10, 6; Luk. 16, 6; Off. 6, 6) war bei den Israeliten ein vierfacher, 1) zur Bereitung der Speisen, wie noch im Orient (Ölkuchen לְשַׁד הַשָּׁמֶן panis oleatus, dem Geschmack des Manna vergleichbar (1 Kön. 17, 12 ff.; 1 Chr. 13, 40; Hes. 16, 13. 19). Frisches, reines Öl übertrifft Butter und Schmalz an Wolgeschmack. So durfte auch das Öl bei Speisopfern, als „das Fett der Erde" (öfters neben Butter oder Tierfett genannt 5 Mos. 32, 13; Hiob 29, 12; Micha 6, 7) nicht fehlen, so wenig als beim Schlachtopfer das Tierfett (2 Ausnahmen 3 Mos. 5, 11; 4 Mos. 5, 15). Das Öl diente zur Bereitung von Opferkuchen (2 Mos. 29, 2; 3 Mos. 2, 4 ff.; 6, 21; 7, 12; 4 Mos. 6, 15) zu Begießung des Mehls und der gerösteten Getreidekörner (3 Mos. 2, 1. 14), auch um das Opfermehl damit zu vermengen (2 Mos. 29, 40; 3 Mos. 14, 10; 4 Mos. 8, 8). Die nächst Brot und Wein edelste Gottesgabe gehörte als Würze auf den Altar des Herrn. Weiteres über die Symbolik des Öls beim Opfer s. den Artikel „Opferkult". Sicherlich sollte das Öl beim Opfer nicht der Beförderung des Opferfeuers oder gar der Ölbaumzucht und Gewönung des Volks an Ölgebackenes dienen (Michaelis mos. Recht IV, § 191; Scholl, Stud. d. württ. Geistl. V, 1, S. 131). Bei dem starken Verbrauch von Öl im Heiligtum hatte dieses auch seinen Ölschatz (1 Chr. 9, 29; Esra 6, 9; Joseph. bell. jud. 5, 13. 16), wie denn auch oft Ölabgaben ans Heiligtum erwänt werden (4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 7, 13; 12, 17; 18, 4; 2 Chr. 31, 5; Neh. 10, 37 ff.; 13, 5. 12). Im zweiten Tempel war der Ölkeller in der südwestlichen Ecke des äußeren Vorhofs. 2) Zum Brennen in der Lampe z. B. dem h. Leuchter 2 Mos. 25, 6; 27, 10; 35, 8; Matth. 25, 3 ff. 3) Als Arzneimittel, namentlich für Wunden Jes. 1, 6; Mark. 6, 13; Jak. 5, 14 mit Wein vermischt, Luk. 10, 34. Die Juden sollen auch gegen Kopfweh Bestreichen mit Öl angewendet haben (Plin. 23, 38). Ölbäder erwänt Josephus (Ant. 17, 6. 5, b. jud. 1, 33. 5). Auch gegen Schlangengift wird Öl angewendet. 4) Zum Salben des Leibs, vermischt mit wolriechenden Harzen und anderen Pflanzenstoffen — im heißen Morgenland ein unentbehrliches Requisit täglicher Körperpflege, nebst Baden, da es die Glieder geschmeidiger, den Körper unempfindlicher macht für schädliche Einflüsse, ätzende Gifte u. s. w. (5 Mos. 28, 40; 2 Sam. 12, 20; 14, 2; Ps. 92, 11; 104, 15; Hes. 16, 9; Mich. 6, 15, vgl. Pesach. 43, 1). So bei Gastmalen und Gelagen (Ps. 23, 5; Spr. 21, 17; Pred. 9, 8; Am. 6, 6; Matth. 6, 17; 26, 7; Luk. 7, 46), wo Füße, Haupt- und Barthare gesalbt wurden. Bei der Weihe von Königen und Priestern, der Stiftshütte und ihrer Geräte, auch gewissen Reinigungsceremonieen hatte es symbolische Bedeutung (2 Mos. 29, 7 ff.; 30, 26 f.; Ps. 133, 2; 3 Mos. 14, 12. 15 ff. 24 ff. vgl. 1 Mos. 28, 18; 35, 14; 1 Sam. 10. 1 u. ö.), s. Bd. II, 10 f. und den Artikel „Salbe". Seine leuchtende, die Speisen schmackhaft machende, sowie seine heilende, die Glieder geschmeidig machende, stärkende und belebende Eigenschaft macht das Öl zum treffenden Symbol des Lichts, Heils, Lebens, Wolseins, Friedens, der Freude (daher שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן Jes. 61, 3; Ps. 45, 8), Weisheit, überhaupt der Gaben des heil. Geistes (1 Sam. 16, 13; Jes. 61, 1; Apg. 4, 27; 10, 38; 2 Kor. 1, 21 f.; 1 Joh. 2, 20. 27), woraus sich auch die symbolische Bedeutung der Ölbäume und des Öls in Sach. 4 und Offenb. 11 ergibt. Das Öl wurde aufbewart in irdenen Flaschen und Krügen (1 Sam. 10, 1; 1 Kön. 17, 14 ff.; 2 Kön. 4, 2; 9, 1. 3) oder in den nicht leicht zerbrechlichen

Hörnern (1 Sam. 16, 1. 13; 1 Kön. 1, 39), auch in Schläuchen (M. Chel. 17, 12), worin es auch in größeren Entfernungen und in Masse transportirt wurde. Namentlich nach Ägypten, dessen feuchte, fette Ebenen geringes Öl erzeugen (Florentin. Geopon. IX, 4. Colum. de arbor. C. 17. Strabo 17, 1. Sonnini eg. R. II, 24), wurde aus Palästina jederzeit viel Öl ausgefürt (Jes. 57, 9; Hos. 12, 2 cf. Hieron. h. l. und Echa rabb. 85, 3). Auch nach Phönizien, Hes. 27, 17; Esra 3, 7. Salomo bezalte seine phönizischen Arbeiter zum teil auch mit Öl (20,000 Bath 1 Kön. 5, 11; 2 Chr. 2, 10). Vgl. das Betreffende in Theophr. de causis plant. und Comm. Bod. a Stap. p. 310 sqq., Varro und Cato de re rust. Palladius, de insitione. Ugol. thes. XXIX p. 46 sq. 443 sq. Winer RWB., Ritter, Erdk. XI, 516 ff., Robinson, R. I, 354 ff. II, 308. 331. 352. 381. 608. 634. 704. III, 315. 371. 380. **Leyrer.**

Ölung, die letzte, ist das fünfte in der Reihe der römisch-katholischen Sakramente und wird dem zum Tode Erkrankten nach abgelegter Beichte und empfangener Eucharistie zur Stärkung erteilt. Biblisch wird sie mit Mark. 6, 13 und Jakob. 5, 14—15 begründet. Nach der ersten Stelle salbten die von Jesu ausgesandten Apostel die Kranken mit Öl, das im Altertum als Heilmittel galt, das hier seine unfehlbare Wirkung durch die Wunderkraft der Apostel erhielt. Die Handlung sollte die Kranken nicht zum Tode bereiten, sondern in das Leben zurückfüren. Nicht anders verhält es sich mit dem Rat des Jakobus in der zweiten Stelle: die Presbyter sind die Vertreter der Gemeinde; die Salbung mit Öl durch dieselben ist das medizinale Verfaren; die Absicht desselben ist die Herstellung des Kranken, der in Aussicht gestellte Erfolg ist bedingt nicht durch das opus operatum der vollzogenen Handlung, sondern durch die sittliche Qualität, insbesondere das Glaubensgebet der Gemeinde und des Empfängers; als zweite Wirkung wird dem Kranken, wenn er Sünde getan hat, d. h. wol wenn die Krankheit Folge der Sünde ist, die Vergebung derselben verheißen. In allen diesen Beziehungen bilden beide Stellen die schärfste Antithese zur letzten Ölung der katholischen Kirche. Der in der letzteren behandelte Gebrauch gehörte wol dem Judenchristentume an und es darf uns nicht befremden, dass wir von ihm bei den älteren Vätern keiner Spur begegnen. Zwar erwänt Origenes in der zweiten Homilie über den Leviticus (c. 4) die Jakobusstelle, aber er bezieht sie auf die Sündenvergebung in der Reconciliation, und erweitert zu diesem Zweck den biblischen Text: vocet presbyteros ecclesiae et i m p o n a n t ei manus ungentes cum oleo u. s. w. One Zweifel hat er die infirmitas als moralische Krankheit gefasst und verband man damals in Alexandrien die Handauflegung bei der Reconciliation mit der Salbung. In demselben Sinne fürt Chrysostomus (de Sacerd. III, no. 196) die Stelle als Beleg für die Macht des Priesters zur Sündenvergebung und Versönung der Gefallenen an. Erst Theodulf von Orleans bezeugt im 2. Kapitulare im Jare 798 den Brauch der Krankenölung für die griechische Kirche. In der abendländischen Kirche erwänt Irenäus I, 21, 5, dass die gnostische Sekte der Herakleoniten ihre S t e r b e n d e n mit einer Mischung von Öl und Wasser gesalbt und über ihnen gebetet hätte, um ihre Seelen den feindlichen Mächten der Geisterwelt unzugänglich zu machen — aber nur dogmatische Befangenheit kann mit Bellarmin, Binterim und Klee daraus schließen, dass auch in der katholischen Kirche damals die Salbung der Sterbenden üblich und von den Häretikern nur imitirt und depravirt worden sei. Wol aber bediente man sich im christlichen Privatleben des Öles zur Heilung von Krankheiten. Nach Tertullian (ad Scapul. 4) soll der Christ Proculus den Vater des Kaisers Antoninus, Severus, mit Öl hergestellt haben. Andere Beispiele haben Chemnitz und Binterim gesammelt. Bald beutete der Aberglaube diese Erfarung aus; wie das Taufwasser in den Bassins, so plünderte er das Öl in den Lampen der Kirchen und trug es in die Häuser als Bewarungs- und Heilmittel gegen Krankheiten. (Chrysost. hom. 32 in Matth. c. 6.) Umsomehr konnte sich die Kirche veranlasst sehen, dem darin sich kundgebenden Verlangen entgegenzukommen, wozu Jakob. 5, 14. 15 die Handhabe bot. Im J. 416 läßt sich über diese Stelle der rö-

mische Bischof Innocentius I. in seinem Briefe an den Bischof Decentius von Eugubium (ep. 25, c. 11 bei Coustant-Schönemann) aus. Er bezieht den Ausspruch auf die kranken Gläubigen, die mit dem hl. Öle des Chrisma gesalbt werden könnten, das vom Bischof bereitet sei und dessen sich nicht allein die Priester, sondern auch alle Christen in ihrer und der Ihrigen Not bedienen dürften. Nur den Pönitenten sei dasselbe nicht zu gestatten, weil es eine Art von Sakrament (genus sacramenti) sei; denen aber die anderen Sakramente versagt seien, dürfe auch dieses nicht zugestanden werden. Er empfiehlt schließlich dem Decentius, dass seine Kirche diese Gewonheit der römischen, von der sie stamme, gleichfalls beware und festhalte. Diese Stelle des Innocentius zeigt deutlich den Übergang von der medizinalen Salbung zur sakramentalen, denn wenn er auch das Salböl (chrisma) ein genus sacramenti nennt, so zeigt doch die Unbestimmtheit des Ausdrucks, dass er ihm in der Krankenölung den sakramentalen Charakter nicht zugesteht, der ihm in der Salbung nach der Taufe zukommt. Überdies bedeutete sacramentum noch in weiterem Sinne jeden kirchlichen Gebrauch. Endlich redet Innocenz nur von der Krankenölung, nicht von der der Sterbenden, und betrachtet sie als ein Recht, nicht als eine Pflicht der Gläubigen.

Von dem Ende des 8. Jarhunderts an beginnt die weitere Entwickelung der Lehre über den Gegenstand. Theodulf von Orleans stellt sie im 2. Kapitulare (789), bereits mit der Buße und der Eucharistie zusammen, doch so, dass sie vor diesen gespendet werde. Noch das 2. Aachener Konzil (836) bezeichnet als ihre Wirkung die salvatio infirmorum (cap. 2, Nr. 8). Dagegen nennt sie die Synode zu Chalons um 813 can. 48 bereits ein Heilmittel gegen die Schwächen der Seele und des Leibes; die Synode zu Regiaticinum (Pavia 850) empfiehlt es als magnum et valde appetendum mysterium, das man gläubig begehren müsse, damit die Sünde vergeben und folglich (consequenter) die leibliche Gesundheit hergestellt werde (cap. 8). Gleichwol scheint man sie nur bei Sündern für notwendig gehalten zu haben. So fragen erst die Mönche von Corbie ihren Abt Adelhard in dessen von Paschasius Radbert verfassten Biographie, ob er mit dem geweihten Öle gesalbt werden wolle, weil sie gewiss waren, dass er mit keiner Sünde belastet sei.

Die nahe Beziehung, in welche so die Krankenölung zu der Buße, und zwar zu der schweren trat, veranlasste die Frage, ob dieselbe widerholt werden dürfe. Als dieselbe von dem Abte Gottfried von Vendome um 1100 an den Bischof Ivo von Chartres gerichtet wurde, verneinte dieser sie, weil sie ein genus sacramenti sei und ein solches nach Augustin und Ambrosius die Möglichkeit der Widerholung ausschließe. Diese Entscheidung, welche sich Gottfried im 9. Traktate aneignet, entsprach übrigens dem Volksglauben, dass nach Empfang der Ölung der Widergenesende die Erde nicht mehr mit bloßen Füßen berüren dürfe und dass er sich des ehelichen Umganges und des Fleischgenusses enthalten müsse. Er galt als ein bereits abgeschiedener unter den Lebenden. Erst von jetzt an im 12. Jarhundert werden daher die Namen Sacramentum exeuntium oder extrema unctio üblich. Die Krankenölung wurde zum Sakramente des Sterbenden.

Erst Hugo a S. Victore hat die letzte Ölung im Zusammenhange seines theologischen Systmes behandelt, der Lombarde nahm sie in die von ihm aufgestellte Siebenzal der Sakramente auf; die Scholastik, insbesondere Thomas von Aquino, haben die Lehre von ihr ausgebildet; in dieser Gestalt wurde sie zuerst von Eugen IV. 1439 auf dem Florentiner Konzil und in der 14. Sitzung am 25. November 1551 von der Versammlung zu Trient symbolisch festgestellt.

Das Dekret der letzteren nennt sie (cap. 1) ein wares und eigentliches Sakrament, im Unterschiede vom bloßen Sacramentale (wie das Katechumenenöl). Nach dem Lombarden ist sie von den Aposteln, nach Alexander von Hales von Christus durch die Apostel, nach Bonaventura vom heiligen Geist durch die Apostel, nach Thomas von Christus wol eingesetzt (Mark. 6, 13), dagegen den Aposteln die Verkündigung ihrer Stiftung überlassen worden. Daran schließt sich die Erklärung des Tridentinums, dass Christus selbst dies Sakrament gestiftet und den Aposteln Mark. 6, 13 insinuirt habe (Salvator unctionis specimen quod-

dam dedisse visus est, sagt der römische Katechismus), dass es aber erst von Jakobus, dem Apostel und Bruder Jesu, den Gläubigen (5, 14. 15) empfohlen worden sei. Bellarmin versucht in seinem Traktate über dieses Sakrament (cap. 2) diese Bestimmung zu rechtfertigen; er gibt zu, dass die Salbung Mark. 6, 13 die Heilung des Leibes bezweckt, dass sie in allen Fällen unfehlbaren Erfolg gehabt habe und in keiner Weise sakramentlich gewesen sein könne, da die Apostel noch keine Priester gewesen seien; auf der andern Seite behauptet er, das Jakob. 5, 14. 15 bereits alle wesentlichen Erfordernisse des Sakramentes gegeben seien, dass diese Salbung nicht vornehmlich die leibliche Heilung, sondern das Seelenheil bezweckt habe und dass jene darum auch nicht in allen Fällen erfolgt sei (cap. 2 und 3); werden somit in beiden Stellen nach katholischer Auffassung zwei ganz verschiedene Handlungen beschrieben, wie kann dann die eine die Insinuation der andern gewesen sein? sie haben ja nichts mit einander gemein, als den an sich ganz indifferenten Gebrauch des Öles. Bellarmin sah sich darum genötigt, den Begriff der Insinuation auf die Bedeutung der typischen oder symbolischen Präfiguration zu beschränken.

Als die Materie des Sakramentes bezeichnen Alle gleichmäßig das Olivenöl (Decret. Eugen. IV, Decret. Trid. c. 1. Catech. Rom. qu. 5) Die Form des Sakraments ist erst nach langem Schwanken festgestellt worden. Sofern die ersten Erwänungen der Krankenölung auf Jakob. 5 zurückweisen, konnte für den Kranken nur gebetet werden. Je mehr indessen die Richtung der Zeit darauf hindrängte, diese Handlung in den Kreis des Sakramentlichen zu ziehen, musste sich auch Neigung zeigen, die Fürbitte mit der indikativen Formel zu vertauschen. In der von dem Abte Grimoald von St. Gallen besorgten Bearbeitung des gregorianischen Sakramentars finden sich Formeln beider Art zum freien Gebrauch neben einander. Bonaventura (l. c. art. 1, qu. 4) und l. c. qu. 29, art. 8) entscheiden sich für die deprecative: Per istam sanctam unctionem et piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum, auditum etc. deliquisti. Bestätigt wurde dieselbe zu Florenz und Trient. Der römische Katechismus (l. c. qu. 7) sucht sie durch die Hinweisung auf die Erfarung zu rechtfertigen, dass die Herstellung des Kranken (von der sie doch kein Wort enthält) nicht in allen Fällen eintrete.

Noch handgreiflicher werden die Widersprüche, wenn wir den Zweck und die Wirkung des Sakramentes in das Auge fassen. Von der tridentinischen Synode (s. XIV) wird die letzte Ölung als das Sakrament bezeichnet, das nicht bloß der Buße, sondern auch dem ganzen christlichen Leben, das ja eine beständige Buße sein müsse, ihre Vollendung gebe (sacramentum poenitentiae et totius Christianae vitae consummativum). Darnach müsste die letzte Ölung um so reichere Gnade und stärkere Kraft verleihen, je schwerer der Kampf ist, zu dessen siegreicher Bestehung sie gegeben wird; sie müsste also an Wirksamkeit alle übrigen Sakramente weit überbieten, und dennoch nimmt sie im römischen Lehrsysteme im Vergleiche zu Taufe, Abendmal und Buße nur eine untergeordnete Stelle ein; sie ist nur ein Annexum zum Bußsakramente, eine Handlung, durch welche den beiden ihr in der Praxis voraufgehenden Sakramenten die Bedeutung der unmittelbaren Vorbereitung zum Tode aufgeprägt wird. Es ist daher auch niemals gelungen, die spezifische Wirkung nachzuweisen, welche sie von den übrigen Gnadenmitteln unterscheidet und ihren selbständigen sakramentlichen Charakter rechtfertigt. Der Lombarde gibt noch sehr allgemein als ihren Zweck an peccatorum remissio et corporalis infirmitatis alleviatio (l. c. Litt. B.). Albert der Große meint, da die Reinigung von der Erbsünde durch die Taufe, von der aktuellen Sünde durch die Buße geschehe, so könne nur an die Reinigung von den Überresten (reliquiae) der Sünde gedacht werden, welche den Eingang der Seele zur letzten Ruhe hinderten (in lib. IV. Dist. 23, art. 14). Thomas von Aquino bestimmte den Begriff dieser Überreste als geistliche Schwäche, eine Art von Mattigkeit und Untüchtigkeit zum Guten und zu den Gnadenakten, welche als Folge der aktuellen und Erbsünde zurückgeblieben sei. Wie die Eucharistie und die Konfirmation alle Sünden, welche sie vorfänden, sowol tötliche als läßliche, quoad

culpam tilgten, so verhalte es sich auch mit der letzten Ölung, aber dies sei nur ihre mehr zufällige, nicht ihre prinzielle, spezifische Wirkung. Daher drücke sich Jakobus hypothetisch aus: „wenn er in Sünden ist", denn nicht immer tilge die letzte Ölung die Sünden, weil sie nicht immer dieselben vorfinde, nämlich weil sie durch Buße und Absolution bereits getilgt seien (l. c. qu. 30, art. 1). Die körperliche Heilung ist nach Thomas nur sekundärer Zweck, sie tritt nur ein, wenn der primäre Zweck dadurch nicht gehindert, sondern gefördert wird, und ist selbst in diesem Falle nicht Wirkung der Materie nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, sondern der sakramentlichen Gnade (art. 2). Die Theorie des Thomas wurde von Bonaventura bestritten. Nicht die Beseitigung der Sündenüberreste, sondern der läßlichen Sünden ist ihm die spezifische Wirkung der letzten Ölung. Im Leben, meint er, seien die läßlichen Sünden unvermeidlich; durch die letzte Ölung würden sie so getilgt, dass ihre Widerkehr nicht mehr zu befürchten stehe und dass die befreite Seele neue Kraft der andächtigen und liebevollen Erhebung zu Gott empfange, was notwendig auch erleichternd auf die Schwäche des kranken Leibes zurückwirken müsse; diese letztere Wirkung aber werde nur per accidens geübt (in lib. IV. Dist. 23, art. 1, qu. 1). Das tridentiner Konzil begnügte sich (c. 2), sämtliche positive Behauptungen, welche von der Scholastik aufgestellt worden waren, einfach zu summiren, und überließ es den Theologen, was darin disparat war, dialektisch zu vermitteln. Es erklärte, durch die geistliche Salbung, welche die res dieses Sakramentes sei, würden die Vergehungen, wenn deren noch einige zu sünen seien, und die Überreste der Sünde getilgt, des Kranken Seele aber erleichtert und gestärkt im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, so dass er sein Leiden leichter trage und den Versuchungen des Teufels erfolgreicher widerstehe; auch die körperliche Genesung erfolge bisweilen, wenn sie dem Seelenheile zuträglich sei. Dieser mittlere Durchschnitt scholastischer Lehrbildung konnte nicht befriedigen und musste zu dem Versuche reizen, die tridentinische Bestimmung schärfer zu fixiren. Der römische Katechismus nimmt zwei Wirkungen dieses Sakramentes an; die erstere ist die Nachlassung der leichteren oder läßlichen Sünden; die zweite die Aufhebung der durch die Sünde verschuldeten Schwäche samt den übrigen Überresten der Sünde (l. c. c. 14). Bellarmin unternahm eine schärfere Bestimmung des Begriffs der reliquiae peccati; er verstand darunter einerseits solche Vergehungen, läßliche oder tötliche, in welche der Mensch nach der Beichte und der Eucharistie wider falle, oder welche trotz derselben ungesünt geblieben seien, weil er beide Sakramente, one es zu wissen, nicht in der rechten Weise und folglich one die rechte Wirkung empfangen habe; andererseits die Angst und Trauer, welche als Folge der Sünde die Todesstunde verbittert und erschwert (c. 8). Die neueren Dogmatiker haben meist, wie Klee (Dogmatik III, 294 ff.), die Bestimmungen des Tridentinums und des Katechismus gedankenlos widerholt und nur mit einem Reichtum von Citaten begleitet; oder sie haben, wie der Artikel im katholischen Kirchenlexikon, durch einige Reflexionen über den Zusammenhang des Seelenlebens mit dem leiblichen Naturorganismus und der Sünde mit dem Uebel dem römischen Dogma den Schein der spekulativen Begründung und der Tiefsinnigkeit zu geben gesucht.

Der geschichtliche Entwickelungsgang dieser Lehre zeigt klar, wie unfähig die katholische Kirche ist, den selbständigen Charakter dieses Sakraments durch den Nachweis einer spezifischen Wirkung zu sichern. Denn setzt man diese letztere in die Überwindung der Todesangst und Betrübnis, oder in die Stärkung der sittlichen Schwäche, welche die Sünde zurückgelassen hat, so sieht man nicht ab, warum dies nicht ebenso durch die Eucharistie bewirkt werden soll, die ja (Decret. Trident. de eucharistia cap. VIII) das substantielle Brot ist, das der Seele das Leben, dem Geist die beständige Gesundheit gibt und durch dessen Kraft der Gläubige gestärkt wird, seine Wanderung durch das Elend der Fremde zu vollenden und zum himmlischen Vaterlande einzugehen. Sieht man dagegen als den primären Zweck die Vergebung der Sünden an, so begreift man widerum nicht, wozu es dazu der Oelung bedarf, da dieser nach römischer Praxis (Catech. Rom. l. c. qu. 12) stets die Absolution und Eucharistie unmittelbar vorausgeht, durch deren

erstere nicht nur die unvollkommene Kontrition ergänzt, sondern auch alle Sünden, selbst die in der Beichte absichtslos vergessenen, erlassen werden. Wie kann man aber mit Bellarmin annehmen, dass unmittelbar nach der Buße und der Eucharistie die Absolvirten und Christo Inkorporirten sofort wider ihr Gewissen mit einer Schuld belasten sollten und dass zur Tilgung derselben ein eigenes Sakrament notwendig wäre? wird nicht durch die bloße Voraussetzung einer solchen Möglichkeit die in dem Sakramente tätige Gnade auf das Tiefste herabgesetzt und bezweifelt? die Widerherstellung der Gesundheit wird selbst von der katholischen Theologie nur als sekundäre und durchaus zufällige Wirkung der letzten Ölung angesehen, sie kann darum nicht zur Rechtfertigung ihres sakramentlichen Charakters verwandt werden.

Das Öl muss von dem Bischof geweiht sein; dies geschieht am grünen Donnerstage unter der Messe zugleich mit der Weihe des Katechumenenöls und des Chrisma. Jedem Dekanate wird eine Quantität desselben zugestellt und von demselben an die einzelnen Parochieen verteilt. Ist das Öl nach Ablauf des Jares noch nicht aufgebraucht, so wird der Rest verbrannt; droht es früher auszugehen, so darf ungeweihtes Öl, aber nur in geringerer Proportion, zugegossen werden. Die Salbung selbst geschieht vom Priester, der dabei nicht in seiner Person tätig ist, sondern die Stelle der gesammten Kirche und Jesu Christi vertritt, daher denn auch seine Fürbitte, die dem Sakramente die Form, d. h. nach scholastischem Sprachgebrauche das Wesen gibt, nach ihrem primären Zwecke eine unfehlbare Wirkung hat, wenn der Empfänger nicht einen Riegel setzt. Der Laie kann nach Thomas dieses Sakrament nicht spenden, weil er, als Privatperson one öffentlichen kirchlichen Charakter, nicht in der Person der Kirche beten kann (qu. 31, art. 1 ad I^mam^).

Noch Beda der Ehrwürdige betrachtete es als apostolisch überlieferte Sitte, dass die Energumenen und Kranken jeder Art (quilibet aegroti) mit geweihtem Öle gesalbt würden, um dadurch zu genesen (zu Jakob. 5). Aber schon das Konzil zu Mainz im Jare 847 will es bei den infirmis in mortis periculo positis angewendet wissen. Nach Thomas von Aquino darf es nur als ultimum remedium der Kirche in der Nähe des Todes gegeben werden (qu. 32, art. 2). Das tridentiner Dekret drückt sich unbestimmt aus: esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur (cap. 3). Der römische Katechismus beschränkt seine Spendung auf schwer Erkrankte und empfiehlt, dass diese es zur Zeit des noch ungetrübten Bewusstseins begehren sollen, weil der Glaube und die religiöse Stimmung einen reicheren Empfang der Gnade vermittle; Blödsinnige und Rasende sollen es dagegen nur empfangen, wenn sie es noch bei vollem Verstande begehrt haben, aber vor der Ausspendung in Wansinn verfielen. Ebenso darf es nicht Kindern, auch nicht den zum Tode verurteilten Verbrechern gegeben werden (l. c. qu. 9). Gesalbt werden sollen nach Thomas die Augen, Oren, Nase, Mund und Hände, weil in den Sinnen die vis cognoscitiva, sodann die Nieren, weil in ihnen die vis appetitiva (?), und die Füße, weil in ihnen die vis motiva beruhe; doch erklärt schon dieser Scholastiker nur das Erstere für unbedingt notwendig, weil die vis appetitiva und motiva sekundäre Prinzipien des Sündigens seien (l. c. qu. 32, art. 6). Das Tridentinum, der Katechismus und Bellarmin stimmen ihm darin bei. Auch die Praxis begnügt sich meist mit der Ölung derjenigen Körperteile, welche zugleich Organe der Sinnentätigkeit sind. Bei Frauen wird das Bestreichen der Lenden oder Nieren allenthalben unterlassen.

Die Möglichkeit der Widerholung der letzten Ölung wurde zuerst von Peter dem Ehrwürdigen von Clugny aus dem Grunde behauptet, weil auch die Widerkehr der Sünden unvermeidlich sei, gegen welche dieses Sakrament geordnet sei (lib. V, ep. 7). Hugo von St. Viktor und Peter der Lombarde treten ihm darin bei. Bonaventura begründet die Iterabilität derselben damit, dass sie keinen Charakter imprimire (l. c. art. 2, qu. 4), oder dass sie, wie Thomas sagt, keinen perpetuirlichen Effekt habe (l. c. qu. 33, art. 1). Die Frage war nun im allge-

meinen erledigt, und die Scholastiker stritten nur darüber, wann die Widerholung stattfinden dürfe. Albert der Große entschied: erst nach Ablauf eines Jares (l. c. art. 20). Bonaventura fand es absurd, die Verwaltung der Sakramente nach dem Lauf der Gestirne zu regeln, und verlangte, dass der kritische Moment der Krankheit den Ausschlag gebe (l. c. Art. 2, qu. 4). Nach Thomas (qu. 33, art. 2) kann es in jeder Recidive gegeben werden, weil ein Rückfall in derselben Krankheit als eine neue Infirmität angesehen werden darf. Das Tridentinum und der Katechismus begnügen sich, die Widerholbarkeit im allgemeinen auszusprechen.

Die griechische Kirche stimmt nicht in allen Stücken, aber doch im wesentlichsten mit der römischen überein (vgl. die Conf. fidei des Metrophanes Kritopulos c. XIII. und die Conf. orth. des Petrus Mogilas qu. 117—119). Sie verwirft vor allem den Namen „letzte Ölung“ (ἐσχάτη χρίσις), statt dessen sie εὐχέλαιον vorzieht (aus εὐχή und ἔλαιον), weil sie es nicht in der letzten Not, sondern wenn noch Hoffnung zur Genesung ist, anwendet. Es ist in ihrer Zälung das siebente Sakrament, von Christus eingesetzt Mark. 6, 13 und von der Kirche zur Gewonheit erhoben Jak. 5, 14. Die Konsekration des Öles ist bei den Griechen nicht eine bischöfliche, sondern allgemein priesterliche Funktion; es wird für jeden einzelnen Fall besonders konsekrirt: nach Mogilas muss es unvermischt sein, nach Kritopulos wird es mit Wein gemischt; der Empfänger muss dem katholischen Glauben angehören; die Salbung geschieht in der Regel von sieben Priestern, kann aber auch von einer geringeren Zal, ja sogar von einem einzigen verrichtet werden; nur bei sehr schwer Erkrankten findet sie im Hause statt; die, welche noch gehen können, empfangen sie nach der Absolution und Eucharistie in der Kirche, namentlich am grünen Donnerstage finden sich zu diesem Zwecke viele Leidende in der Kirche ein. Gesalbt werden nach Kritopulos die Stirn, die Brust, die Hände, die Füße, zur Darstellung des Kreuzes (was bereits Theodulf von Orleans im zweiten Kapitulare als griechische Sitte erwänt). Nach dem Euchologium finden sieben Salbungen statt, deren jede von einem Priester verrichtet wird. Die Wirkung ist die Sündenvergebung oder das Seelenheil und die körperliche Genesung; erstere in dem Bußfertigen unfehlbar, diese nicht immer eintretend. Beides verknüpft sich, wie wir aus der Darstellung des Kritopulos ersehen, in der Anschauung der Griechen weit enger, als bei dem römischen Katholizismus; das Euchelaion wird nämlich vorzüglich bei solchen Krankheiten angewendet, in welchen man direkte Wirkungen bestimmter Sünden sucht (vgl. Matth. 9, 2 f.) und hat den Zweck, mit der Ursache zugleich die Folge zu beseitigen. Es hat darum auch eine viel nähere Beziehung zur Buße. Die Form des Sakramentes ist ein Gebet, das nur die Genesung des Kranken zum Inhalt hat. Nach Kritopulos lautet es: Heiliger Vater, der du deinen eingebornen Son in die Welt gesandt hast, unseren Herrn und Gott Jesum Christum, der jede Krankheit heilt und jeder Schwäche sich annimmt, heile selbst in dem Namen des eingebornen Sones durch die Gnade und Heimsuchung deines heiligen Geistes diesen deinen Knecht; entferne von ihm die ihn behaftende Krankheit, richte ihn auf von seinem schmerzlichen Krankenlager, damit er, genesen, dich den Vater one Anfang und deinen gleich anfangslosen Son mit deinem gleich ewigen Geiste preise, den einen Gott in drei Hypostasen und einem Wesen, welchem sei Herrlichkeit, Ehre und Kraft zu aller Zeit, jetzt und immerdar und in Ewigkeit! Amen.

Da die älteren Waldenser die sieben Sakramente der katholischen Kirche anerkannten (vgl. Herzog, Die römischen Waldenser, S. 212), so ist nicht zu bezweifeln, dass sie auch an der letzten Ölung festhielten. Wycliffe hatte manche Zweifel gegen die kirchliche Lehre von der letzten Ölung, wollte sie aber doch als Sakrament für die körperliche Heilung der Kranken gelten lassen, vorausgesetzt, dass die Priester durch ihre frommen Gebete diese Wirkung erzielen könnten (dial. IV, cap. 25). Luther wollte sogar gestatten, dass man die Kranken mit Öl bestreiche, wenn man nur mit ihnen betete und sie vermante; nur dass dieses Bestreichen ein Sakrament sei, bestritt er (s. Werke, Erlanger Ausgabe, 30, 371), weil ein solches nur durch Christus, nicht durch den Apostel eingesetzt werden könne. Seine

Polemik gegen das römische Sakrament stützt sich außerdem auf seine doch mehr dogmatischen als kritischen Zweifel gegen die Authentie des Jakobusbriefes und auf den von ihm gegebenen Nachweis, dass die Jakob. 5 beschriebene Handlung nach „Form, Gebrauch, Kraft und Ende“ wesentlich eine andere sei, als die der römischen Kirche. Vortrefflich zeigt Chemnitz in seiner Prüfung des tridentinischen Konzils, dass in dem Worte Gottes und in dem Abendmale alles enthalten sei, was der Christ zu seinem Troste und seiner Beruhigung im Leben und im Sterben bedürfe, und dass darum ein besonderes Sterbesakrament außer diesen beiden Gnadenmitteln vollkommen überflüssig sei, wie denn auch die altkatholische Kirche kein anderes Viatikum gekannt habe. Ebenso macht er mit echt protestantischem Bewusstsein auf den das ganze Leben und folglich auch die Todesstunde umfassenden Trost der Taufe aufmerksam.

Von besonderen Monographien über unseren Gegenstand füren wir noch an: Jo. Launoy de sacramento unctionis aegrotorum, Paris 1673 und Jo. Dallaeus de duobus Latinorum ex unctione sacramentis, de confirmatione et de unctione extrema, Genes. 1659; vergl. außerdem die Denkwürdigkeiten von Augusti und Binterim. D. **Georg Eduard Steitz** †.

Österreich (kirchlich-statistisch). Die übersichtliche und anschauliche Darstellung der kirchlichen Verhältnisse in dem weiten Gebiete des Kaiserstates wird dadurch wesentlich erleichtert, dass hier nur auf die im Reichsrat „vertretenen Königreiche und Länder“ Rücksicht genommen und zunächst die römisch-katholische und die protestantische Kirche eingehender, die übrigen kirchlichen Denominationen und Konfessionen aber mehr summarisch, dabei dennoch erschöpfend, behandelt werden.

In dem Gebiete der habsburgischen Hausmacht hatte sich schon lange vor Febronius-Hontheim der „Febronianismus“ geltend gemacht und die Gewalt des States gegenüber der Kirche mehr und mehr gehoben; in ihm wurzelten die Reformen des Kaisers Josef II., und seine Wirkungen machten sich bis in unsere Tage fülbar. Es hatte sich ein Kirchenregiment ausgebildet, infolge dessen das jus circa sacra bis in das Detail der kirchlichen Angelegenheiten durch Statsgesetze festgestellt war. Es gab kaum ein Gebiet der kirchlichen Praxis, Jurisdiktion und Verwaltung, wo die Statsgewalt ihren Einfluss nicht hätte geltend machen können. Eine neue Epoche für die römisch-katholische Kirche Österreichs brach mit dem Konkordat vom Jare 1855 an. Nachdem das kaiserliche Patent vom 4. März 1849, sowie die kaiserlichen Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 den Grundsatz der vollen Selbständigkeit der Kirche ausgesprochen hatten, begannen im Jare 1853 die Unterhandlungen mit Rom zur Durchfürung jenes Grundsatzes *). Das Ergebnis war das Konkordat vom 18. August 1855, welches durch eine Bulle des Papstes und durch ein kaiserliches Patent, beide datirt vom 5. Nov. 1855, offiziell veröffentlicht wurde und hierdurch rechtliche Geltung erlangte. In 36 Artikeln wird die Zuständigkeit in Bezug auf sämtliche kirchliche Angelegenheiten definitiv geordnet. Die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung (jurisdictio et administratio) ist in allen inner-kirchlichen Dingen der Kirche selbst vollständig freigegeben, namentlich der Wechselverkehr zwischen den Bischöfen, der Geistlichkeit, dem Volke und dem hl. Stule, die Erziehung für und die Aufnahme in den Klerus, die Bestellung der Organe für die Diözesanverwaltung, die Anordnung von öffentlichen Gebeten, Prozessionen, Wallfarten, Leichenbegängnissen, Provinzial-Konzilien und Diözesansynoden; die Überwachung und Leitung des Unterrichtes der katholischen Jugend und der gesamte Religionsunterricht von der theologischen Fakultät bis zur Volksschule herab, das kirchliche Recht der Büchercensur, die Jurisdiktion in Ehesachen, in Betreff der Disziplin des Klerus und der geistlichen Strafgewalt über die Laien und hinsichtlich des Patronatsrechtes;

*) Die Original-Akten waren nicht im Besitz des States, sondern des Unterhändlers, des Fürsterzbisch. Kard. Rauscher in Wien.

die Besitzergreifung von Kirchengut, die innere Leitung des Ordenswesens. Dem State bleibt vorbehalten das Urteil über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe, die bürgerlichen Rechtsverhältnisse des Klerus und die Strafgerichtsbarkeit über denselben. Das Einvernehmen zwischen Stat und Kirche wird gefordert für Neuerrichtung oder Veränderung der Diözesen, Pfarreien und sonstigen Benefizien, Besetzung der Pfründen und kirchlichen Ämter, Anstellung von Professoren der Theologie, Katecheten, Schuloberaufsehern, Einfürung von Orden und religiösen Genossenschaften, Verwendung der Mittel des Religionsfonds. Ausdrücklich wurden „alle bis gegenwärtig in was immer für einer Weise und Gestalt erlassenen Gesetze, Anordnungen und Verfügungen, insoweit sie diesem feierlichen Vertrage widerstreiten, durch denselben aufgehoben“. Das Konkordat sollte „von nun an immerdar die Geltung eines Stasgesetzes“ haben. — Die Wirkungen des Konkordates machten sich auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens besonders nach zwei Richtungen sofort geltend. Das bisher zu Recht bestandene Ehegesetz (Allgem. bürgerl. Ges.-Buch, II. Hauptst.) wurde einer einschneidenden Revision unterzogen und für die Katholiken durch das kais. Patent vom 8. Okt. 1856 ein neues Ehegesetz veröffentlicht, das in aller und jeder Beziehung den Beschlüssen des Conc. Trid. entsprach und die Ehegerichtsbarkeit den neu eingesetzten bischöflichen (geistlichen) Ehegerichten überwies. Sodann aber wurden in allen Diözesen die von dem Conc. Trid. vorgesehenen, in den Art. VI und XVII des Konkordates zugestandenen Knabenseminare errichtet. Diese Institute bildeten die Pflanzschule für die künftigen Kleriker (Seminarium Dei ministrorum perpetuum). Unmittelbar aus der Volksschule wurden ehelich geborene Knaben, meist aus den niederen Ständen, aufgenommen, fanden volle Verpflegung und empfingen neben der Gymnasialbildung zugleich die Vorbereitung für die späteren theologischen Studien. Zur Erhaltung dieser Institute wurden die Mittel teils den Kirchenfonds entnommen, teils durch Beiträge aus den Einkünften der Benefizien gedeckt. Diese Anstalten, die jetzt nur noch teilweise und als Privat-Institute bestehen, waren in aller und jeder Beziehung den Bischöfen untergeordnet, der statliche Einfluss erstreckte sich nur auf die Überwachung der vermögensrechtlichen Verhältnisse und auf die Oberaufsicht über den Schulunterricht, soweit sie dem State zustand. Die Folge war, dass die Zal der Aspiranten der katholischen Theologie wuchs; so betrug im J. 1861 die Zal der Studirenden der Theologie 1804, im Jare 1868 3286. Ein Rückschlag fand von 1869 bis 1879 statt und das Jar 1879 weist gegen 1868 einen Ausfall von 40,5% auf. Der Grund hierfür ist in der Statsgesetzgebung zu suchen, besonders in dem Wehrgesetz vom 5. Dez. 1868, welches die seitherige Befreiung der Studirenden der Theologie vom Militärdienst aufhob, und in der Schulgesetzgebung von 1868 und 1869, welche die Aufnahme in eine Fakultät von dem Nachweis des bestandenen Maturitäts-Examens abhängig machte. Diese Risse in das Konkordat wurden sehr rasch vergrößert: durch das Gesetz vom 25. Mai 1868 wurde das kais. Patent vom 8. Oktober 1856 aufgehoben und die Vorschriften des II. Hauptst. des Allg. B.G.B. über das Eherecht auch für die Katholiken wider hergestellt, die Gerichtsbarkeit in Ehesachen den statlichen Gerichtsbehörden überwiesen und Bestimmungen über die Zulässigkeit der Eheschließung vor weltlichen Behörden (fakultative Civilehe) erlassen. Endlich erklärte Österreich mit einer Depesche vom 30. Juli 1870 zufolge kaiserlicher Verfügung das Konkordat „als in sich verfallen und abgeschafft, weil der römische Mitkontrahent ein anderer geworden und es unmöglich sei, mit dem Mitkontrahenten, welcher sich für unfehlbar erklärt habe, im Vertragsverhältnisse zu verharren, und weil der Stat die Aufgabe habe, den gefärlichen Folgen, welche aus dem neuen Dogma (der Unfehlbarkeit) für den Staat selbst sowie für das bürgerliche Leben entstehen, zu begegnen“. Durch einen gesetzlichen Akt aber ist das Konkordat bis heute noch nicht aufgehoben.

Zur genaueren Kenntnis und Würdigung der Verhältnisse innerhalb der röm.-kath. Kirche Österreichs scheint noch folgendes von Wichtigkeit. Die theologische Bildung des katholischen Klerus vermitteln teils die theologischen Fakultäten an den verschiedenen Universitäten, teils die Diöcesan-Lehranstalten an den

Sitzen der Ordinariate. Theologische Fakultäten sind an den Universitäten Wien, Graz, Innsbruck, Prag, Lemberg (für den lateinischen und griechischen Ritus gemeinsam), Czernowitz und Krakau; zwei selbständige, zu keinem Universitätsverband gehörende theologische „Fakultäten" befinden sich in Salzburg und Olmütz. Die Organisation und der Lehrgang an den Diözesan-Lehranstalten ist im wesentlichen gleichartig mit der Organisation und dem Studium an den Universitäts-Fakultäten; es mangelt diesen Lehranstalten jedoch das Recht der Verleihung akademischer Grade und hat der Bischof die Leitung der Anstalt ganz in der Hand. Einzelne Orden besitzen eigene „Hausstudien", deren verschiedene Jargänge in Tirol in verschiedene Klöster verlegt sind. — Will ein Ausländer in Österreich Theologie studiren, oder ordinirt oder in ein Ordenshaus aufgenommen werden, so gelten folgende Bestimmungen. Ausländische Säkular- oder Regulargeistliche unterliegen, so lange die Organe der Kirchengewalt keine Einsprache erheben, den gewönlichen Vorschriften über den Aufenthalt von Fremden. Wollen Ausländer in den Stand der Weltpriester oder in ein Ordenshaus mit der stabilitas loci innerhalb einer österr. Diözese aufgenommen werden, so haben sie vorher das österr. Statsbürgerrecht zu erwerben; behufs Aufnahme in ein Klerikal-Seminar hat das Konsistorium an die Landesstelle Anzeige zu machen, die legalen Aufenthaltsdokumente beizubringen und nachzuweisen, dass der Aspirant die nötige Vorbildung besitze. Wurden die theologischen Studien im Auslande beendigt, so ist zu prüfen, ob dieselben nach österreichischem Maßstabe genügen und das Ergebnis ist stets dem Ministerium mitzuteilen. Ordensobere haben die Anzeige mit den erforderlichen Nachweisen durch das Ordinariat zu machen. Diese Anzeige hat auch dann zu geschehen, wenn ausländische Priester in der Seelsorge zeitweilig verwendet werden, oder ausländische Ordensprofessen in einem österreichischen Ordenshause als dessen Glieder zufolge der Ordensverfassung oder im Auftrag der Oberen sich zeitweilig aufhalten. Die Aufenthaltsdokumente sind nur in dem Falle nicht zu fordern, wenn ausländische Professen in ein österreichisches Haus flüchten.

Die nachfolgenden Tabellen gewären einen Einblick in die Organisation und den Status der theologischen Fakultäten in dem Schuljare 1877/78.

Theol. Fakultät an der Universität in	Wintersemester 1877/78					Sommersemester 1878				
	Zal der Vorlesungen	Lehrkräfte	Studirende			Zal der Vorlesungen	Lehrkräfte	Studirende		
			Inländer	Ausländer	Summa			Inländer	Ausländer	Summa
Wien	21	10	98	59	157	19	10	94	54	148
Graz	19	8	48	3	51	18	8	48	4	52
Innsbruck	32	11	48	147	195	25	11	43	142	185
Prag	30	13	92	13	105	28	13	88	13	101
Lemberg	17	12	245	—	245	19	12	229	—	229
Krakau	15	7	26	—	26	15	7	24	—	24
Czernowitz	23	8	42	1	43	21	8	41	—	41
Summa	157	69	599	223	822	145	69	567	213	780

Zur Vergleichung der Frequenz der theol. Fakultäten werden hier die Zalen der Studirenden aus den Jaren 1849, 1860 u. 1869 beigefügt.

Wien . .	118	199	274
Graz . .	136	35	127

Innsbruck	—	75	210	(1858 eröffnet)
Prag . .	222	111	233	
Lemberg .	284	216	368	
Krakau .	20	18	63	

Die strengen Prüfungen zum Doktorat legten ab: in Wien 53, Graz 7, Innsbruck 19 (2 reprobirt), Prag 8, Lemberg 2, Salzburg 2, Olmütz 3, zusammen 94 Theologen.

Status der theologischen Lehranstalten und Hausstudien im Schuljar 1878.

Österreich u. d. Enns.	Lehrer	Studirende	
St. Pölten, bischöfliche Lehranstalt (4 Jargänge) .	9	52	
Göttweih, Hausstud. der Bened. (3. und 4. Jargang)	4	5	
Heiligenkreuz, Hausst. der Cisterz. (1. und 4. Jarg.)	4	4	
Klosterneuburg, Hausst. der reg. Chorherren (2. u. 4. Jg.)	6	7	
Melk, Hausstud. der Bened. (1., 2. u. 4. Jargang) .	5	5	73
Österreich o. d. Enns.			
Linz, bisch. Lehranstalt (4 Jargänge)	6	41	
St. Florian, Hausst. der oberösterr. Stifte (4 Jarg.)	7	29	70
Salzburg.			
Salzburg, k. k. theologische Fakultät	8	49	49
Steiermark.			
Marburg, bisch. Lehranstalt (4 Jargänge) . . .	10	32	
Admont, Hausstud. der Benediktiner	5	4	36
Kärnten.			
Klagenfurt, bischöfliche Lehranstalt (4 Jargänge) . .	7	7	7
Krain.			
Laibach, bischöfliche Lehranstalt (4 Jargänge) . . .	8	47	47
Görz und Gradisca.			
Görz, erzbischöfliches Central-Seminar (4 Jargänge)	9	46	
Castagnavizza, Hausst. der Franziskaner (2. Jargang)	3	1	47
Tirol.			
Brixen, bischöfliche Lehranstalt (1. Jargang) . .	8	73	
Trient, bischöfliche Lehranstalt (4 Jargänge) . .	7	68	
Marienburg, Hausstud. der Benediktiner (2. Jarg.) .	2	2	
Bozen, Hausstud. der Franziskaner (4. Jarg.) . .	2	8	
Hall, " " " (2. Jarg.) . .	2	2	
Kaltern, " " " (3. Jarg.) . .	2	6	
Schwatz, " " " (1. Jarg.) . .	2	4	
Bozen, " " Kapuziner (4. Jarg.) . .	2	4	
Brixen, " " " (1. Jarg.) . .	2	5	
Innsbruck, Hausst. " " (2. Jarg.) . .	2	6	
Meran, Hausstud. " " (3. Jarg.) . .	2	2	
Trient, Hausstud. " " (2. u. 4. Jarg.)	6	6	186
Böhmen.			
Budweis, bischöfliche Lehranstalt (4 Jarg.) . . .	12	80	
Königgrätz, bischöfliche Lehranstalt (4 Jarg.) . . .	7	61	
Leitmeritz, bischöfliche Lehranstalt (4 Jarg.) . . .	9	42	
Tepl, Hausstudium der Prämonstr. (2. Jarg.) . .	3	3	186

	Lehrer	Studirende	
Mähren.			
Olmütz, k. k. theologische Fakultät (4 Jarg.) . . .	8	89	
Brünn, bischöfliche Lehranstalt (4 Jarg.)	7	46	135
Galizien.			
Przemysl, bischöfliche Lehranstalt (4 Jarg.) . . .	12	76	
Tarnow, bischöfliche Lehranstalt (4 Jarg.)	7	95	
Lemberg, theol. Haus-Lehranstalt für Kleriker aller Orden (1.—3. Jargang)	5	22	193
Dalmatien.			
Zara, erzbischöfliches Centralseminar (4 Jarg.) . .	8	32	
„ Hausstudium der Franziskaner (1. — 3. Jarg.)	2	5	
Macarsca, Hausstudium der Franziskaner (4 Jarg.)	4	19	56
Im Ganzen	214	1085	

Hier mögen gleich die Lehranstalten der übrigen christlichen Kirchen folgen:

	Lehrer	Studirende
a) der griechisch-katholischen Kirche.		
Przemysl, bischöfliche Lehranstalt	5	9
b) der armenisch-katholischen Kirche.		
Wien, Hausstud. der Mechitaristen	9	12
c) der griechisch-orientalischen Kirche.		
Zara, Klerikalschule	7	9
d) der evangelischen Kirche A. u. H. C.		
Wien, k. k. evang.-theol. Fakultät	6	57
	241	1172

Zur Vergleichung diene auch hier die Frequenz der Jare

	1849	1862	1867	1879
Nieder-Österreich	92	73	137	57
Ober-Österreich	132	66	151	64
Steiermark	12	10	71	27
Kärnten	103	38	64	22
Krain	102	63	71	39
Küstenland	122	67	135	35
Tirol und Vorarlberg	465	248	383	195
Böhmen	397	214	341	216
Mähren	93	53	96	55
Galizien	186	74	175	201
Dalmatien	76	72	126	55
zus.	1780	975	1750	966

Ungleich größer sind die Zalen bezüglich des effektiven Standes des gesamten Säkular- und Regular-Klerus; die neuesten statistischen Ausweise sind aus dem Jare 1875 und gewähren die folgenden Tabellen, in welcher die sämtlichen christlichen Konfessionen berücksichtigt sind, einen genauen Einblick.

Stand des Klerus im Jare 1875.

Länder	Erzbisth.				Bisth.			Superintendenturen	Dom- u. Koll. Kap.		Pfarreien				Lokal-Kaplaneien			Säcular-Klerus				Regular-Klerus			
	kathol. lateinisch	kathol. griechisch	kathol. armenisch	gr.-orient.	kath. lateinisch	kath. griechisch	gr.-orient.		Zal	Individ.	katholisch lat. u. armenisch	katholisch griechisch	gr.-orient.	evangel.	kathol. lateinisch	kathol. griechisch	gr.-orient.	katholisch lateinisch u. armen.	katholisch griechisch	gr.-orient.	evang.	Ord. Häuser	Ord. Priester 2c.	Ord. Frauen 2c.	Summa
Österr. u. d. Enns: Wien	1	.	.	.	.	.	.	2	1	16	33	1	2	6	.	.	.	255	1	2	6	34	382	725	1107
Österr. u. d. Enns: d. übr. Land	.	.	.	.	1	.	.	.	1	8	716	.	.	4	158	.	.	1026	.	.	4	77	769	430	1199
Österreich o. d. Enns	.	.	.	.	1	.	.	1	1	7	360	.	.	16	53	.	.	652	.	.	18	64	496	562	1058
Salzburg	1	.	.	.	.	.	.	.	1	11	123	.	.	1	4	.	.	331	.	.	1	12	146	334	480
Steiermark	.	.	.	.	2	.	.	.	2	16	458	.	.	5	129	.	.	1047	.	.	5	41	737	481	1218
Kärnten					1	.	.	.	1	8	266	.	.	16	87	.	.	438	.	.	13	9	138	114	252
Krain	.	.	.	.	1	.	.	.	1	9	273	.	.	1	16	.	.	563	.	.	1	7	80	120	200
Triest	.	.	.	.	1	.	.	.	1	7	12	.	2	3	10	.	.	78	.	7	3	3	31	35	66
Görz und Gradisca	1	.	.	.	.	.	.	.	1	7	78	.	.	1	115	.	.	395	.	.	1	5	51	38	89
Istrien	.	.	.	.	2	.	.	.	2	14	136	.	1	.	114	.	.	397	.	2	.	13	130	41	171
Tirol	.	.	.	.	2	.	.	.	2	12	269	.	.	*	300	.	.	2301	.	.	*	87	1123	1162	2290
Vorarlberg	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.	102	.	.	*	.	.	.	172	.	.	*	12	132	343	475
Böhmen	1	.	.	.	3	.	.	3	7	52	1842	.	.	73	18	.	.	3586	.	.	73	150	1038	727	1765
Mähren	1	.	.	.	1	.	.	1	4	31	743	.	.	36	151	.	.	1580	.	.	41	56	247	318	565
Schlesien	.	.	.	.	.	.	.	1	.	.	150	.	.	25	34	.	.	326	.	.	26	23	59	228	287
Galizien	1	1	1	.	3	1	.	2	7	58	801	1421	.	20	55	431	1	1738	2361	1	23	149	871	866	1737
Bukowina	.	.	.	1	.	.	.	.	1	8	15	4	242	4	11	12	.	26	16	315	4	3	37	.	37
Dalmatien	1	.	.	.	5	.	2	.	12	64	291	3	95	.	132	1	14	814	4	125	.	80	460	91	551
Summa	7	1	1	1	23	1	2	10	45	328	6668	1429	341	211	1387	444	15	15725	2382	452	219	825	6927	6615	13547

*) In Tirol sind inzwischen 2 evangelische Pfarreien (Innsbruck und Meran) mit je 1 Pfarrer, in Vorarlberg 1 Pfarrei (Bregenz) mit 1 Pfarrer gesetzlich anerkannt.

Außerdem zält die Landarmee der in Betracht kommenden Reichshälfte: 1 apost. Feldvikar, 1 Feld-Konsist.-Direktor, 2 Feld-Konsist.-Sekretäre, 9 Mil.-Pfarrer, 20 Mil.-Kuraten, 38 Militär-Kapläne (darunter 4 gr.-kath. und 1 gr.-orient.), 6 geistl. Professoren an Mil.-Lehranstalten, 5 evang. Mil.-Prediger (darunter 1 Mil.-Superintendent). In der Kriegs-Marine: 1 Marine-Pfarrer, 1 Marine-Kurat und 5 Marine-Kapläne.

Bei der großen Zal des Regular-Klerus ist ein Überblick der sämtlichen in Österreich bestehenden Orden, sowie der Verteilung derselben auf die einzelnen Länder von kultur-historischem Interesse. Es sind in den nachfolgenden Tabellen abermals die Veröffentlichungen aus dem Jare 1875 benützt.

1. Männliche Orden

Orden u. Kongregationen	Ordens-häuser	in den Ordenshäusern	außer den Ordenshäusern	zusammen
Augustiner-Eremiten	10	61	5	66
Barmherzige Brüder	16	239	5	244
Barnabiten	4	30	.	30
Basilianer (gr.-kath.)	14	66	.	66
Benediktiner	20	547	415	962
Camaldulenser	1	22	.	22
Chorherren, regulirte	7	144	195	339
Cisterzienser	13	225	233	458
Deutsch-Ordens-Priester	2	14	51	65
Dominikaner	35	214	8	222
Franziskaner, und zwar:				
Observanten u. Reform.	105	1287	58	1345
Bernardiner	16	160	.	160
Tertiarier	8	35	.	35
Jesuiten	18	567	4	571
Johanniter (Malteser)	1	8	26	34
Kapuziner	80	904	4	908
Karmeliter	9	97	1	98
Kreuzherren	1	27	54	81
Lazaristen (Missionspr.)	6	63	.	63
Marienbrüder	1	31	.	31
Mechitaristen (arm.-k.)	2	37	.	37
Minoriten	24	176	16	192
Oratorianer (Philippiner)	1	3	.	3
Pauliner-Eremiten	1	10	.	10
Piaristen	27	148	12	160
Prämonstratenser	8	141	180	321
Redemptoristen	11	196	.	196
Schulbrüder	2	44	.	44
Serviten	14	90	3	93
	457	5586	1270	6856

Hievon entfallen auf	Ordens-häuser	in den Ordenshäusern	außer den Ordenshäusern	zusammen
Österreich u. d. Enns	50	806	345	1151
„ o. d. Enns	19	322	174	496
Salzburg	7	112	34	146
Steiermark	30	618	119	737
Kärnten	6	124	14	138
Krain	5	73	7	80
Triest	2	31	.	31
Görz und Gradiska	4	51	.	51
Istrien	9	130	.	130
Tirol	53	980	143	1123
Vorarlberg	7	119	13	132
Böhmen	78	744	294	1038
Mähren	30	223	24	247
Schlesien	6	35	24	59
Galizien	91	862	9	871
Dalmatien	60	356	70	426
	457	5586	1270	6856
Griech.-oriental. Reg.-Klerus:				
Bukowina	3	34	3	37
Dalmatien	11	19	15	34
	14	53	18	71
	471	5639	1288	6927

2. Weibliche Orden.

Orden und Kongregationen	Ordens-häuser	Ordens-schwest.
Augustinerinnen	1	17
Barmherzige Schwestern	118	2275
Basilianerinnen (gr.-kath.)	2	13
Benediktinerinnen	16	306
" armenisch	1	20
Kanonissinnen	1	15
Cisterzienserinnen	1	28
Damen vom Herzen Jesu	7	290
Dominikanerinnen	10	246
Deutsch-Ordensschwestern	6	139
Elisabethinerinnen	9	273
Englische Fräulein	6	153
Franziskanerinnen, und zwar		
Bernardinerinnen	1	21
Clarissinnen	5	149
Felizianerinnen	32	178
Tertiarierinnen	7	275
Frauen vom allerheil. Erlöser	1	27
Frauen vom guten Hirten	4	135
Frauen von der Heimsuchung Mariä	2	51
Frauen v. d. unbefl. Empf. M.	1	60
Karmeliterinnen	7	109
Nonnen v. d. Opferung Mariä	1	11
Prämonstratenserinnen	1	32
Redemptoristinnen	3	55
Sakramentinerinnen	1	29
Salesianerinnen	3	141
Schwestern d. göttl. Vorsehung	3	39
Schulschwestern, und zwar		
Schwest. v. armen Kinde Jesu	2	50
Sonstige	76	685
Servitinnen	2	23
Töchter der christl. Liebe	2	24
Töchter der göttl. Liebe	1	2
Töchter des göttl. Erlösers	5	197
Töchter Jesu	1	5
Ursulinerinnen	15	577
Summa	354	6620

Hievon entfallen auf	Ordens-häuser	Ordens-schwest.
Österreich u. d. Enns	61	1155
" o. d. Enns	45	562
Salzburg	5	334
Steiermark	11	481
Kärnten	3	114
Krain	2	120
Triest	1	35
Görz und Gradisca	1	38
Istrien	4	41
Tirol	34	1167
Vorarlberg	5	343
Böhmen	72	727
Mähren	26	318
Schlesien	17	228
Galizien	58	866
Dalmatien	9	91
Summa	354	6620

Die große Menge des römisch-katholischen Säkular- und Regular-Klerus will nun auch erhalten sein! Hierbei kommt der Tischtitel in Betracht, d. h. der Anspruch auf ein bestimmtes Einkommen. Wo der Tischtitel nicht kanonisch ist, d. h. aus dem Vermögen der Pfründe oder des Benefiziums nicht gedeckt werden kann, da hilft der titulus fundi religionis (Religionsfonds), wol auch der Stat aus. Der Anspruch auf den Tischtitel und auf die Versorgung im Defizientenstande beginnt mit dem Empfang der Priesterweihe. Wollen Stifte und Klöster einem Nichtangehörigen den Tischtitel verleihen, so haben sie die Bewilligung der Landesstelle nötig. Der Religionsfonds ist gebildet aus dem Vermögen der unter Kaiser Josef II. und später säkularisirten Klöster, der aufgelassenen

Kirchen, aufgehobenen Bruderschaften, Kanonikate, Benefizien und geistlichen Lehen. Er erhält einen fortdauernden Zuschuſs durch die Intercalarien (das Einkommen der unbesetzten, vakanten Stellen), durch die Religionsfonds- und geistlichen Aushilfssteuern der Bistümer und Orden, endlich in Böhmen durch ein bestimmtes Procent vom Salzverkauf. Der Fonds besteht jetzt, wo die meisten Güter verkauft sind, in Stats-Obligationen und ist Eigentum der betreffenden Kirchenprovinz, beziehungsweise der Diözese und wird von der Landesstelle unter Mitwirkung des Bischofs oder der Bischöfe verwaltet. Er ist belastet mit der Bestreitung prinzipaler Verpflichtungen (so beziehen die Domkapitel von Budweis, Salzburg, Trient und Brixen ihr Einkommen ganz aus dem Religionsfonds) und aller jener Bedürfnisse, für welche ein Verpflichteter nicht vorhanden ist. Demnach hat der Fonds aufzukommen für Patronatslasten, die Tischtitel und Dotirung neu errichteter Pfarreien, für Kirchenbauten, Ergänzung der Kongrua (festes Einkommen einer Pfründe), Besoldung der Kapläne, Pension der Defizienten, Unterstützung der Bettelorden, Besoldung der Religionslehrer an den Statslehranstalten, Unterhaltung der theologischen Fakultäten und der Seminare. — Ein anderer Fonds ist der Studienfonds; er ist gebildet aus dem Vermögen der durch die Resolution der Kaiserin Maria Theresia vom 23. Dezember 1774 aufgehobenen Jesuitenklöster und bestimmt für die Bestreitung der Kosten des mittleren und höheren katholischen Unterrichtes. Aus den Erträgnissen dieses Fonds werden seit der neuen Schulgesetzgebung auch die notwendigen Zuschüsse für die konfessionslosen Kommunalschulen geleistet, da die Güter der Jesuitenklöster als Kircheneigentum nicht betrachtet werden.

Die nachstehenden zwei Tabellen geben einen Einblick in den Ertrag der Pfründen und die Einkünfte der Ordenshäuser im J. 1875.

Ertrag der Pfründen

Länder	Eigene Einkünfte	Zuschuſs des States	Summa
	Gulden		
Österreich u. d. Enns: Wien	388650	44229	432879
Österreich u. d. Enns: das übrige Land	478423	82688	561111
Summa	867073	126917	993990
Österreich o. d. Enns	339312	71463	410775
Salzburg	53089	13073	66162
Steiermark	211591	128036	339627
Kärnten	190904	55541	246445
Krain	210773	46829	257602
Triest	29572	22227	51799
Görz und Gradisca	64606	31649	96255
Istrien	79809	79898	159707
Tirol	519121	35726	554847
Vorarlberg	77618	2438	80056
Böhmen	1,171736	336087	1,507823
Mähren	488435	168122	656557
Schlesien	84700	42185	126885
Galizien	1,132424	466330	1,598754
Bukowina	20079	214772	234851
Dalmatien	95773	166703	262476
Summa	5,636615	2,007996	7,644611

Einkünfte der Ordenshäuser

Länder		Eigene Einkünfte	Zuschuſs des States	Summma
		Gulden		
Österreich u. d. Enns	Wien	560008	26148	586156
	das übrige Land	1,000414	21500	1,021914
	Summa	1,560422	47648	1,608070
Österreich o. d. Enns		300715	4648	305363
Salzburg		37080	5235	42315
Steiermark		163179	25964	189143
Kärnten		128440	5165	133605
Krain		4704	16641	21345
Triest		4763	4623	9386
Görz und Gradisca		9500	4732	14232
Istrien		19286	1437	20723
Tirol		156653	21389	178042
Vorarlberg		148151	. . .	148151
Böhmen		550908	60813	611721
Mähren		155678	21286	176964
Schlesien		50194	817	51011
Galizien		485333	28275	513608
Bukowina		2321	26402	28723
Dalmatien		46950	1023	47973
	Summa	3,824277	276098	4,100375

Die Bischöfe von Prag, Olmütz, Wien, Salzburg, Brixen, Gurk, Laibach, Lavant, Seckau, Trient und Görz füren den Titel Fürstbischof, beziehungsweise Fürst-Erzbischof; sie sind sämtlich Mitglieder des Herrenhauses. Der Erzbischof von Prag ist zugleich Primas von Böhmen. Jeder Erzbischof und Bischof ist in seinem Kronland Mitglied des Landtags. Die Wal der Bischöfe wird noch streng nach dem alten Recht vollzogen; sie geschieht in Olmütz und Salzburg durch das Domkapitel; in der Diözese Gurk findet die Wal alternirend statt, sodaſs bei den zwei ersten Vakanzen der Kaiser dem Erzbischof von Salzburg den Bischof präsentirt, bei der dritten Vakanz ernennt ihn der Erzbischof von Salzburg selbständig. Außerdem setzt der Erzbischof von Salzburg die Bischöfe von Seckau und Lavant ein. Alle übrigen Bischöfe werden vom Kaiser ernannt. Der apostolische Feldvikar oder Feldbischof (Vicarius apostolicus castrensis), der stets Bischof in partibus infidelium ist, wird vom Kaiser ernannt und vom Papst bestätigt. — Obgleich hier die kirchlichen Verhältnisse Ungarns und seiner Nebenländer nicht in Betracht kommen, so möge doch die Rangordnung der sämtlichen katholischen Kirchenfürsten Österreich-Ungarns hier folgen. Der Primas von Ungarn, der jeweilige Erzbischof von Gran, ist der vornehmste Kirchenfürst des Kaiserreiches; ihm folgen der Erzbischof von Prag (als Primas von Böhmen), die Erzbischöfe von Olmütz, Salzburg, Wien, Lemberg, Erlau, Colocza, Zara, Görz und Agram, sodann die übrigen Bischöfe.

Eine Darstellung der kirchlich-statistischen Verhältnisse wäre unvollständig, wenn sie nicht einen genauen und zuverlässigen Einblick in die Zalverhältnisse der verschiedenen Kirchen, Konfessionen und Religionsgenossenschaften gewären würde. In der nachfolgenden Tabelle ist die „anwesende“ Bevölkerung der im Reichsrat vertretenen Länder auf Grundlage der Zälung vom 31. Dezember 1880, und zwar nach dem Religionsbekenntnis, in absoluten Zalen verzeichnet.

Anwesende Bevölkerung nach Religionsbekenntnissen auf Grundlage der Zälung vom 31. Dezember 1880.
(Absolute Zalen.)

Länder	Hauptsumme	Römisch-Katholische	Griechisch Unirte	Armenisch Unirte	Altkatholiken	Griech. orientalisch (nicht Unirte)	Armen. orientalisch (nicht Unirte)	Evangelische augsburg. Konfession	Evangelische helvetisch. Konfession	Anglikaner	Mennoniten	Unitarier	Israeliten	Mohamed.	Andere Konfessionen	Konfessionslose
Nieder-Österreich	2,330621	2,187546	2371	112	1316	1883	216	34665	5085	440	11	77	95058	17	178	1646
Ober-Österreich	759620	741525	44	1	526	52	1	16185	174	5	1	6	1056	.	3	41
Salzburg	163570	162672	11	.	5	6	.	677	71	9	.	.	115	.	2	2
Steiermark	1,213597	1,202156	43	.	34	204	26	8679	480	50	.	12	1782	.	4	127
Kärnten	348730	331027	9	.	.	35	.	17466	55	1	.	.	114	.	4	19
Krain	481243	480079	201	1	3	319	24	381	128	3	.	1	96	.	.	7
Triest und Gebiet	144844	136168	88	4	.	1861	.	1052	546	264	.	1	4640	2	1	217
Görz und. Gradisca	211084	210244	2	1	2	178	1	216	98	6	.	.	319	.	6	11
Istrien	292006	290290	26	1	6	1224	8	200	55	14	.	.	171	4	.	7
Tirol	805176	803261	53	.	10	37	6	1267	140	17	.	.	360	.	4	21
Vorarlberg	107373	106419	1	.	2	1	.	381	379	5	.	1	182	.	2	.
Böhmen	5,560819	5,339441	1377	1	4091	143	24	56435	63562	117	1	5	94429	3	301	889
Mähren	2,153407	2,049606	948	7	51	771	.	22506	35159	29	.	6	44175	.	27	122
Schlesien	565475	477730	14	2	6	10	.	78915	107	6	.	.	8580	.	2	103
Galizien	5,958907	2,714977	2,510408	1968	64	2220	462	36672	3518	75	712	17	686596	1	1151	86
Bukowina	571671	63691	17589	756	3	404450	686	13265	934	.	6	42	67418	12	2801	18
Dalmatien	476101	396836	138	.	15	78714	.	34	34	8	.	1	283	10	2	17
	22,144244	17,693668	2,533323	2854	6134	492088	1454	289005	110525	1049	731	169	1,005374	49	4488	3333

Bei den innigen Beziehungen zwischen Kirche und Schule wird man erwarten, daſs auch ein Wort über die Schulen gesagt werde. Es soll hier jedoch von den höheren und mittleren wie auch von den Fachschulen, deren es in Österreich eine sehr große Zal gibt, ganz abgesehen und nur von den Bürger- und Volksschulen gesprochen werden. Wir fassen die öffentlichen (Kommunal-) und Privatschulen, die letzteren mit und one Öffentlichkeitsrecht zusammen und nehmen hierbei fürs erste keine Rücksicht auf die vorhandenen konfessionellen Schulen, geben jedoch die Zal der schulbesuchenden Kinder nach der Konfession gesondert an. Die nachfolgende Tabelle gibt in dieser Beziehung über das Volks- und Bürgerschulwesen für das Jar 1875 bemerkenswerte Aufschlüsse, und zwar nach den amtlichen Ausweisen.

Länder	Schulen	Lehrpersonale	Schulpflichtige Kinder	Schulbesuchende Kinder				
				kathol.	evang.	israel.	sonstige	Summa
Nieder-Österreich	1370	4751	278158	245406	2948	9313	163	257830
Ober-Österreich	501	1006	102354	96376	2089	146	.	98611
Salzburg	161	359	20444	19191	65	9	.	19265
Steiermark	735	1946	168210	123826	799	191	1	124817
Kärnten	325	561	50943	35093	2367	2	3	37465
Krain	261	414	58450	38419	28	6	1	38454
Triest und Gebiet	48	306	17809	10510	199	359	143	11211
Görz u. Gradisca	221	324	35424	19178	12	25	1	19216
Istrien	145	245	32621	13883	2	2	27	13914
Tirol	1322	2528	114187	103787	19	6	.	103812
Vorarlberg	200	366	15277	14920	61	20	.	15001
Böhmen	4500	9456	891461	760383	14331	12704	1	787419
Mähren	1968	3626	334383	284733	7634	6677	47	299091
Schlesien	477	842	89726	67961	8777	1003	.	77741
Galizien	2486	3856	776122	181181	4470	18755	23	204429
Bukowina	185	256	75630	4401	1848	1720	5376	13345
Dalmatien	261	354	61664	11479	49	5	1529	13062
Summa	15166	31196	3,122863	2,030727	45698	50943	7315 *)	2,134683 **)

Das gesamte Territorium von Österreich, dessen Bevölkerung zu 79,900% der römisch-kath. Kirche angehört, ist in neun Kirchenprovinzen geteilt.

I. Kirchenprovinz **Wien** für Nieder- und Oberösterreich, mit den zwei Suffragan-Bistümern St. Pölten und Linz.

II. Kirchenprovinz **Salzburg** für Salzburg, Steiermark, Kärnten, Tirol und Vorarlberg, mit den fünf Suffragan-Bistümern Seckau, Lavant, Gurk, Brixen und Trient.

III. Kirchenprovinz **Görz** für Krain, das Küstenland und die Insel Arbe, mit den vier Suffragan-Bistümern Laibach, Triest-Capodistria, Parenzo-Pola und Veglia.

IV. Kirchenprovinz **Prag** für Böhmen, mit den drei Suffragan-Bistümern Leitmeritz, Königgrätz und Budweis.

*) Hierunter 7128 gr.-orient., 120 arm., 20 angl., 25 konfessionslose, 12 one nähere Bezeichnung.

**) Es wachsen daher noch immer 988180 Kinder one Schulbildung auf.

V. Kirchenprovinz **Olmütz** für Mähren und einen Teil von Schlesien, mit dem Suffragan-Bistum Brünn.

VI. Der österreichische Teil der exemten Diözese **Breslau** für die übrigen Teile Schlesiens.

VII. Der österreichische Teil der Kirchenprovinz **Warschau** mit der Diözese Krakau.

VIII. Kirchenprovinz **Lemberg** für Galizien (one Krakau) und die Bukowina, mit den zwei Suffragan-Bistümern Przemysl und Tarnow.

IX. Kirchenprovinz **Zara** für Dalmatien (one Arbe) mit fünf Suffragan-Bistümern: Sebenico, Spalato-Macarsca, Lesina, Ragusa und Cattaro.

I. Die Kirchenprovinz Wien.

Ihr Gebiet umfaßt die beiden Erzherzogtümer Österreich unter und ob der Enns. (Die Bevölkerungsverhältnisse s. auf der Tabelle S. 743).

1. Die Erzdiözese Wien. Zu ihr gehören die beiden Viertel oder Kreise unter dem Mannhartsberg und unter dem Wiener Walde mit der Reichs-Haupt- und Residenzstadt Wien (726105 Einw.). Das Bistum ist 1469 gestiftet (Bulle Pauls II. vom 18. Januar 1468), seit 1722 Erzbistum, der Bischof seit 1631 Reichsfürst. 27 Dekanate mit zusammen 601 Seelsorgestationen (Pfarreien, Lokalien, Pfarrvikariate, Benefizien, Kooperaturen). Die Residenz des Erzbischofs ist in Wien, wo sich auch das Metropolitan-Kapitel, bestehend aus 16 Domherren (darunter 5 Dignitäre: infulirte Prälaten) befindet; 8 derselben werden von dem Kaiser, 4 von der Universität und 4 von dem Fürsten von Lichtenstein ernannt. Die Würde des Dompropstes, der zugleich Cancellarius perpetuus der Wiener Universität ist, wird von dem Papst verliehen. Zur Erziehung des Säkular-Klerus befindet sich in Wien das fürsterzbischöfl. Alumnat, für dessen Zöglinge die theologischen Vorlesungen an der Universität gehalten werden; das Augustineum ist eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester, die sich für die akademische Laufban an den theologischen Fakultäten vorbereiten; das Pazmaneum (gestiftet 1623 von dem Kardinal Peter Pazmany, Erzbischof von Gran) ist für ungarische Kleriker, und das ruthenische Seminar für griechisch-katholische Studirende der Theologie. Das erzbischöfliche Konsistorium besorgt mit seinen zalreichen Beamten die Verwaltung der Diözese; das auf Grund des Konkordates eingesetzte geistliche Ehegericht besteht zwar noch wie in allen Diözesen Österreichs, so auch in Wien, hat aber seine Bedeutung der neueren statlichen Gesetzgebung gegenüber verloren. Der Präses des Konsistoriums ist der General-Vikar. In Betreff der zahlreichen männlichen und weiblichen Orden und Klöster vgl. man die bezüglichen Tabellen. Unter den Männerklöstern sind am bekanntesten: das Stift der regulirten Chorherren des hl. Augustin zu Klosterneuburg (gestiftet 1114), das Cisterzienserstift Heiligenkreuz (gestiftet 1134) und das Benediktinerstift zu den Schotten in Wien (gestiftet 1158).

2. Die Diözese St. Pölten (Sti. Hippolyti), 1476 als Bistum Wiener-Neustadt errichtet, 1784 nach St. Pölten übertragen, erstreckt sich über die Kreise ober dem Mannhartsberg und ober dem Wiener Wald. 20 Dekanate mit zusammen 418 Seelsorgestationen. Die Residenz des Bischofs ist St. Pölten (Opp. Sampolitanum, Fanum Sti. Hippolyti) mit 10015 Einw. Das Domkapitel zält 8 Domherren, den Propst ernennt der Papst. Die Kleriker werden in dem bischöflichen Seminar gebildet. Zu den Räten des Konsistoriums gehören sämtliche Dekane der Diözese. Unter den Männerklöstern sind die großen und reichen Abteien Göttweih und Melk bekannt; das Haus der englischen Fräulein zu St. Pölten ist das Mutterhaus aller übrigen in der Monarchie befindlichen Institute dieses Namens.

3. Die Diözese Linz, errichtet 1784, umfaßt das ganze Erzherzogtum Österreich ob der Enns. 28 Dekanate mit 454 Seelsorgestationen. Die Residenz des Bischofs ist Linz (41687 Einw.); das Domkapitel zält 7 Domherren; das

Konsistorium mit dem bischöflichen Ehegericht und das Diözesan-Seminar befindet sich an dem Sitze des Bischofs.

II. Die Kirchenprovinz Salzburg umfaßt das Gebiet der Herzogtümer Salzburg, Steiermark, Kärnten, die gefürstete Grafschaft Tirol und Vorarlberg. Außer den gegenwärtigen fünf Suffraganbistümern gehörte ehedem auch das Bistum Leoben zu dieser Kirchenprovinz; es wurde 1786 errichtet, hatte aber nur 1 Bischof, wurde seit 1800 nicht mehr besetzt und ist seit jener Zeit von dem Bischof von Seckau bis zum Jare 1858 verwaltet worden, wo es ganz aufgehoben und seit 1. September 1859 mit der Diözese Seckau vereinigt wurde.

1. Die Erzdiözese Salzburg (gestiftet angeblich 580, seit 798 Erzbistum) umfaßt das Herzogtum Salzburg mit 13 Dekanaten und 5 weiteren Dekanaten in Tirol. 226 Seelsorgestationen. Der Klerus empfängt seine Bildung an der theologischen Fakultät in Salzburg. Der Erzbischof ist legatus natus sedis apostolicae und Primas Germaniae; er hat seine Residenz in Salzburg (23499 Einw.), wo sich das Metropolitan-Kapitel befindet, dessen Mitglieder sämtlich vom Kaiser ernannt werden. Außerdem besteht ein Kollegiatstift zu Mattsee (gestiftet 760) und eines zu Seekirchen (gestiftet 1679). Konsistorium in Salzburg.

2. Das Bistum Trient, angeblich gestiftet im 2. Jarhundert, umfaßt die drei südlichen Kreise von Tirol (Roveredo, Trient und Bozen) und ist in 35 Dekanate, davon 25 mit italienischer Sprache, geteilt. 601 Seelsorgestationen. Der Bischof hat seine Residenz in Trient (19585 Einw.); außer dem Domkapitel in Trient bestehen 2 Kollegiatstifte: zu Bozen und zu Arco. Statt des Konsistoriums das Ordinariat.

3. Das Bistum Brixen (gestiftet im 6. Jarh.) umfaßt den übrigen Teil von Tirol, mit 22, und Vorarlberg mit 6 Dekanaten — die letzteren stehen unter einem Generalvikar, der zugleich Weihbischof und episc. in part. infid. ist; er hat seinen Sitz in Feldkirch (3564 Einw.). Das Bistum hat 699 Seelsorgestellen; das Domkapitel in Brixen, das Kollegiatkapitel zu Innichen und 2 Propsteien. Der Fürstbischof hat seine Residenz in Brixen (4842 Einw.), wo auch das Priesterseminar und das theologische Studium sich befindet; zur Diözese gehört auch die theologische Fakultät an der Universität Innsbruck. Die Verwaltung der Diözese wird von dem Ordinariat (an Stelle des Konsistoriums), für Vorarlberg aber durch das Generalvikariat in Feldkirch besorgt.

4. Das Bistum Gurk umfaßt das gesamte Herzogtum Kärnten und wurde 1071 von dem Erzbischof Gebhard II. von Salzburg gestiftet. Es ist in 24 Dekanate geteilt, die zusammen 353 Seelsorgestationen zälen. Die Residenz des Fürstbischofs ist Klagenfurt (18747 Einw.), die Hauptstadt Kärntens. Dort befindet sich auch das Konsistorium, das bischöfliche Seminar mit dem theologischen Studium und das Domkapitel. Im Lande sind noch das Kollegiatkapitel Maria Saal, die Propstei Friesach, Straßburg (ehemals Sitz des Bischofs) und Völkermarkt.

5. Das Bistum Seckau, gestiftet 1219 von Salzburg aus, umfaßt Ober- und Mittelsteiermark und teilt sich in 43 Dekanate mit 708 Seelsorgestationen. Die Residenz des Fürstbischofs ist die Landeshauptstadt Graz (97791 Einw.), wo sich nebst dem Konsistorium auch das bischöfliche Seminar befindet, dessen Zöglinge an der theolog. Fakultät der Universität ihre Studien machen. Dem Domkapitel stehen zwei Propsteien zur Seite.

6. Das Bistum Lavant, gestiftet 1228 durch den Metropoliten von Salzburg, wird aus einem kleinen Teile Kärntens und aus Unter-Steiermark gebildet; es ist dies der ehemalige Marburger Kreis, die Einwoner gehören dem südslavischen Stamme (Slowenen) an. Der Name des Bistums ist dem Lavanttal entlehnt, in welchem der ehemalige Sitz des Bischofs, St. Andrä liegt; jetzt hat der Fürstbischof seinen Sitz in Marburg (17628 Einw.), wo sich das Domkapitel, das Seminar mit dem theolog. Studium und das Konsistorium befindet. Das Bistum ist in 24 Dekanate geteilt und zält 418 Seelsorgestationen.

III. Die Kirchenprovinz Görz (Prov. Goriciensis) erstreckt sich über das Herzogtum Krain, Görz und Gradisca, das Küstenland, die Markgrafschaft Istrien, die Stadt Triest mit deren Gebiet. Im J. 1827 wurden die Grenzen dieser Kirchenprovinz festgestellt, zugleich auch in Görz ein Central-Klerikal-Seminar mit einer theologischen Lehranstalt für die ganze Provinz errichtet.

1. Das Erzbistum Görz (Archidioec. Goriciensis et Gradiscana) umfasst die gefürstete Grafschaft Görz und Gradisca und zält 15 Dekanate mit 220 Seelsorgestationen. Der Sitz des Erzbischofs ist Görz (20920 Einw.), wo sich auch das Konsistorium, das Metropolitan-Kapitel und das Central-Seminar befindet.

2. Das Bistum Laibach (Dioec. Labacensis) umfasst das Gebiet des Herzogtums Krain. Die Diözese ist in 20 Dekanate geteilt und zält 586 Seelsorgestellen. Der Fürstbischof hat seinen Sitz in Laibach (26284 Einw.), der Hauptstadt des Landes; daselbst befindet sich das Konsistorium, ein Klerikal-Seminar und das Domkapitel — ein Kollegiat-Kapitel ist in Neustadt.

3. Das Bistum Triest-Capodistria (Dioec. Tergestina et Justinopolitana) besteht eigentlich aus 2 Diözesen und gehört ihm das Gebiet der Stadt Triest (74544 Einw.) nebst einem kleinen Teile von Görz und Gradisca an. Das ursprüngliche Bistum Triest wurde schon im Jare 524 gestiftet, auch das Bistum Capodistria stammt aus dem 6. Jarhundert. Beide zusammen zälen jetzt 14 Dekanate mit 171 Seelsorgestationen. Die Residenz des Bischofs ist Triest; daselbst befindet sich das Domkapitel und das Konsistorium. Das Kathedral-Kapitel zu Capodistria (10834 Einw.) besteht noch aus alter Zeit.

4. Das Bistum Parenzo-Pola, seit 1827 aus den beiden kleinen Diözesen Parenzo und Pola (im 6. und 5. Jarhundert gestiftet) bestehend, umfasst das Gebiet der Markgrafschaft Istrien und zält in 6 Dekanaten nur 56 Seelsorgestationen. Der Bischof residirt in Parenzo (7368 Einw.), wo auch das Domkapitel sich befindet. Auch in Pola (31683 Einw.) ist ein Domkapitel, Kollegiat-Stifte dagegen in Rovigno (9564 Einw.), Montona (5079 Einw.), Albona (9221 Einw.) und Barbana (3273 Einw.).

5. Das Bistum Veglia-Arbe, gestiftet zu Anfang des 11. Jarh.'s, umfasst die Inseln Veglia (18089 Einw.), Cherso (7910 Einw.), Arbe (4972 Einw.) und mehrere der kleineren guarnerischen Inseln, sowie einen Teil von Pago. Das Bistum ist zusammengesetzt aus den alten Diözesen Veglia (seit 1146 unter Zara, seit 1830 unter der Metropole Görz), Arbe und Ossero. Es ist eingeteilt in 6 Ruralkapitel und 7 Dekanate mit 45 Seelsorgestationen. Der Bischof hat seinen Sitz in Veglia (6815 Einwoner), wo sich auch das Domkapitel befindet.

IV. Die Kirchenprovinz Prag mit dem Erzbistum Prag und den drei böhmischen Suffraganbistümern Leitmeritz, Königgrätz und Budweis. (Vgl. den Art. Böhmen, Bd. II, S. 516 ff.) Hier mögen nur die nach der Volkszälung vom 31. Dezember 1880 festgestellten Bevölkerungsziffern folgen. Böhmen hat im ganzen 5,560819 Einwoner, darunter römische Katholiken 5,339441.

V. Die Kirchenprovinz Olmütz erstreckt sich über die Markgrafschaft Mähren und einen Teil von österr. und preuß. Schlesien.

1. Die Erzdiözese Olmütz zält 8 Archipresbyteriate mit 50 Dekanaten und 544 Seelsorgestationen in Mähren; dazu kommt in preuß. Schlesien 1 Archipresbyteriat mit 3 Dekanaten und 47 Seelsorgestationen. Der Erzbischof, der seine Residenz in Olmütz (20176 Einw.) hat, ist Reichsfürst und Comes regiae capellae Bohemiae; neben seinem Metropolitankapitel am Sitz des Erzbischofs besteht noch ein Kollegiatkapitel zu Kremsier. In Olmütz befindet sich das Diözesanseminar und das erzbisch. Konsistorium.

2. Das Bistum Brünn, gestiftet 1777, besteht aus 7 Archipresbyteriaten mit 36 Dekanaten und 514 Seelsorgestellen. Der Bischof hat seinen Sitz in Brünn (82660 Einw.), woselbst sich auch das Konsistorium, das bischöfliche Seminar und die theologische Lehranstalt befinden. Die Mitglieder des Brünner Domkapitels sind sämtlich von Adel; wird ein Bürgerlicher in das Kapitel be-

rufen, so wird er in den Ritterstand erhoben. Außerdem das Kollegiat-Kapitel zu Nikolsburg.

VI. Der österreichische Teil des exemten Bistums Breslau. Es ist dies derjenige Teil von österr. Schlesien, der nicht zum Erzbistum Olmütz gehört, und steht unter der Administration des Generalvikariates zu Teschen (Johannesberg). Der ganze Komplex teilt sich in 12 Archipresbyteriate mit 99 Seelsorgestationen (Teschen 13004 Einw.)

VII. Der österreichische Teil der Kirchenprovinz Warschau für die Diözese Krakau. Das Bistum Krakau ist schon im J. 1000 gestiftet und umfaßt den österreichischen und russisch-polnischen Anteil des ehemaligen Großherzogtums Krakau. Das österreichische Gebiet, um das es sich hier nur handelt, hat in 3 Dekanaten 72 Pfarreien; es wird von einem Kapitularvikar verwaltet. Das Domkapitel befindet sich in Krakau (66095 Einw.); die Stadt zält außer der Dompfarre noch 10 Pfarrkirchen, 2 Kollegiatkirchen, 11 Mönch- und 10 Nonnenklöster, außerdem ein Priesterseminar.

VIII. Die Kirchenprovinz Lemberg umfaßt das ganze Königreich Galizien und Lodomerien (one den österr. Anteil des Bistums Krakau) und das Fürstentum Bukowina.

1. Das Erzbistum Lemberg (Archidioec. Leopoliensis) begreift den östlichen Teil Galiziens und die Bukowina in sich; es zält in 26 Dekanaten 241 Seelsorgestationen. Der Sitz des Erzbischofs ist die Hauptstadt Lemberg (109746 Einw.), wo sich auch das Priesterseminar mit einer theologischen Lehranstalt befindet, außerdem das Metropolitan-Kapitel und das Konsistorium.

2. Das Bistum Przemysl (Dioec. Presmiliensis) umfaßt das mittlere Galizien und zält in 24 Dekanaten 284 Seelsorgestationen. Die Residenz des Bischofs ist Przemysl (3654 Einw.); ebendaselbst das Priesterseminar, eine theol. Bildungsanstalt und das Domkapitel mit dem Konsistorium.

3. Das Bistum Tarnow bildet der westliche Teil Galiziens; es ist eine Schöpfung des Kaisers Josef II. Die Diözese zält 26 Dekanate mit 487 Seelsorgestationen. Der Sitz des Bischofs ist Tarnow (24627 E.), woselbst auch das Domkapitel.

IX. Die Kirchenprovinz Zara erstreckt sich über das Königreich Dalmatien one die Insel Arbe.

1. Die Erzdiözese Zara (Archidioec. Jadrensis). Die Hauptstadt Dalmatiens, Zara (11861 Einw.), war schon im 4. Jarh. Sitz eines Bischofs, der im 12. Jarh. zum Metropoliten erhoben wurde. Die gegenwärtige Erzdiözese besteht aus einem Teil des Festlandes von Dalmatien und aus den Inseln Selve (Salbon), Gissa (Pagus), Ulbo (Aloëpium), Premuda (Palmodon), Melada (Meleta), Isola Lunga-Grossa, Rava, Ehi, Ugljan, Sestrunj, Pasman u. s. w. Das ganze Gebiet ist in 9 Dekanate geteilt und zält 88 Seelsorgestationen. Der Erzbischof hat mit dem Metropolitan-Kapitel seinen Sitz in Zara; das dortige Central-Seminar will mit seiner theologischen Lehranstalt der ganzen Kirchenprovinz dienen.

2. Das Bistum Sebenico wurde aus den ehemaligen Bistümern Scardona und Knin, sowie aus einem Teil der alten Diözese Trau gebildet. In all diesen Gegenden war das Christentum schon sehr frühzeitig verbreitet. Innerhalb seiner jetzigen Grenzen zält die Diözese 7 Dekanate mit 53 Seelsorgestationen. Der Bischof residirt in Sebenico (1299 Einw.); ebendaselbst das Domkapitel.

3. Das Bistum Spalato-Macarsca. Der Sitz des Bischofs war ursprünglich in Salona, der alten, 639 von den Avaren zerstörten Hauptstadt Dalmatiens; eine zweite Metropole war in Dioclea, dem Geburtsorte des Kaisers Diocletian. Aus dem Gebiete dieser beiden Bistümer entstand nach wechselvollen Geschicken die heutige Diöcese, die in 1 Vikariat, 1 Provikariat und 7 Dekanaten 132 Seelsorgestationen zält. Der Bischof residirt in Spalato (5771 E.); hier und an der Kathedrale zu Macarsca befindet sich je ein Domkapitel, in Trau ein

image
not
available

Von all diesen Ordenshäusern standen im J. 1875 nur 8 leer; in den übrigen verweilten in demselben Jare:

a) von männlichen Ordensleuten:

	Ord. Pr.	Laienbr.	Kleriker	Novizen
1. K.-Prov. Wien:	1222	244	108	40
2. " Salzburg:	1341	539	211	75
3. " Görz:	166	101	27	8
4. " Prag:	723	200	63	19
5. " Olmütz:	230	65	12	14
6. zu Breslau:	6	8	—	1
7. zu Krakau:	127	72	35	10
8. K.-Prov. Lemberg:	299	153	71	49
9. " Zara:	260	71	28	10
zusammen	4374	1453	555	226

b) von weiblichen Ordensleuten:

	Chorfr.	Laienschw.	Novizen
1. K.-Prov. Wien:	546	953	221
2. " Salzburg:	704	1715	185
3. " Görz:	125	118	13
4. " Prag:	122	465	102
5. " Olmütz:	52	365	55
6. zu Breslau:	14	43	4
7. zu Krakau:	173	132	34
8. K.-Prov. Lemberg:	158	292	49
9. " Zara:	67	24	3
zusammen	1961	4107	666

alle zusammen demnach 13342 Personen, wärend in der ganzen österreich.-ungarischen Monarchie 17391, in ganz Deutschland 19434, in Preußen 9048, in Spanien 16231, in Belgien 18196, in Italien 46547, in Frankreich 108119 Ordensleute in demselben Jare 1875 lebten.

Es sei hier noch bemerkt, daſs in den sämtlichen Kronländern eine große Anzal von Spezial-Instituten mit ausgeprägtem katholischen Charakter bestehen, die teils von Kommunen, teils von Kirchengemeinden, Diözesen, Stiftungen, männlichen und weiblichen Orden u. s. w. erhalten werden; im Jare 1878 wurden in diesen Instituten 19490 Zöglinge von 2313 Lehrern unterrichtet.

Neben den römischen Katholiken gibt es eine große Zal von griechischen und armenischen Christen; sie sind teils unirt, teils nicht-unirt.

1. Die unirten Griechen, griechischen Katholiken, leben zwar, wie die Bevölkerungstabelle (S. 743) zeigt, in sämtlichen Ländern zerstreut, doch wonen sie besonders dicht in Galizien (2,510418) und in verhältnismäßig größerer Anzal in der Bukowina (17589). Sie bilden eine besondere Kirchenprovinz mit dem Erzbistum Lemberg und dem Suffraganbistum Przemysl.

a) Das griechisch-unirte Erzbistum Lemberg zält 48 Dekanate mit 1292 Seelsorgestellen; da der Säkular-Klerus sich verehelichen darf, so besteht auch ein Pfarr-Wittwen- und Waisen-Institut. Der Metropolit hat seinen Sitz in Lemberg, wo sich auch das Priesterhaus und das griechisch-katholische General-Seminar befindet.

b) Das Bistum Przemysl zält in 40 Dekanaten 774 Seelsorgestellen. Auch hier besteht für die Pfarrgeistlichkeit ein Witwen- und Waisen-Institut. Der Klerus wird in dem ruthenischen Generalseminar zu Lemberg gebildet; in Przemysl selbst befindet sich ein Diözesanseminar. Der Bischof und dessen Kapitel residirt ebendaselbst.

image
not
available

	Ev. A. K.	Ev. H. K.	Summa
Görz und Gradisca	216	98	314
Istrien	200	55	255
Tirol	1267	140	1407
Vorarlberg	381	379	760
Böhmen	56435	63562	119997
Mähren	22506	35159	57665
Schlesien	78915	107	79022
Galizien	36672	3518	40190
Bukowina	13265	934	14199
Dalmatien	43	34	77
Zusammen	289005	110525	399530

Demnach beträgt die gesamte evangelische Bevölkerung nur den Bruchteil von 1,8042% der Gesamtbevölkerung.

Wir lassen nun eine Übersicht über die verfassungsmäßige Organisation der evangelischen Kirche A. und H. K. folgen.

An der Spitze beider Kirchen steht der k. k. evang. Oberkirchenrat Augsb. und Helv. Konf. mit 1 gemeinsamen Präsidenten, der vom Kaiser ernannt wird. Ihm zur Seite stehen: im Oberkirchenrate A. K. 1 geistlicher und 1 weltlicher Rat und 1 außerordentliches geistliches Mitglied; im Oberkirchenrate H. K. 1 geistlicher und 1 weltlicher Rat und ein außerordentliches geistliches Mitglied; das gemeinschaftliche Sekretariat, bestehend aus 2 Sekretären; die gemeinschaftliche Kanzlei ist mit 1 Registrator, 2 Offizialen und 2 Amtsdienern besetzt. — Die beiden Synodal-Ausschüsse bestehen aus je 2 geistlichen und 2 weltlichen Mitgliedern, die von der betreffenden Generalsynode gewält werden; jeder Ausschuſs wält seinen Obmann.

Die evang. Kirche A. K. ist in 6 Superintendenzen geteilt, die H. K. in 4 Superintendenzen. Es sind folgende:

A. Evangel. Kirche Augs. Konf.

I. Wiener Superintendenz.					
1. Nieder-Österreichisches Seniorat mit	6	Pfarrgem. u.	9	Fil. u.	Predigtstat.
2. Triester Seniorat	4	„	3		„
3. Steierisches Seniorat	4	„	6		„
4. Seniorat jenseits der Drau (Kärnten)	7	„	11		„
5. Seniorat diesseits der Drau und in Gmündtal (Kärnten)	10	„	3		„
	31	„	32		„
II. Ober-Österreichische Superintendenz					
1. Oberländer Seniorat	10	„	3		„
2. Unterländer Seniorat	9	„	4		„
	19	„	7		„
III. Böhmische Superintendenz					
1. Westliches Seniorat	14	„	8		„
2. Östliches Seniorat	12	„	12		„
	26	„	20		„
IV. Ascher Superintendenz	3	„	—		„
V. Mährisch-Schlesische Superintendenz					
1. Brünner Seniorat	6	„	2		„
2. Zauchteler Seniorat	10	„	4		„
3. Schlesisches Seniorat	19	„	1		„
	35	„	7		„

Vermögen der mähr.-schles. Superintend. A. K.			fl.	84838	57 kr.
„ „ lemberger	„	A. u. H. K.	„	35140	15 „
„ „ Wiener	„	H. K.	„	99421	36 „
„ „ böhmischen	„	„	„	32134	02 „
„ „ mährischen	„	„	„	32253	32 „
		Gesamtsumme	„	646428	79 „
Dazu kommen die von dem ev. Oberkirchenrat verwalteten Stiftungen und Fonds im Saldo mit Schluſs 1876			„	210822	53 „
		Total	„	857251	32 „

Aus der nachfolgenden Tabelle wird es möglich sein, sich über die Betheiligung der österr. Jugend (nach Konfessionen geordnet) an der durch die Mittelschulen und Seminare zu gewinnenden Bildung ein Urteil zu verschaffen. Die Zusammenstellung bezieht sich auf das Schuljar 1878 und bemerken wir, daſs in der Rubrik „Charakter der Anstalt“ die Mittelschulen in folg. Weise bezeichnet sind:

a = Gymnasium,
b = Unter-Gymnasium,
c = Real-Gymnasium one Oberklassen,
d = „ mit Ober-Gymnasialklassen,
e = „ „ Ober-Gymnasial- und Ober-Realklassen,
f = „ „ Ober-Realklassen,
g = Realschule,
h = Unter-Realschule,
i = Lehrerbildungsanstalt,
k = Lehrerinnenbildungsanstalt.

Länder	Charakter der Anstalten	Zal der			Zal der Schüler					
						davon sind:				
		Anstalten	Klassen	Lehrer	im Ganzen	katholisch	gr.-orient.	evangel.	israelitisch	and. Konf.
Österreich u. d. Enns	a	11	97	269	4021	3024	36	195	758	8
	b	2	8	29	420	211	—	4	205	—
	c	3	12	32	318	286	—	5	27	—
	d	4	32	92	1174	612	2	61	497	2
	e	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	f	1	7	16	121	105	—	3	13	—
	g	9	63	234	3092	2350	16	154	572	—
	h	5	20	69	987	732	3	34	217	1
	i	4	—	55	747	729	3	6	9	—
	k	5	—	71	733	603	1	12	116	1
Österreich o. d. Enns	a	2	16	45	639	614	—	14	11	—
	d	2	16	32	265	262	—	2	1	—
	g	2	14	38	404	377	—	10	16	1
	i	1	—	23	239	228	—	5	6	—
	k	2	—	9	160	155	—	1	4	—
Salzburg	a	1	8	24	211	201	—	9	1	—
	g	1	7	17	180	178	—	2	—	—
	i	1	—	14	153	152	—	—	1	—
Steiermark	a	4	32	75	1166	1119	1	29	17	—
	c	1	4	9	90	90	—	—	—	—
	f	1	7	14	113	107	—	2	4	—
	g	3	21	55	603	552	9	17	25	—
	i	2	—	29	482	482	—	—	—	—
	k	3	—	23	192	187	—	5	—	—
Kärnten	a	1	8	17	262	254	—	6	2	—

image
not
available

Länder	Charakter der Anstalten	Zal der Anstalten	Zal der Klassen	Zal der Lehrer	Zal der Schüler im Ganzen	davon sind: katholisch	gr.-orient.	evangel.	israelitisch	and. Konf.
	c	1	4	10	68	62	—	1	5	—
	d	1	7	14	130	128	—	2	—	—
	g	4	28	82	1080	756	—	109	215	—
	i	3	—	43	749	612	—	137	—	—
	k	1	—	15	167	153	—	4	10	—
Galizien	a	14	112	369	6800	5659	3	48	1089	1
	b	3	12	28	491	447	—	—	44	—
	d	4	31	79	1064	793	—	4	267	—
	g	5	35	128	1649	1280	—	30	338	1
	h	1	4	13	80	45	—	1	34	—
	i	6	—	95	926	855	1	2	68	—
	k	3	—	44	573	504	1	2	66	—
Bukowina	a	2	16	45	879	273	290	27	273	16
	b	1	4	11	125	60	34	5	24	2
	g	1	7	26	332	107	34	19	169	3
	h	1	4	9	56	13	6	6	31	—
	i	1	—	17	134	32	83	3	16	—
	k	1	—	6	101	47	14	5	35	—
Dalmatien	a	3	24	47	441	406	33	—	2	—
	b	1	4	8	64	64	—	—	—	—
	d	1	8	16	118	74	44	—	—	—
	g	1	7	14	80	76	—	—	4	—
	h	1	4	9	55	51	4	—	—	—
	i	1	—	18	86	79	7	—	—	—
	k	2	—	18	92	88	4	—	—	—
Summa		303	1550	5193	74661	62740	674	1766	9433	48

Übersicht.

	a	80	632	1727	27819	22796	387	629	3977	30
	b	12	48	125	1598	1201	34	9	352	2
	c	28	109	295	3643	3149	—	88	405	1
	d	24	188	445	5924	4638	49	118	1117	2
	e	7	72	172	2509	2311	1	36	161	—
	f	3	21	43	360	327	—	6	27	—
	g	58	404	1197	17689	14594	75	553	2456	11
	h	20	76	210	2464	1927	13	61	462	1
	i	42	—	634	8345	3858	94	211	182	—
	k	29	—	345	3810	3439	21	55	294	1
Gesamtsumma		303	1550	5193	74661	62740	674	1766	9433	48

Es sollen hier keine weiteren Folgerungen angeschlossen werden; aber die Tatsache bleibt doch bemerkenswert, daß das relativ stärkste Kontingent zu den Mittelschulen von den Israeliten gestellt wird; die Prozentsätze sind folgende:

Griechisch-orientalische Schüler 0,136%
Andere Konfessionen (Altkatholiken, Anglikaner, Mennoniten, Unitarier, Muhamedaner, Konfessionslose u. dgl.) 0,300%

image
not
available

bekentnisse 166 (1/‰), kathol.-armen. 48, anglik. 4, Mennoniten 16, konfessionslos 17 u. s. w.

In dem Okkupationsgebiet Bosnien und Herzegowina teilen sich die Bewoner in konfessioneller Beziehung wie folgt:

Kreis	moham.	gr.-orient.	röm.-kath.	israel.
Sarajewo	78344 E.	47288 E.	21298 E.	2216 E.
Travnik	58243 „	66049 „	59681 „	431 „
Banjaluka	42042 „	114534 „	33164 „	302 „
Bihac	82305 „	89256 „	5078 „	77 „
Zwornik	122411 „	115257 „	30312 „	365 „
Mostar	65268 „	64377 „	59858 „	35 „
	448613 „	496761 „	209391 „	3426 „

Im Kreis Sarajewo waren im Jare 1879 125 Schulen; im Kr. Travnik 126, Banjaluka 79, Bihac 147, Zwornik 121, Mostar 47; in diesen sämtlichen Schulen waren mohamedanische Kinder 23308, gr.-orient. 3558, röm.-kathol. 2325, israel. 260.

So hat also Österreich auch noch seine halbe Million Mohamedaner bekommen! An den Evangelischen liegt es, in diesem Gewimmel von Nationen und Konfessionen als ein Sauerteig zu wirken! (Matth. 13, 33).

Quellen und Schriften zur Orientirung. Außer den in dem Artikel über Böhmen angefürten sind noch zu bemerken: Dr. Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes nach dem gemeinen und Partikularrechte in Deutschland und Österreich, 3. Aufl., Gießen 1873; Schulte, Status dioecesium catholicarum in Austria germanica, Borussia, Bavaria, reliquis Germaniae terris sitarum descriptus, Giessen 1866; Schulte, die juristische Persönlichkeit der katholischen Kirche, ihrer Institute und Stiftungen, sowie deren Erwerbsfähigkeit nach dem gemeinen, baierischen, österreichischen 2c. Rechte, Gießen 1869; Schulte: die Stifte der alten Orden in Österreich, ihre Aufgabe, Stellung, Wirksamkeit. Gießen 1869; Aichner, Compendium juris eccles. cum singulari attentione ad leges partic. vi conventionis XVIII. Aug. MDCCCLV. cum sede apost. initae in Imp. Austriaco vigentes. Brix. 1870 (3. Aufl.); Ginzel, Handbuch des neuesten in Österreich geltenden K.-Rechtes, Wien 1857 ff., 3 Bände; Helfert, Handbuch des K.-Rechtes aus den gemeinen und österreichischen Quellen zusammengestellt, Wien 1846, 3. Aufl.; Pachmann, Lehrbuch des K.-Rechtes, mit Berücksichtigung der auf die kirchlichen Verhältnisse Bezug nehmenden österreichischen Gesetze und Verordnungen, 3. Aufl., Wien 1863—1866, 3 Bände; Philips, K.-Recht, Regensburg 1845 ff., 6 Bände; (Feßler) Studien über das österreichische Konkordat, Wien 1856; Krones, Handbuch der Geschichte Österreichs von der ältesten bis zur neuesten Zeit, 5 Bde., Berlin 1876—79; Statistische Monatsschrift, herausgegeben von dem Bureau der k. k. statist. Central-Kommission, V.—VII. Jahrgang, Wien. — Vollständiges Ortschaften-Verzeichniß der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, herausgegeben von der k. k. statistischen Centr.-Kommission, Wien 1882. — Bericht des k. k. evangelischen Oberkirchenrathes Augsb. und Helv. Konf. an die II. und III. Generalsynode, Wien 1871 und 1877. — Die I., II. und III. Generalsynode der evangelischen Kirche Augsb. Conf. innerhalb 2c. Österreich, Wien 1864, 1872 und 1880.

Dr. theol. **B. Czerwenka.**

Mönchtum. A. Der Ursprung des Mönchtums. I. Die christlichen Asketen des 2. und 3. Jarhunderts, deren Fasten und Enthaltung von der Ehe wir aus Athenagoras (*πρεσβεία* 28), Tertullian (de cultu fem. II, 9), Origenes (c. Cels. VII, 48, p. 365) kennen, deren aufopfernder Fürsorge für Verlassene und Kranke in der diokletianischen Verfolgung auch Eusebius gedenkt (de

1877, S. 1—6; Hase, Das Leben des hl. Antonius, Jahrbücher für prot. Theol., VI, 422 f.).

Allerdings, aus dem Zeugnis des Dionysius von Alexandria (bei Eusebius h. e. VI, 42) wissen wir, daß in der Verfolgung des Decius zalreiche Flüchtlinge „ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι“ ihr Leben zu retten gesucht. Aber dafür, „dass es nicht unwarscheinlich sei, dass Einzelne in dem aufgefundenen traurigen Asyl verblieben, wie zu einer Buße ihrer Flucht“ (Hase S. 421), gibt jener Brief des Dionysius an den Bischof Fabian von Antiochien keinen Anhalt. Dionysius weiß außer Geretteten und als Zeugen für die Marterzeit Zurückgekehrten nur von Untergegangenen, die bei ihrem Umherirren durch Hunger und Durst, Kälte und Krankheit, Räuber und wilde Tiere, oder in der Sklaverei der Saracenen zu Grunde gingen: von büßend Zurückgebliebenen hören wir nichts. Und diese Armen, die in den Gebirgen umherirren (πλῆθος πλανηθέντων), werden dadurch noch nicht (wie noch zuletzt Keim, Urchristentum, 1878, S. 205 behauptete) zu Anachoreten. Ebensowenig wie die Protestanten, die vor den Scharen Tillys und Wallensteins in die Wälder und unwegsame Gebirge flüchteten, oder jene Christen Alexandrias, die in die Wüste zogen, als die kaiserliche Erlaubnis zur Einweihung einer neu erbauten Kirche nicht eintraf (Athanasius apol. ad Const. 17, ed. Ben. I, 305), Mönche wurden.

Ebensowenig lässt sich von einem „grundsätzlichen“ christlichen Anachoretentum des Bischofs Narcissus von Jerusalem reden (Keim, S. 205, vgl. Hase 419). Wenn Eusebius (h. e. VI, 9. 10) von diesem Zeitgenossen des Origenes berichtet, er habe aus Zorn über schwere Verleumdung, die über ihn ausgesprengt war, trotz des von ihm in der Osternacht verrichteten Wunders der Verwandlung von Wasser in Öl, seine Gemeinde geflohen, „ἐν ἐρημίαις καὶ ἀφανέσι ἀγροῖς λανθάνων“, sodass (c. 10) niemand von seinem Aufenthalte wusste, und deswegen dreimal sein Bischofsstul neu besetzt wurde, so erscheint als hauptsächlichstes Motiv für diese Flucht doch nur rein menschlicher Schmerz über erlittene Kränkung („αὐτός γε μὴν τὴν τῶν εἰρημένων μηδαμῶς ὑπομένων μοχθηρίαν“). Die Sehnsucht aber nach dem φιλόσοφος βίος, die Eusebius als den anderen Beweggrund des Narcissus hinzufügt, ist im 2. und 3. Jarhundert noch keineswegs identisch mit christlicher Askese; gilt es doch auch in der heidnischen Welt dieser Zeit als der höchste Ruhm ihrer Philosophen, wie wir aus Porphyrius (de abstinentia I, 36) ersehen, ihr Zurückziehen in die „ἐρημότατα χωρία“, — Parallelen aus der antiken Welt, deren Bedeutung uns noch näher entgegentreten wird. Und als Narcissus endlich in seine Gemeinde zurückkehrte, war das, weswegen man ihn am meisten bewunderte, nicht seine lange Verborgenheit und Philosophie, sondern die wunderbare göttliche Strafe, die seine Verleumder getroffen.

Entscheidender für die Entstehungszeit des Mönchtums wäre es allerdings, wenn sich noch aus dem 3. Jarhundert in Warheit „abgeschlossene Kreise von Asketen“, tatsächliche Asketengenossenschaften nachweisen ließen.

In dieser Beziehung haben mit besonderem Nachdruck Harnack (vgl. Art. Hierakas Bd. VI, S. 100) und Lucius (Therapeuten S. 143 f.) auf die Hierakiten der nachorigenistischen Periode hingewiesen, als den „ersten christlichen Mönchsverein“, als eine „abgeschlossene, für sich bestehende Sekte“. Aber die Darstellung des Epiphanius (haer. LXVII) enthält schlechthin nichts, was auf einen solchen „abgeschlossenen Kreis von Asketen in der Nähe von Leontopolis“ (Hase 420) schließen ließe. Er redet von den Häresieen des Hierakas, vornehmlich seiner spiritualistischen Christologie und Eschatologie, seiner Askese und seiner reichen Bildung, und wenn er in diesem Zusammenhange hinzufügt, viele der ägyptischen Asketen „αὐτῷ συναπήχθησαν“, und dass niemand sich zu ihnen „geselle“ (οὐδεὶς δὲ μετ᾽ αὐτῶν συνάγεται), er wäre denn schon in irgend einer Weise Asket, so geht doch aus dem „mit ihnen Umgehen und sich zu ihnen halten“ (συνάγεται) nicht ein gemeinschaftliches Zusammenleben, sondern nur die Tatsache hervor, dass Hierakas sich einen großen Kreis von Freunden und Gesinnungsgenossen in freier geistiger Gemeinschaft geschaffen hat. Und nicht die Askese kann für diese sogenannten Hierakiten das Bestimmende gewesen sein; denn nach

image
not
available

täglich das Feld bauten, ihre Knechte müßig gingen*) — wie reimen sich da die Gleichheitsträume von D.V.C. mit dem ursprünglichen Mönchtum, das weder mit Worten noch mit der Tat gegen die Sklaverei protestirt hat? — Überhaupt, diese Anerkennung des Naturgesetzes, die auch sonst in D.V.C. sich findet, wie p. 894, wo von Hunger und Durst als den Mächten geredet wird, welche ἡ φύσις ὑπέστησε τῷ θνητῷ γένει δεσποίνας, oder wie p. 898, wo von der Liebe zwischen Mann und Weib billigend gesagt wird, ἐπιτελοῦνται αἱ ἐπιθυμίαι αὗται νόμῳ φύσεως, steht gleich sehr im Widerspruch zu der alten christlichen Askese, welche für dieses Gebiet keine Naturberechtigung gelten ließ, die Ehe nicht selten, z. B. im Munde der Enkratiten, als φθορὰ καὶ πορνεία bezeichnete, wie im Widerspruch zu dem altchristlichen Sprachgebrauch, der nicht auf die Natur, sondern auf Gott zurückging, welcher am Anfange Alles gut und Mann und Weib geschaffen habe (Can. apost. 51). — Auch was von den heil. Gebräuchen der Therapeuten gesagt wird, widerstrebt zum teil jeder christlichen Deutung. So ihre heil. Nachtwachen, wo nach den Wechselgesängen der Männer und Weiber beide Chöre, wie in der Begeisterung der bacchischen Mysterien (καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις) sich zu Einem Chor verschmelzen und nun die ganze Nacht zubringen in dem heiligen Rausch ihrer Tänze und Gesänge. Aber weder Zeit noch Art dieser therapeutischen ἱερὰ παννυχίς gleicht den Pannychidien der christlichen Kirche des 4. Jarhunderts. Das ägyptische Mönchtum zur Zeit des Cassian kannte keinen die Nacht hindurch dauernden Gottesdienst, sondern nur die vespertina synaxis nach Sonnenuntergang, und die nocturna synaxis, um Mitternacht, diese aber durch Stunden getrennt von der Matutin (die Stellen bei Alteserra, asceticon 238 sqq.); die kirchlichen Pervigilien aber, wie sie Basilius von Cäsarea und Chrysostomus schildern, begannen, wenn auch noch in der Nacht, doch nicht lange vor Sonnenaufgang (Basilius ep. 63 bei Bingham V, 333). Allerdings, den antiphonischen Gesang teilen die therapeutischen mit den kirchlichen Vigilien, nur daſs bei diesen nicht wie bei jenen (D.V.C. p. 902) ein jedesmaliger ἡγεμὼν καὶ ἔξαρχος der Chöre gewält wird; aber wo findet sich in den christlichen Pannychidien die geringste Analogie zu den bacchischen Tänzen und „chorischen Evolutionen der Therapeuten und Therapeutinnen"? Die späteren Meletianer in Ägypten, deren kirchliche Marotten Theodoret tadelt (haer. fab. IV, 7), haben nicht (wie Lucius S. 110 es darstellt), „bei gewissen gottesdienstlichen Versammlungen getanzt", sondern sollen nur ihren Hymnengesang mit Händeklatschen und gewissen Bewegungen begleitet haben (Theodoret h. f. IV, 7). Vielleicht liegt Nichts anderes zugrunde, als jene seltsame, von Clemens Alexandrinus berichtete Sitte der ägyptischen Christen, beim Schlusse jeden Gebetes die Füße zu erheben (Strom. VII, p. 722). Und jene Messalianer im Euphratgebiet, die in den Zeiten des Epiphanius Tänze auffürten, zum Zeichen des Triumphs über die Dämonen, und die Finger zuspitzten, wie um Pfeile gegen sie zu werfen, können doch nicht das Vorbild für eine christliche Apologie aus dem Ende des 3. Jarhunderts geboten haben, am wenigsten, wenn ihr Verfasser „ein litterarisch gebildeter und für die Askese seiner Zeit hochbegeisterter Christ gewesen wäre" (Lucius S. 154), der den Höhepunkt seiner christlichen Festfeier, seiner ἱερὰ παννυχίς, dem Taumel schwärmerischer, nur halb christlicher Sekten entnommen hätte? Jene christlich allegorische Bedeutung aber, welche Lucius (S. 191) in die Erinnerung an die Tänze des Moses und der Mirjam hineinlegt, wird durch die ausfürliche Begründung D.V.C. p. 902 ausgeschlossen: diese Tänze gelten nur der Erinnerung an eines der größten Wunder, ὃ καὶ λόγου καὶ ἐννοίας καὶ ἐλπίδος μεῖζον ἔργον ἦν, der Errettung Israels, der Vernichtung seiner Feinde. — Läſst sich die Feier des fünfzigsten Tages als des höchsten Festes, und die mystische Bedeutung, die der heiligsten Zal fünfzig beigelegt wird (p. 899), [ihre δύναμις: ἁγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασι. Die πεντηκοντὰς ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν κ.τ.λ.] nur mit müh-

*) Kanon 56 der Synode von Agde 507, Kanon 8 der Synode von Epaon 517; Hefele, Conciliengeschichte, II, 640. 663; vgl. auch den 4. Kanon des Konzils von Chalcedon 451, Hefele II, 490.

image
not
available

peuten, hat schon die ältere Kritik hingewiesen*). Ist doch selbst die äußere Haltung dieselbe. Wie die feierlich ernsten Philosophen des Chairemon die Hände halten „ἀεὶ δὲ ἐντὸς τοῦ σχήματος χεῖρες“, so sitzen auch die Therapeuten da: p. 893 „μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος, εἴσω τὰς χεῖρας ἔχοντες“, die rechte Hand zwischen Brust und Kinn, die linke auf die Weichen gelegt. Was D.V.C. p. 896 von dem jetzt überall vordringenden Luxus der römischen Welt gesagt wird, der neuen Schwelgerei der Gastmäler, passt vielmehr in das erste Jarhundert und „die wilde Geschmacklosigkeit des Luxus“, die damals im kaiserlichen Rom einriss, als in die spätern Jarhunderte, welche das Erstaunen über wüste Genussucht verlernt hatten. Nimmt man hierzu die durch die ganze Schrift D.V.C. hindurchgehende starke Betonung des jüdischen Elementes (vgl. bes. p. 892) in derselben allegorischen Vergeistigung, wie wir sie nicht nur bei Philo, sondern im jüdischen Hellenismus überhaupt finden (vgl. Freudenthal, Alexander Polyhistor 1875), so wird man den Ursprung von D.V.C. nur innerhalb der so mannigfach religiös und philosophisch bewegten jüdisch-hellenistischen Welt, nicht lange nach der Zeit Philos, annehmen können, in änlichen Kreisen, wie die, aus welchen die jüdischen Interpolationen der heraklitischen Briefe desselben ersten Jarhunderts hervorgegangen sind (vgl. Bernays, Die heraklitischen Briefe, 1869).

II. Muss es demnach dabei bleiben, dass das 3. Jarh. noch Nichts vom Mönchtum im eigentlichen Sinne weiß, werden wir also für dessen Anfänge in das 4. Jarhundert gewiesen, so ist für die genauere Fixirung seiner Entstehungszeit mitentscheidend die Frage, ob der erste Geschichtsschreiber der Kirche im Zeitalter Constantins, Eusebius von Cäsarea, schon ein Mönchtum kennt und erwänt? Für die Bejahung dieser Frage hat man sich auf seine Äußerungen über die von ihm für echt philonisch gehaltene Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ berufen, in welchen (h. e. II, 17) Philo als „τὸν βίον τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστωρῶν“ bezeichnet wird. Des Eusebius' Hauptinteresse in seinem Lob der Schrift D.V.C. geht darauf hinaus, aus dem Munde Philos die Geistigkeit und die philosophische Askese der ersten Apostel und ihrer Zeit, namentlich auch der Gemeinde von Alexandria schon in den Tagen ihrer Gründung durch Marcus nachzuweisen (h. e. II, 16 f.). Daraus erklärt sich auch, dass die Kirchenväter die ἐκκλησίαι des Marcus bei Eus. II, 6 in μοναστήρια umwandelten (vgl. die Stellen aus Methodius Chronicon und dem Chronicon paschale bei Stephanus s. v. σεμνεῖον)**). Erst in zweiter Reihe steht ihm die Zusammenstimmung mit dem βίος τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀσκητῶν. Dass hier nur jene Asketen gemeint sind, die wir aus Athenagoras und Tertullian kennen, haben schon Valesius zu Eusebius h. e. II, 17 (in der Ausgabe Turin 1746, p. 715, und zu VII, 32, p. 326) und Bingham, Origines III, 6 sq. geltend gemacht und geht aus der Darstellung des Eusebius selbst hervor, der nur dasselbe religiös-philosophische Ideal für die Änlichkeit der therapeutischen und der christlichen Asketen geltend macht, christlicher Genossenschaften von Asketen aber gar nicht gedenkt, und die therapeutischen Pannychidien nicht auf besondere mönchische, sondern auf die allgemeinen kirchlich-gottesdienstlichen Ostervigilien bezieht. Darf man doch überhaupt die Änlichkeiten des Eusebius nicht auf die Goldwage legen. Was hat er in der praep. ev. nicht alles änlich gefunden! das ganze elfte und zwölfte Buch ist nur dem Nachweis der fast völligen Änlichkeit Platos mit dem Alten Testament bestimmt! So besteht die Änlichkeit auch hier nur in dem gleichen Motiv.

Überhaupt, eine Gemeinschaft abgesonderter Askese ist dem Eusebius noch völlig unbekannt. Dafür zeugt namentlich auch jene so vielfach gemissdeutete Stelle der demonstratio ev. I, 8.

Von den zwei Formen des christlichen Lebens, die Eusebius dort erwänt,

*) Über Jablonskys Ansicht siehe La Crozii Thes. ep. I, 180; Müller, Fragm. hist. graec. III, 449; vgl. auch mein Ursprung des Mönchthums S. 39. Unsere Quelle für Chairemon Porphyrius, de abst. IV, 6. —

**) Kommt doch Eusebius auf Philo überhaupt nur zu sprechen im Zusammenhang mit Alexandria und der apostolischen Zeit: h. e. II, 17: Philo ἐκθειάζων τε καὶ σεμνύνων τοὺς κατ᾽ αὐτὸν ἀποστολικοὺς ἄνδρας.

(Athanasius) vita Antonii c. 46. Eusebius redet widerholt von der Hinrichtung dieses Petrus, einmal sehr ausfürlich hist. eccl. VII, 32; VIII, 13; IX, 6; aber er kennt nur hingeopferte Bischöfe Ägyptens; die glänzende Zeugenrolle des Antonius, die Aufopferung seiner Mönche hätte der Kirchenhistoriker nicht übergehen können, der widerholt (z. B. am Ende des siebenten Buches der Kirchengeschichte) versichert, sorgsam alle Zeugen der Warheit aus seinem Zeitalter vorzufüren. Wenn dem entgegen gesagt wird (Hase S. 437), „das Schweigen über Antonius in der Kirchengeschichte des Eusebius darf uns nicht befremden, sie schweigt auch über Athanasius und reicht nicht über das Jar 324", so liegen doch die Dinge anders. Als Eusebius seine Kirchengeschichte (wie aus der Schmeichelei gegen den schon 325 auf Konstantins Befehl hingerichteten Son des Kaisers, Crispus, im letzten Kapitel der Kirchengeschichte X, 9, hervorgeht) im Jare 324 auch vollendet hat, wußte man von Athanasius überhaupt noch nichts, der erst als junger Diakon das Jar darauf in Nicäa hervortrat; dagegen zwischen jener angeblichen Großtat des Antonius und der Zeit, wo Eusebius geschrieben, lagen mehr als zehn Jare; und sein Schweigen über Antonius hier, wie auch gegenüber dem angeblichen Briefwechsel zwischen Konstantin und Antonius (Athanasius vita Antonii 81) bleibt unerklärlich, handelte es sich um wirkliche Tatsachen der Geschichte.

Soviel steht unter allen Umständen fest, Eusebius weiß noch nichts von einem christlichen Mönchtum; hat dasselbe zu seiner Zeit schon existirt, so kann es noch nicht jenen weitverbreiteten Ruhm und glänzende Vergangenheit hinter sich gehabt haben, welche die traditionelle Darstellung schon in die ersten Dezennien des 4. Jarhunderts verlegt. Bis zu den dreißiger Jaren dieses Jarhunderts war es den weiteren Kreisen der Kirche unbekannt. Damit allein wäre schon der Sage von seinem Ursprunge in den Verfolgungszeiten der Kirche der Boden entzogen. Erst seit der Mitte des 4. Jarh.'s bringt allmählich die Kunde von den Anachoreten Ägyptens zunächst in die kleinasiatische Welt, in den Ausgangszeiten der Regierung des Konstantius, wie aus Gregor von Nazianz und Basilius von Cäsarea sich uns ergeben wird, zur selben Zeit, wo wir sie in Ägypten in weiter Verbreitung und mit Athanasius verbunden sehen; eine Verbindung, die erst nach der Rückkehr des Athanasius aus seinem römischen und abendländischen Exil, nach dem Jare 346, erweisbar ist. Denn erst im 5. Jarhundert ist die Legende aufgekommen, Athanasius habe schon auf seiner Flucht nach Rom um 340 Mönche der ägyptischen Wüste zu Begleitern gehabt; das 4. Jarhundert weiß davon ebensowenig, wie von der heiligen Marcella als angeblich erster, vom heiligen Athanasius gewonnener Nonne des Abendlandes (vgl. mein Ursprung des Mönchthums S. 15 ff.). — Haben wir aber Zeugen auch für die Anfänge des Mönchtums und die ersten Zeiten seiner Verborgenheit im 4. Jarhundert?

Hier nun tritt uns der hl. Antonius entgegen, in dem die Kirche seit Hieronymus und Augustin den Stifter und das Ideal des Mönchtums verehrte — eine Gestalt der Dichtung oder der Geschichte?

III. Für das Leben des hl. Antonius haben wir — da die zweimalige Erwänung des Antonius in dem Chronicon des Eusebius (ed. Schöne II, 192. 195) nicht dem ursprünglichen Werke selbst, sondern nur der selbständigen Fortsetzung des Hieronymus angehört — aus dem 4. Jarhundert nur Eine Quelle, aus der auch alle späteren Darstellungen geflossen sind, die sog. vita Antonii, in ihrer griechischen Urform aufgenommen unter die Werke des hl. Athanasius, und früh diesem zugeschrieben, daneben eine lateinische, nicht immer wörtlich genaue, doch dem Sinne nach treue Übersetzung von Evagrius, welcher als Presbyter mit Hieronymus aus Italien nach Antiochien gekommen war, 388 Bischof von Antiochien*). Aber diese Schrift stellt uns vor ein zwiefaches Problem: erstlich, ist Inhalt und Tendenz derselben Geschichte im eigentlichen Sinne?, zweitens, kann sie von Athanasius verfaßt sein?

---

*) Griech. und lat. in der Benediktiner Ausgabe der Werke des Athanasius, Paris 1698, I, 626 ff.; vgl. Tillemont, Mémoires eccl. VII, 102—144.

Kameel geladene Wasserschlauch geleert ist und die Gefärten in der brennenden Sonnenglut verschmachtend und am Leben verzagend sich hinwerfen, entfernt sich der Greis ein wenig von ihnen zum Gebet: *καὶ εὐθὺς ἐποίησεν ὁ κύριος ὕδωρ ἐξελθεῖν, ἔνθα προσευχόμενος εἱστήκει.* Man kann mit Hase (S. 446) sagen, „Antonius würde Gott auch wie für ein Wunder gedankt haben, wenn er auch nur den gesuchten Quell aufgefunden hätte"; aber gerade dieses Suchen ist durch die Erzälung ausgeschlossen; und auf das Gebet des Antonius ist die Quelle nicht gefunden, sondern geschaffen. Oder kann von einem natürlichen Verlaufe der Dinge auch bei dem c. 58 berichteten Wunder die Rede sein, wo Antonius die Krankheit eines Mädchens, dessen zur Erde herabfallende Tränen zu Würmern werden, kennt, one dasselbe gesehen zu haben, nur aus Offenbarung des Geistes, und ebenso auch seine wunderbare Heilung „zur selben Stunde" ausspricht, one es vor sich gelassen zu haben? Auch was von dem geheimnisvollen Sehen des Antonius in die Ferne und seinem wunderbaren Vorherwissen berichtet wird (c. 59. 61. 62; von Hase S. 442 dieses Hellsehen mit Unrecht geleugnet), würde zu dem Schlusse nötigen, dass in der vita Antonii die Legende schon die Stelle der Geschichte eingenommen hat. Ist doch gerade für die angeblich offenkundigsten Tatsachen derselben das Schweigen des Eusebius mehr als verhängnisvoll.

Neben diesem Bilde des Wüsten- und Felsenheiligen, der das Schaffell, das er unter seinem härenen Mantel trug, niemals im Leben abgelegt hat, nie den Schmutz von seinem Körper gewaschen und es als eine Sünde empfunden, wenn er seine Füße ins Wasser tauchen muſste (c. 47), der, in ein Schiff getreten, aus dem Geruch, den die Färleute auf verfaulte Fische zurückfüren, sofort einen Dämon wittert, der auch alsbald mit großem Geschrei ausfärt (c. 63) — malt die vita Antonii in ihrem mehr theoretischen Teile aber noch einen wesentlich anderen, geistigen Heros, wie einen Doppelgänger, der mit jenem wol auf dem Papier, aber nicht im Leben vereinbar ist, Gedanken geistiger Erhebung und Freiheit, die nie auf dem Boden entsprungen sein können, in dem sie hier eingesetzt erscheinen.

Die lange, rhetorisch so wol gesetzte Rede über das Wesen der Askese (c. 16 bis 44), mit ihren Citaten aus ziemlich entlegenen Stellen des Hiob nach der Septuaginta, ihren gerade im Munde dieses Felsenmannes dennoch seltsam klingenden widerholten Versicherungen, er lüge nicht (c. 39. 41), könnte freie Komposition sein nach der Manier aller alten Geschichtschreibung bei den Reden ihrer Helden, wären es nur wirklich „unbehauene Steine, wie eine cyclopische Mauer aufgerichtet gegen das Weltleben, jeder mit der Signatur des Antonius" (Hase S. 444), und nicht vielmehr überall Meißel und Stempel eines planvollen hellenischen Künstlers sichtbar. Stimmen zu jenem Antonius, der aller Schulbildung bar, nur koptisch sprach und verstand, sich immer tiefer in den Gräbern und Einöden Ägyptens verbirgt, Reden, deren Grundtendenz stets die Betonung des Gegensatzes ist gegen griechische Weisheit (u. a. c. 78. 80)? Wie reimt sich dazu jenes Interesse für die griechischen Orakel und ihren Dämonenursprung (c. 33 u. öfter), jene spekulativen Gespräche mit den griechischen Sophisten (c. 74—78), diese Kenntnis und Bekämpfung platonischer, neuplatonischer, stoischer Philosophie? Wollte man es auch mit Hase (S. 443) für „denkbar halten, daſs Antonius bei seinem Besuche in der Stadt, die ja voll war von heidnischen und christlichen Philosophen, eben im Gespräch zu einiger Kenntnisnahme ihrer Schulweisheit gelangt sei", ein fast wörtliches Citat (c. 74) aus Platos Phädrus (p. 247) oder Origenes (c. Cels. III, 80, p. 500) über den platonischen Fall der Seelen aus dem Himmel in die irdische Welt ist doch nicht Produkt eines Stadtgesprächs. Und hätte bei einer solchen Eintagsunterhaltung Antonius auch die Lehre Plotins von der Seele als Emanation und *εἰκών* des Nous (c. 74) verstehen und widerlegen gelernt? Dazu diese Polemik nicht nur gegen Isis und Osiris; sondern auch diese genaue Kenntnis spezifisch griechischer Mythologie, von Zeus' Sieg über Kronos, von den Kämpfen des Typhon, von den Titanenschlachten, vom Raub der Proserpina, von allen möglichen Umdeutungen antiker Mythologie durch die Stoiker (c. 76). An anderen

image
not
available

scheinen, ebenso unbedingt sprechen innere Gründe gegen denselben: die echten Schriften des Athanasius selbst sind es, die den Gegenbeweis liefern.

Schon die Dämonologie der vita Antonii findet in ihnen keine Analogie; bei Athanasius selbst erscheint das Reich des Bösen noch nicht so individualisirt und in so karrikirter Gestalt, wie in den Versuchungs- und Spukgeschichten der Mönchsphantasie. Bei ihm herrschen noch die großen universellen und geschichtlichen Gesichtspunkte der älteren Kirche: die Dämonen als die Mächte des Heidentums, seiner Götter, seiner Orakel und seiner Magie, die vor dem Zeichen des Kreuzes und dem Namen des Erlösers entflieht (vgl. de incarnatione verbi c. 46. 48); es ist die Macht des Teufels, der als ein Lügner von Anfang auch der Vater aller Häresieen ist, vor der Athanasius warnt, wie in dem Brief an Amun (ed. Bened. I, 959) und ad episcopos Aegypti et Libyae c. 4—6 (I, 215 sq.). Das tolle Dämonentreiben und ihr Erscheinen im Sinne der vita Antonii kennt Athanasius nicht. Denn dort hausen sie so zallos und aller Orten, in der Luft, in Gräbern, in Felsenklüften und Wüsteneien, wie die Ginns der modernen muhammedanischen Araber, brüllen wie Löwen, setzen die Hörner ein wie Stiere, heulen, weinen und schreien (c. 9. 13 u. s. w.). Signifikanter läßt sich der Gegensatz nicht denken, als wenn man das Wort des Athanasius von der durch Tod und Erhöhung Christi nunmehr von den Dämonen gereinigten und freien Luft vergleicht mit der Schilderung der vita Antonii, wo die Dämonen uns überall in der Luft umschwirren und durch alle verschlossenen Türen dringen *). Und ebenso unmöglich ist es, daß derselbe Athanasius, der allein von der allgenugsamen Menschwerdung des Logos die Tilgung aller Sünde und Sündenschuld ableitet (vergl. de incarn. verbi c. 6—10), das Mönchtum als die Macht zur Vergebung aller Sünden von der Geburt an hat bezeichnen können, wie es in jener Vision des hl. Antonius (c. 65) dargestellt ist. Antonius fült sich im Geist in die Luft gehoben. Da streiten sich, wie es Evagrius übersetzt, Engel und Teufel um seine Seele, diese kraft der Schuld der Erbsünde in ihm. Aber die Engel behalten den Sieg: seitdem Antonius Mönch geworden, hat der Herr die Schuld seiner Geburt getilgt! (*τὰ μὲν ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ ὁ κύριος ἀπήλειψεν· ἐξ οὗ δὲ γέγονε μόναχος* ist er frei von jedem Vorwurf) und die Ban zum Himmel ward ihm frei. Wo findet sich zu solcher Wertschätzung des Mönchtums auch nur die leiseste Möglichkeit, auch nur Ein Anklang bei Athanasius? Erst eine spätere Zeit hat so gedacht.

Ebenso evident geht aus anderen Stellen der Beweis hervor, daß das Mönchtum, wie Athanasius es kennt, in wesentlichen Punkten ganz anders dachte, als die vita Antonii es schildert. Denn nach dieser hätte Antonius die „äußerste Ehrfurcht“ vor der kirchlichen Hierarchie gehegt und sich stets geringer geachtet, als jeden Kleriker (vita Ant. c. 67). Umgekehrt sehen wir bei Athanasius das Mönchtum sich für besser achten, als den Klerus. In demselben Jare, in welches Hieronymus den Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius einen Brief an den Mönch Drakontios geschrieben, der geflohen war, um nicht das Bistum Hermopolis, für das er erwält war, annehmen zu müssen (ep. ad Dracontium I, 207; ungefär vom Jare 355), nicht nur, weil er fürchtete, *ἁμαρτίας πρόφασιν τὴν ἐπισκοπὴν*, wegen der mannigfachen Berürung mit weltlichen Dingen, sondern auch, wie aus dem Vorwurf des Athanasius hervorgeht *μηδὲ σύ προφασίζου ὡς χείρων σεαυτοῦ ἐσόμενος*, weil er glaubte, als Bischof schlechter dazustehen **), denn

---

*) De incarnatione verbi c. 25 *οὕτω γὰρ ὑψωθεὶς τὸν μὲν ἀέρα ἐκαθάριζεν ἀπό τε τῆς διαβολικῆς καὶ πάσης τῶν δαιμόνων ἐπιβουλῆς.* Damit vergleiche man vita Ant. c. 21 *πολὺς μὲν οὖν ἐστι αὐτῶν ὁ ὄχλος ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς ἀέρι καὶ μακρὰν οὐκ εἰσι ἀφ' ἡμῶν* und c. 28 *κεκλεισμένων τῶν θυρῶν εἰσελθεῖν δύνανται καὶ ἐν τῷ παντὶ ἀέρι τυγχάνουσι κτλ.*

**) Hase S. 439, wenn er dieser Darlegung des Sachverhalts eine Verwechselung der Motive zur Last legt, läßt nur das Eine unberücksichtigt, was seine Auffassung unmöglich macht: das Futurum in den Worten des Drakontius: *ἐσόμενος*; nach Hase hätte er sagen müssen: *χείρων ὤν*. Ist doch auch gegen diese Meinung des Drakontius, sich zu erniedrigen, das Wort des Athanasius gerichtet, von der Möglichkeit, vielmehr *δύνασαι καὶ καλλίων γενέσθαι.*

image
not
available

gebens sich bemüht, die von Basnage, Rivet, Oudin hervorgehobenen und auch von jenen zugestandenen Widersprüche auszugleichen. In beiden Berichten handelt es sich um ein göttliches Strafgericht, das über den Präfekten von Alexandria, Balacius, ergangen. In der hist. ad Mon. wird zum Beweis für die Gottlosigkeit des eusebianischen Gegenbischofs des Athanasius, Gregorius, erzält, wie dieser einen Brief, den er vom hl. Antonius erhalten, dem Balacius übergeben und diesen veranlasst habe, auf den Brief zu spucken und ihn wegzuschleudern. Als Balacius nicht lange darauf ausreitet, wendet sich sein Pferd gegen ihn um, beißt ihn in den Schenkel, wirft ihn ab, und nach drei Tagen war er tot. Balacius ist hier nur Nebenperson, der vornehme Offizier, dem Gregorius, (welcher „ἀρχόντων μᾶλλον εὔχεται φίλος εἶναι ἢ ἐπισκόπων ἢ μοναζόντων), Gelegenheit gibt, den Mönch zu verhönen. Dagegen in der vita Ant. ist Balacius die Hauptperson, als grimmiger Feind der Christen. Der Brief, den er bespuckt zur Erde wirft, ist nicht ein Brief des Antonius an Gregorius, sondern an Balacius selbst; und das Strafgericht vollzieht sich an ihm nicht durch sein eigenes Pferd, sondern er reitet mit dem Exarchen Nestorius vor die Tore Alexandrias. Da fangen die beiden Pferde an, mit einander zu spielen, und plötzlich wendet sich das sanfte Pferd, auf dem Nestorius sitzt, gegen Balacius, greift ihn mit wütenden Bissen an, stößt ihn von seinem eigenen Pferde herunter, stürzt sich auf den zu Boden liegenden und verwundet ihn tötlich im Schenkel. — Man sieht, von einer „gleichlautenden“ Erzälung ist hier nicht die Rede. Vielmehr die vita Ant. zeigt hier nur die legendarische Fortbildung, die tendenziöse Steigerung und Übertreibung des Wunderbaren, die unter keinen Umständen von Athanasius selbst herrüren kann, nur von einer Generation nach ihm, für welche das antiarianische Motiv der ursprünglichen Erzälung nicht mehr existirte.

In eine solche Zeit nach Athanasius weist auch c. 93 der vita Ant., wo der Ruhm des hl. Antonius verbreitet erscheint in Gallien, Hispanien, Afrika, wärend sichere Zeugnisse bekunden, dass die früheste Kunde vom ägyptischen Mönchtum und vom hl. Antonius nach dem Abendlande erst in den letzten Tagen des Athanasius vordrang *). Und wenn doch die Widmung der vita Ant. ein abendländisches Mönchtum voraussetzt, das sich schon zum Wettkampf mit dem ägyptischen anschickt, so wird die Darstellung der Entstehung des Mönchtums im Occident den Beweis füren, wie auch dieser Wettstreit nur in eine Zeit nach Athanasius hinweisen kann.

Stehen somit Weltanschauung und Theologie, Legende und Geschichte der vita Ant. in unversönlichem Widerspruch mit Athanasius, zwingen alle inneren

*) Den Beweis, den ich hiefür in meinem Ursprung des Mönchtums S. 15—18 aus Augustins Konfessionen VIII, 14. 15 (wo Augustin berichtet, dass er bis zu seiner Ankunft in Mailand 385 noch nichts vom hl. Antonius gehört, und dass damals erst die vita Antonii anfing, im Abendlande bekannt zu werden), aus Hieronymus (ep. VIII), aus Sozomenos (hist. eccl. III, 14) und aus der Ungeschichtlichkeit der späteren Legenden über d. hl. Marcella gefürt habe, will ich hier nicht widerholen. Aus c. 82 schließt Hase (S. 426), dass die vita Antonii bald nach 341, warscheinlicher bald nach 356, geschrieben sei. Aber das zweimalige νῦν dieses Kapitels (ἡ νῦν ἔφοδος τῶν Ἀρειανῶν ... ἃ νῦν οἱ Ἀρειανοὶ πράττουσι) im Sinne von „nunmehr“ kann sich ebensowol auf das Zusammentreffen der dort geschilderten Ereignisse mit den Weissagungen des Antonius beziehen und braucht nicht auf die Zeit des Verfassers zu gehen. In der Übersetzung des Evagrius übrigens fehlt dieses νῦν beidemal; die erste Stelle lautet bei ihm nur so: nec mora, visionem sequitur effectus: nam post duos annos saeva Arianorum irrupit insania. Außerdem beweist der weitere Inhalt des 82. Kapitels und seine Weissagungsschilderungen vom Siege, dass es zu einer Zeit geschrieben, wo schon der Arianismus niedergeworfen war. Auch nach Hases Zugeständnis (S. 434) ist, was schon die Benediktiner für allein möglich hielten (I, 626), die vit. Ant. an abendländische Mönche gerichtet, die mit den ägyptischen zu wetteifern suchten. Einen solchen Wettkampf kennen wir nur von dem doch frühestens in den letzten drei Jarzehnten des vierten Jarhunderts entstehenden gallischen Mönchtum (vgl. Sulp. Sev. dial. II, 5; III, 1. 21 und mein Mönchtum S. 16). Schon um die Mitte des vierten Jarhunderts einen solchen Wettkampf anzunehmen und eine Gesandtschaft nach Ägypten, um über die Sagen von Antonius, die ja erst in den siebziger Jarrn sich verbreiten, sichere Kundschaft zu erbitten, das ist doch durch alle sonst bekannte Geschichte ausgeschlossen (vgl. hernach die Entwicklung des abendländischen Mönchtums).

in einer Zeit, deren litterarischer Glaube nur durch dogmatische Gründe bestimmt ward, in der Konstantin und ein Eusebius mit ihm glauben konnte, Cicero habe die griechischen sibyllinischen Weissagungen von Christus ins Lateinische übersetzt *). Athanasius selbst aber, in der großartigen Einfachheit und Geschlossenheit seiner Frömmigkeit, steht so hoch über der vita Antonii, wie Göthes Faust über Gounods Margarethe, oder Schillers Tell über Rossinis Tell-Ouverture mit ihrem Cirkuspublikum. Aber gerade auf jener Mischung von Geist und Aberglauben, die den Charakter der Zeiten eines Gregor von Nazianz und Hieronymus ausmacht, beruhte Anziehungskraft und Einfluss einer Dichtung, die nur diese Zeit widerspiegelt.

Freilich schwindet mit der vita Antonii als einer nachathanasianischen Dichtung auch jede Bürgschaft für die Geschichtlichkeit ihrer einzelnen, kunstgerecht verteilten Züge. Ich habe nicht, wie ich missverstanden bin (Hase S. 446), die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt einen Antonius gegeben, — als historische Persönlichkeit ist er auch durch die Legende des 4. Jarhunderts, das zu dem Mons Antonii schon in den Tagen des Rufinus wallfartete, bezeugt **), — sondern ob er dem Bilde änlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doktrin von ihm gezeichnet, dieselbe Frage, wie sie ja auch in noch viel einschneidender Weise mein herzlich verehrter Lehrer gegenüber der Legende eines größeren und wirklichen Heiligen und seiner Wundenmale durchgefürt hat. In die folgenden Generationen aber ist allein jene ideale Gestalt des Antonius übergegangen, als eines Repräsentanten aller der Weltbildung nicht bedürftigen Geistesmacht ***), schon bei Synesius gleichgestellt und verschmolzen mit den Heroen der Mythe †).

---

noch sich gegen ihn erhoben hat, des Athanasius Gegenbischof, Gregorius. Über einen alexandrinischen Aufenthalt des Gregor von Nazianz in seiner Jugend wissen wir überhaupt nichts Genaueres; nur einmal or. XVIII, 31 erwänt er flüchtig den Namen der Stadt; und später, so lange Athanasius lebte, ist Gregor von Nazianz überhaupt nicht nach Alexandrien gekommen.

*) Eus. oratio Constant. ad Sanctorum coetum c. 19.

**) Rufinus, hist. eccl. II, 8; Sulpit. Sev. dial. I, 11. Man mag auch an die Anekdote hist. Arian. ad mon. c. 14 denken.

***) Wie bei Socr. hist. eccl. IV, 23 das Wort der vita Ant. c. 73 fortentwickelt ist zu dem Ausspruch von der gesamten Schöpfung, als dem waren Buch für den Geist, oder wie bei Joh. Cassianus coll. IX, 31 schon Gedanken der spekulativen Mystik dem Antonius in den Mund gelegt werden.

†) Synesius, den man doch nur sehr uneigentlich als „Zeitgenossen des Athanasius" bezeichnen kann, etwa wie Schleiermacher ein Zeitgenosse Semmlers war, sollte nicht mehr unter den Zeugen für die Geschichtlichkeit des Antonius figuriren. Die Verehrung, die er angeblich noch als Heide gegen den Antonius gezeigt, ist nur eine unberechtigte Schlussfolgerung Neanders (KG. 2, 2, 335) aus dem keineswegs notwendig heidnischen Dion des Synesius und der Wortlaut der Stelle aus diesem Dion (opp. ed. Petavius 1631, p. 51) rechtfertigt durchaus nicht eine so bestimmte Versicherung (Hase S. 431. 441), „dass der Bischof-Philosoph Synesius der genialen Begabung des Antonius gedacht und es ausgesprochen habe, dieser Einsiedler bedurfte keiner Schule, weil Geistesblitze ihm die Syllogismen ersetzten". Denn speziell sagt die Stelle von Antonius eigentlich gar nichts aus. Synesius wendet sich gegen sophistische Philosophen: *εἰ μὲν ἠπιστάμεθα ὑμᾶς εὐμοιρήσοντας ἐκείνων τῆς ψυχῆς τὴν ἀξίαν ἣν Ἀμοῦς ἢ Ζωροάστρης ἢ Ἑρμῆς ἢ Ἀντώνιος, οὐκ ἂν ἠξιοῦμεν φρενοῦν οὐδὲ διὰ μαθήσεως ἄγειν, νοῦ μέγεθος ἔχοντας ᾧ προτάσεις εἰσὶ καὶ τὰ συμπεράσματα.* Die „Geistesblitze als Ersatz der Syllogismen" sind doch, zuerst von Neander, nur in die letzteren Worte hineingetragen, die nichts davon enthalten. Denn diese *προτάσεις*, die zugleich *συμπεράσματα* sind, bezeichnen nur die Folgerichtigkeit eines Geistes, dessen „Vordersätze die Conklusionen", dessen erste Gedanken schon die ganze Warheit der Schlussgedanken in sich tragen: in dessen Problemen schon die richtigen Axiome enthalten sind. Zunächst nur auf die von Synesius angeredeten Philosophen bezüglich, mögen diese Worte indirekt auch von den Heroen gelten, deren Synesius vorher gedenkt. Aber es ist nur die kräftige Begründung einer neuen Geistesrichtung, gewissermaßen vollkräftig schon im ersten Anfang, die an ihnen hervorgehoben wird: Amus, unter dem sich die Erinnerung an den Jupiter Ammon verbirgt (vgl. Stephanus s. v. *Ἄμμων*), als Erfinder der Buchstaben, Zoroaster, der indischen Weis-

IV. Für die Geschichte des Mönchtums steht somit aus der vita Antonii nicht mehr fest, als was auch aus allen anderen Zeugnissen des 4. Jarhunderts hervorgeht: sein Ursprung in Oberägypten, aus Motiven der Askese, nicht der Verfolgung oder des Martyriums. Ja es läszt sich mit voller Überzeugung betonen, dass es uns überhaupt für das Mönchtum bis zum Ausgang der Zeiten Konstantins an allen sicheren Nachrichten gebricht, und was von Mönchtum und Klosterwesen dieser Periode berichtet wird, der späteren Sage oder modernem Missverständnis angehört.

So soll in dem Brief des „Pinnes, eines Presbyters des Klosters Ptemegkyrkis im anteopolitischen Nomos, einem Briefe, der noch vor der Synode von Tyrus, also vor 335 geschrieben sein muss, ein vollständig organisirtes Klosterwesen vorausgesetzt" sein (Bestmann S. 19). Die Überschrift dieses Briefes (apol. contra Arianos 67, Athan. I, 145) lautet: *Ἰωάννῃ Πίννης πρεσβύτερος τῆς μονῆς Πτεμεγκύρκεως τῆς Ἀντεοπολίτου νόμου.* Nun aber bedeutet *μονή* im Zeitalter des Athanasius nicht das Kloster, sondern die Stationen und die öffentlichen Herbergen der Straßen Ägyptens (wie es in dieser Bedeutung auch hist. Ar. ad mon. c. 14 und vita Ant. c. 86 sich findet; vgl. Stephanus s. h. v.). Gleichbedeutend mit *μοναστήριον* findet es sich fast nur in der byzantinischen Zeit, seit dem 7. Jarhundert *). Gehörte der Brief also in die Zeit des Athanasius, so wäre Pinnes nicht Mönch, sondern Kleriker, der Presbyter jener Stationsgemeinde gewesen, um so mehr, da Presbyter in den Klöstern erst seit dem Ende des 4. Jarhunderts vorkommen (vgl. Alteserra 157 sq.). Sollte der Brief aber dennoch, im Widerspruch zur Sprache des athan. Zeitalters, auf ein Kloster gehen, dann wäre er indirekt zugleich die kräftigste Widerlegung der vita Antonii, die bitterste Satire auf dieses fromme und gottselige erste Mönchtum, wenn im anteopolitischen Nomos der Thebais, also in unmittelbarster Nähe des hl. Antonius und seines Wirkens, gleichzeitig ein ganzes Kloster sich zu dem infamen Bubenstück hergegeben hätte, das Pinnes für sich und seine Gefärten darin eingesteht: sie hätten als Gehilfen einer ehrlosen Schandtat der Eusebianer und Meletianer gegen Athanasius, den Arsenius bei sich verborgen, dann heimlich fortgeschafft und ihn vor jeder Entdeckung zu sichern versucht, um den Meletianern die Anklage gegen Athanasius als den Mörder des Arsenius zu ermöglichen! Wärend doch, nach der vita Ant. c. 68, Antonius die Meletianer gehasst haben soll und den Arianern gleichgestellt wegen ihrer *ἀποστασία* und *πονηρία!* Aber es ist mehr als fraglich, ob dieser Brief des Pinnes überhaupt echt und nicht erst ein späteres Einschiebsel ist; das Vorhandensein desselben **) und das offene Eingeständnis des Betruges in demselben ist schwer vereinbar mit Theodoret. hist. eccl. I, 28 und den Vorgängen auf der Synode zu Tyrus, 335; Arsenius galt auch nach jenem angeblichen Brief noch als ermordet und zu Tyrus wurde ein Pamphlet aus Alexandria verlesen, nach dem Athanasius der Freveltat schuldig erschienen wäre (Sozom. hist. eccl. II, 25). In jedem Fall: ist der Brief echt, so beweist er nichts für ein Kloster; geht er auf ein Kloster, so ist er ein Produkt erst nachathanasianischer Zeit.

---

beit, Hermes, der Hermes Trismegistos, der mythische Begründer neuplatonischer Weisheit und Orakel, Antonius, als Begründer der neuen christlichen Lebensweise. Somit enthält Synesius über Antonius nichts mehr, als was die Legende des 4. Jarhunderts und die vita Antonii darbot. Mit demselben Rechte, mit dem man Synesius als Zeugen für die „Geistesgröße" des Antonius einfürt, könnte man ihn auch für die Geschichtlichkeit und Geistesgröße des Hermes Trismegistos und seines anderen mythischen Vorgängers anrufen.

*) So fürt Suicer (im thes. unter *ἡγούμενος* und *καθηγούμενος*) für *μονή* als *μοναστήριον* nur Stellen aus den Akten des Concilium Trullanum 692 und aus Balsamon († 1200) an; Stephanus nur aus byzantinischen Historikern, wie Joannes Cameniatas Geschichte der Eroberung Thessalonichs, 904). Vgl. auch Deyling, Obs. III, 267, apud Balsamonem *μονή* perpetuam notat mansionem monachi in monasterio. Für die erste Zeit des Mönchtums (also noch vor 335) ist *μονή* als terminus technicus für Kloster unerwiesen und unmöglich, selbst wenn (vgl. S. 786) es schon bei Gregor v. Naz. vorkäme.

**) Wie in der Ztschr. für KG. noch näher ausgefürt werden wird.

Besonders gesichert wäre nach Keim (Urchristenthum S. 205) im Zeitalter Konstantins ein novatianischer Einsiedler im Olympgebirge Bithyniens, **Eutychianus**, „über dessen Existenz Sokrates (hist. eccl. I, 13) sich noch besonders vergewisserte“. Die Erkundigungen des Sokrates sind etwas verdächtig; er hat sich auch bei den Cypriern über ein unglaubliches Wunder des Spiridion, die Erweckung seiner Tochter aus ihrem Grabe, um Kunde zu geben über ein verschwundenes Juwel, „vergewissert“ (I, 12). Für Eutychianus ist seine Quelle ein novatianischer Presbyter, Auxanon, der noch Teilnehmer des nicänischen Konzils gewesen, und hochbetagt ihm, dem Knaben, von Eutychianus erzält habe. Aber was Auxanon von den Wundern dieses Eutychianus — den Eusebius in der vita Const. nicht nennt — berichtet hat, von den auf sein Wort wunderbar sich öffnenden Kerkerpforten und von selbst herabfallenden Ketten, diese Wundererzälungen des angeblichen Augenzeugen, über die Keim freilich mit Stillschweigen hinweggeht, machen doch den Bericht dieses Novatianers, den der Knabe Sokrates im besten Fall als neunzigjärigen Greis kennen gelernt haben kann, mehr als problematisch; und Kaiser Konstantin war nicht der Mann, um solche Wundereingriffe in seine Majestätsrechte zu gestatten, wie sie die Legende vom Eutychianus in seine Zeit verlegte. Mit viel größerem Rechte, als Keim einst eine Selbsttäuschung des Irenäus über den Johannes, von dem Polykarp zu Irenäus geredet, angenommen hat, könnte man hier einen Irrtum des Sozomenos in seinem Knabenalter annehmen, wäre es nicht überhaupt die Tendenz der späteren Zeit gewesen, die Großtaten des Mönchtums in die Glanzzeiten der siegreichen Kirche unter Konstantin zu verlegen.

Mit dem trügerischen Anschein, als ob es sich um eine feststehende Tatsache handle, ist von H. J. Bestmann S. 19 one jeden weiteren Beweis die Behauptung aufgestellt worden, daſs die „im Jare 337 geschriebene Rede des Aphraates über die Mönche die Existenz des Mönchtums in Mesopotamien für diese Zeit unwiderleglich beweist“. Aber ist denn die Frage nach Ursprung und Inhalt der Homilien des Aphraates, die uns bis jetzt nur im syrischen Texte vorliegen, schon abgeschlossen, ja überhaupt nur ernstlich in Angriff genommen? Die kirchliche Tradition kennt nur **einen** Aphraates, der, vor den persischen Magiern, den Lehrern seiner heidnischen Jugend, nach Syrien entflohen, in der letzten Hälfte des 4. Jarhunderts in Edessa und Antiochien als Mönch gelebt hat, und erst nach dem Jare 400 gestorben sein kann, wenn noch Theodoret (geb. nach 393), wie er selbst berichtet, dem eigentlichen Knabenalter schon entwachsen (*μειράκιον ὤν*), seinen Segen empfangen hat. (Theodoret, religiosa historia, ed. Paris. 1642, III, 819; vgl. seine hist. eccl. IV, 22. 23. und Act. Sanct. 7 April, I, 664 sq.; Tillemont, Mém. eccl. X, 477). Mit **diesem** Aphraates ist die Chronologie des Aphraates der syrischen Homilien schlechthin unvereinbar. Denn letztere setzen seine Geburt etwa um das Jar 280 voraus, seine Blütezeit zwischen 336 und 345, also um mehr als ein halbes Jarhundert früher als die des sonst kirchengeschichtlich bekannten Aphraates*). Der „persische Weise“ der Homilien ist Bischof**), seine Predigten sind vielleicht gehalten, ehe noch der Arianismus in Syrien bekannt geworden war, enthalten aber andererseits rätselhafte, dem Christentum scheinbar widersprechende und mit talmudischen Sagen sich berürende Elemente***). Hier liegen, namentlich wenn auch noch andere Legenden hinzutre-

---

*) Vgl. die Einleitung von W. Wright, zu seiner Ausgabe: The homilies of Aphraates, the Persian Sage, London 1869, und F. Sasse, Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae Sermones homileticos, Lips. 1878, p. 7 sq.

**) Vgl. Wright S. 8 ff. Daſs Aphraates als Bischof zugleich Abt eines Klosters, Mar Matthaei, gewesen, wie Sasse vermutet, ist eine kirchengeschichtliche Unmöglichkeit. Bischöfe, die aus Klöstern hervorgingen, verließen damit zugleich ihr Kloster; gleichzeitig Abt und Bischof, und noch dazu im Anfang des Mönchtums, ist unerhört.

***) Sasse p. 8, „praeter locos nonnullos obscuros, qui cum fide christiana non convenire videbantur, certe sententiae rabbinicae in homiliis saepe obviae“ vergl. p. 11.

image
not
available

diesen Erzälungen ebenso wie aus der vita Antonii für die Genesis und die äußere Erscheinung des ursprünglichen Mönchtums hervor: die erste Form desselben war das Eremitentum; die ersten Mönche waren durchweg isolirte Anachoreten.

VII. Die Askese aber, die allen diesen Anachoreten nachgerühmt wird, ist wol geeignet, uns noch einen Schritt weiter zu füren. Dieses Ideal christlichen Lebens war den ersten christlichen Jarhunderten völlig unbekannt. Fült man sich doch, wenn man von Eusebius und Athanasius kommt, wie in eine andere Welt versetzt unter den Mönchen des Hieronymus und den anderen Zeitgenossen der sog. vita Antonii. Hieronymus ruft (vita Pauli Eremitae) Jesum und seine heiligen Engel zu Zeugen an, er habe in der syrischen Wüste Mönche gesehen, von denen der eine dreißig Jare hindurch nur von Gerstenbrot und Sumpfwasser gelebt, der andere in einer alten Cisterne gewont und täglich nur fünf Datteln genossen*). Macarius der Große (hist. Laus. 19. 20) lebt sieben Jare lang nur von Kohl und faulen Äpfeln; wärend sechs Monaten hat er in einem Moraſt gelegen, bis er von Stechfliegen so zerstochen war, dass ihn niemand wider erkannte, nur um sich wegen einer von ihm zertretenen Mücke zu bestrafen; zwanzig Tage lang fastet er in der Wüste, bis er, dem Verschmachten nahe, von einer Hirschkuh gesäugt wird, die ihm dann in seine Zelle folgt. Andere Mönche fasten vierzig Tage lang (Theodoret hist. rel. III, 388) oder essen, wie Batthäus, so selten, dass ihnen die Würmer aus den Zähnen gekrochen sein sollen (Sozom. hist. eccl. VI, 33); errötet doch auch der h. Antonius, wenn ihn jemand essen sah. Überall erscheint als Wesen der Askese die gänzliche Vernichtung alles Sinnlichen, der völlige Bruch mit jeder menschenänlichen Existenz. Und da drängt sich uns die Frage auf: können die Wurzeln für eine solche Weltanschauung in der christlichen Kirche selbst gelegen haben?

Ich glaube, man muss diese Frage, und zwar mit völliger Sicherheit, verneinen.

Gewiss, wenn das Mönchtum in den Verfolgungszeiten der Kirche entstanden wäre, so würde in den Martern und dem Druck derselben jene exzentrische Steigerung der Askese vielleicht eine Erklärung finden. Aber wenn auch die Zeiten Diokletians in der ersten Heimat des Mönchtums, in der Thebais und in Oberägypten, ihre Opfer gefordert haben (Eus. hist. eccl. VIII, 9, vgl. c. 13): Mönche unter denselben kennt weder Eusebius noch die anderen Zeitgenossen dieser letzten Entscheidungskämpfe, wie Lactanz. Noch mehr aber spricht gegen jede Verbindung des ursprünglichen Anachoretentums mit Motiven des Martyriums der Charakter der ältesten Mönchslitteratur selbst. Unter allen jenen Eremitenbiographieen des vierten oder fünften Jarhunderts enthält auch nicht eine historisch-mögliche Anknüpfungen an die Zeiten Diokletians; nirgends ist es Flucht oder Märtyrerfreudigkeit, welche in die Wüste fürt, überall nur spontane asketische Gesinnung, Reue über ein vergangenes Räuber- oder Sünderleben; erst die Gemälde des Hieronymus, die solchen flammenden Hintergrund brauchten, haben die Asketen in Blutzeugen eingekleidet, wärend noch Tillemont erkannte (mém. VII, 110), dass das Mönchtum in der Kirche entstanden ist lange nach überwundener Verfolgung. (Weiteres vgl. in meinem Ursprung des Mönchtums, S. 37.)

Überhaupt aber erscheint es mir als unberechtigt, von der weiten Verbreitung asketischer Gesinnung in der Kirche des dritten Jarhunderts zu reden, und dass jene nach der Überwindung der Gnosis „von allen Seiten enthusiastisch gepriesen und nach Kräften gefördert worden sei**). Den Lobpreisungen der Askese lassen sich schon in der alten Kirche ebenso viel ablehnende Stimmen gegenüberstellen. Zwar Athenagoras redet von seinen „vielen“ Enthaltsamen; wärend

*) Hieronymus: Haec incredibilia esse videntur his, qui non credunt omnia possibilia esse credentibus!

**) Wie noch zuletzt Lucius, Die Therapeuten, S. 137 ff. auszufüren unternommen hat.

image not available

Volke abgesondert, auf Palmenblättern schlafen, keinen Wein trinken, kein Fleisch genießen, niemals lachen. Zu den völlig nackten und bedürfnislosen ägyptischen Weisen, die auf den Gebirgen am oberen Laufe des Nil wonen, one gemeinsames Heiligtum, lässt Philostratus seinen Apollonius von Tyana ziehen, um die Weisheit dieser ägyptischen *γυμνοί* mit jener der Brahmanen Indiens und der Magier Babylons zu vergleichen (vita Apollonii Tyanensis VI, 5 sq.). Stehen wir aber hier noch auf dem Boden der Sage und der religiösen Romandichtung, so verdanken wir jetzt dem Fortschritt der ägyptischen Wissenschaft, vor allem den Arbeiten der französischen Akademiker Letronne und Brunet de Presle *), die gesicherte Kunde von einem schon vorchristlichen ägyptischen Mönchtum, in welchem sich für das ursprüngliche christliche Anachoretentum entscheidende Analogieen nicht bestreiten lassen.

Aus den in den letzten Dezennien entzifferten griechischen Papyrushandschriften des britischen Museums in London, des Vatikans, der Bibliotheken von Paris und Leyden, zum großen Teil aus dem ehemaligen Tempelgebiet von Memphis stammend, — dem Hauptheiligtum des ägyptischen Serapiskultus der Ptolemäerzeit — sowie aus anderweitigen Inschriften ergibt sich mit voller Evidenz, dass schon mit dem Dienst des Serapis, bekanntlich des in der alexandrinischen Zeit in Ägypten neben der Isis vor allen verehrten Gottes, ein vollständig organisirtes Mönchswesen verbunden war. Es handelt sich hier um jene nach manchen Beziehungen hin ja allerdings noch rätselhaften Büßer, die uns in den betreffenden Dokumenten als *κάτοχοι, ἐγκάτοχοι, ἀπειλημμένοι, παρακατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ Σαράπιος θεραπευταί* **) entgegentreten, oder, wie die Haupturkunde für diese *κάτοχοι* — die Bittschriften des Ptolemäus und seiner beiden Schützlinge, der Zwillingsschwestern Thaues und Taus, der Isispriesterinnen — diesen ihren Beschützer nennen, *Πτολεμαῖον τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ.* Dieser Ptolemäus, des Glaukias Son, dessen Supplikationen an den König Ptolemäus VI Philometor und dessen Schwester Cleopatra gerichtet sind, ist das älteste uns bekannte Beispiel jener *κατοχή* des Serapis, und zwar aus dem Hauptheiligtum des Serapiskultus, dem Serapeion zu Memphis selbst, ursprünglich der Begräbnisstätte des Apis. Andere Namen solcher *κάτοχοι* sind Apollonius der Bruder des Ptolemäus, Armais, Ephestion, Conon ***). Die lange und weite Verbreitung aber dieser *κάτοχοι* auch in christlicher Zeit und über Ägypten hinaus ergibt sich aus einer Inschrift, die sich auf das Serapeion in Smyrna bezieht, vom Jar 211 nach Christus und die den Papinius nennt als *ἐγκατοχήσαντα τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσιν ἐν Σμύρνῃ* (Corp. Inscr. Graec. 3163). Die neuerlich aufgestellte Behauptung, dass „das Institut der Serapisdiener nach Strabos ausdrücklicher Angabe (17, 29) schon vor 23 v. Chr. nicht mehr existirte“ (Bestmann S. 15), ist einfach eine Unwarheit. Denn „ausdrücklich“ redet Strabo von den Serapisdienern überhaupt nicht; er gedenkt derselben nicht mit einem Worte. In der kurzen Schilderung vom Kultus zu Heliopolis (17, 27—29) hebt er nur hervor, dass er nichts mehr von jenen ägyptischen Priestern vergangener Tage, die Philosophen und Astronomen gewesen, deren Weisheit Plato in dreizehnjärigem Umgange mit ihnen zu ergründen versucht, gefunden habe, und wenn er hinzufügt: *ἐκλέλοιπε δὲ καὶ τοῦτο*

---

*) Brunet de Presle, mémoire sur le Sérapeum de Memphis, in den Mémoires présentés par divers savants à l'academie des inscriptions et belles lettres, I ser., tom. 2, 1852; die weitere Ausfürung in den Notices et Extraits des Manuscripts de la Bibliothèque impériale XVIII (1865) p. 264—349. — Letronne, Matériaux pour l'histoire du christianisme en Egypte 1832. — Vgl. auch Gaston Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonines: erste Ausg., Paris 1874, I, 400.

**) Vgl. Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides, Turin 1878, p. 267. Dass *κάτοχος* nicht nur den von einem Gott Ergriffenen und Begeisterten bezeichnet (*ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς* Plutarch, De Iside et Osiride 35), sondern auch den im Verschluss gehaltenen, den Reclusus, ist nach Brunet de Presle's Beweisfürung (Mém. 564) jetzt allgemein anerkannt.

***) Lumbroso, Recherches 268.

image
not
available

Schichten der ägyptischen Bevölkerung hinein. Und wenn das Volk Ägyptens in solcher Askese, die so ganz der schwermütigen Stimmung des ägyptischen Toten- und Gräberkultus entsprach, einen Höhepunkt religiöser Heiligkeit verehrte: ist es da auffallend, wenn zu einer Zeit, wo das Christentum im mittleren und oberen Ägypten zur immer siegreicheren Volksreligion geworden war, jene durch eine Reihe von Jarhunderten und auch noch für die christliche Zeit urkundlich feststehenden Formen altägyptischer Religiosität auch zum Vorbild eines irregeleiteten christlichen Strebens nach höherer Vollkommenheit wurden? Nach demselben Trieb, der in den christlichen Säulenheiligen des 5. Jarhunderts Nachbildungen der Säulenheiligen der syrischen Astarte zu Hierapolis hervorgerufen hat? Das lebendige Grab, welches die einfachen christlichen Volkskirchen nicht so darbieten konnten, wie die gewaltigen und abgeschlossenen Tempelgebäude zu Memphis oder Alexandria, fand sich in der Wüste, zu der doch die bewundernden und Almosen opfernden Scharen ebenso zalreich strömten, wie zu den Büßern und Priestern im Serapeion*). Und ganz bedeutungslos ist es doch nicht, dass die Entstehungs- und Hauptgebiete des ägyptischen Mönchtums in unmittelbarer Nähe der alten Serapisheiligtümer lagen. Heracleopolis, die Geburtsstätte des hl. Antonius, auch die Heimat des Ptolemäus, des *κάτοχος*, lag in unmittelbarer Nachbarschaft des Serapeions von Memphis. Auf der Nilinsel Tabenna, in der oberen Thebais, soll Pachomius die erste Organisation des Mönchtums vollzogen haben; unmittelbar daneben der Isistempel zu Philae, wo bis in die Zeiten Justinians, bis in das 6. Jarhundert, ein Dienst des Osiris und Serapis im vollen Glanz und Umfang der heidnischen Vergangenheit sich erhielt, dessen „Propheten" in Inschriften auf den Mauern des Tempels noch im 5. Jarhundert sich dieses Dienstes rühmten**). Dass noch lange in die eigentlich christliche Zeit hinein die populären ägyptisch-alexandrinischen Kulte fortbestanden haben, hat schon Valesius der Schönrednerei des Eusebius entgegengestellt***).

IX. Wenn ich mich sonach für berechtigt halte, für die Entstehung des ersten Mönchtums, — die ja zweifellos nach Oberägypten fällt, und für die uns nicht authentische Quellen, sondern nur Vermutungen zu Gebote stehen — die Analogie und die Übertragung althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, namentlich des Serapisdienstes in Anspruch zu nehmen†) — und ich darf mich darin auch der Zustimmung von Männern wie Lepsius und Ebers erfreuen —, so bin ich auf den Einwand gefasst, ob denn auch tatsächlich in den Dokumenten des älteren Mönchtums sich Spuren solchen vorchristlichen und populären Ursprungs finden? Ich antworte mit der Gegenfrage, ob denn überhaupt die Askese des ersten christlichen Mönchtums spezifisch christliche Motive aufzuweisen hat und ob nicht im Gegenteil auch der weitere Verlauf, seine Ausbreitung namentlich auch in der griechischen Welt Kleinasiens, vielmehr auf antiken als auf christlichen Hintergrund hinweist?

Schon die Askese des 2. u. 3. Jarh.'s — trotz der Motive, wie sie etwa Athenagoras (c. 28) ausspricht, in der Hoffnung, *μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ, μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ* — berürt sich mit antiken ethischen Idealen, namentlich mit der edleren Seite des Kynismus††), wie schon Hippolytus (ref. 8, 20) bei den Enkratiten an die Kyniker gedacht hat. Vollends aber in dem ursprünglichen

*) Andere Änlichkeiten, s. mein Mönchtum S. 34 ff. Dass daneben auch vielfache Verschiedenheiten in äußeren Umständen sich finden, wie sie namentlich Keim, Urchristenthum S. 214, zusammengestellt hat, ist für die Sache selbst one entscheidende Bedeutung. Die äußeren Formen variirten: die Weltflucht ist dieselbe.

**) Vgl. Letronne, Matériaux p. 61—74, und die Inschrift vom Jare 453.

***) Valesius in der Anm. zu Eusebius, de vita Const. IV, 25.

†) Eine Mischung christlicher Elemente mit denen des Serapiskultus ist vielleicht auch schon die Voraussetzung des dem Kaiser Hadrian zugeschriebenen Briefes an Servianus (bei Vopiscus, Vit. Saturn. 8, in Script. hist. Aug. ed. Peter II., 209. Vgl. mein Ursprung des Mönchtums S. 44.

††) Worauf zuletzt namentlich Bernays hingewiesen hat in der lehrreichen Zusammenstellung: Lucian und die Kyniker S. 98 ff., vgl. S. 24 ff.

image
not
available

gilt. Diese Mönche füren, wie Gregor berichtet, mit ihren Gastfreunden Gespräche über das Recht des Selbstmordes, um dann mit schwärmerischem Eifer sich das Leben zu nehmen, sich von Felsen herabzustürzen oder in den Fluten sich zu ertränken, „θνήσκουσιν πολλοῖς προφονέως θανάτοις".— Wodurch unterscheiden sich diese Mönche nicht nur von den Stoikern und Cynikern, die auch „die Befugnis des Menschen zu freiwilligem Scheiden aus dem Leben vertraten", sondern auch von der, seit den Zügen Alexanders des Großen vielbewunderten Todesverachtung der indischen Weisen, deren freiwilligen Feuertod auch Peregrinus Proteus nachgeamt hat? (Vgl. Bernays Lucian und die Kyniker S. 57. 60.)

X. Überhaupt, fast unübersehbar und zallos sind die Bande, welche die Kirche der ersten Jarhunderte mit der antiken Welt auf allen Lebensgebieten verschlungen erscheinen lassen: in der christlichen Kunst, im Kultus, in Philosophie und Dogma, in Mythologie und Heiligendienst*), — die wissenschaftliche Darstellung dieser Wechselbeziehungen freilich eine noch ungelöste Aufgabe der Kirchengeschichte der Zukunft — kann es da als seltsam erscheinen, wenn sich auch das Mönchtum auf gleichem Boden entsprungen erweist? Die christl. Kirche hat es nicht geschaffen, sondern umgestaltet. Ein unmittelbarer Zeuge aber für den Übergang des Serapismönchtums in das christliche ist kein Geringerer, als der erste Organisator des christl. Cönobitentums, der hl. Pachomius selber. Denn dieser hat nicht nur in den (24?) Klassen seines Mönchtums die verschiedenen Klassen der Serapisdiener mit ihren besonderen Abzeichen nachgeamt (vgl. mein Mönchtum S. 50), sondern er selbst ist aus einem Serapismönch zum christlichen Mönch geworden. Dieses Serapismönchtum des hl. Pachomius in seiner heidnischen Jugend hat Revillout nachgewiesen, wie er in der leider mir erst soeben bekannt gewordenen Abhandlung le reclus du Serapeum (Revue égyptologique I, IV, Paris 1880, p. 160) hervorhebt. Der Nachweis selbst in seinem „rapport sur ma mission d'Italie" ist mir hier nicht zugänglich: für die Ergänzung dieses Art. in der Ztschr. für K.-G. werde ich ihn verwerten können, ebenso wie andere Momente, die sich aus den koptischen Legenden der älteren Kirche ergeben. Auch in diesen hat sich, wie ich schon hier hervorheben kann, die Erinnerung an das Serapismönchtum des Pachomius erhalten. Auch dort wird das Serapeion, dem Pachomius angehörte (Zoega, Catalogus codicum copticorum, Rom. 1810, p. 78), Scjenesèt genannt, das Chenoboscium Revillouts. — Das Bild, welches Manetho (Apotelesmatica I, 239 sq.) im 1. oder 2. Jarhundert unserer Zeitrechnung von den κάτοχοι der Götter zeichnet:

οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῇσι θεῶν πεπεδημένοι αἰεί
δεσμοῖσιν μὲν ἔδησαν ἑὸν δέμας ἀρρήκτοισιν·
εἵματα μὲν ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὐρῇσιν ὅμοιαι
ἵππων κηροπαγεῖς ὀλοὸν τηροῦσι κάρηνον

gilt wörtlich auch von den ersten Mönchen, ihren härenen, nie gewaschenen Büßergewändern, „die schmutzige Haut vom tiefen Schwarz eines Äthiopiers überzogen"; wie Hieronymus (ep. 18 an die Julia Eustochium) sich und seine ägyptischen Vorbilder geschildert hat; auch das lange, struppige Har fehlt nicht unter ihnen (Epiph. h. 80; synops. fidei 23; Augustin de opere monach. 31 u. a.), wärend andere wider die im Isis- und Serapisdienst gebräuchliche Tonsur nachamten (vgl. Alteserra 305 f.; Löning, Deusches Kirchenrecht, I, 337).

XI. Das buddhistische Mönchtum des westlichen Indien mit seinen gewaltigen Felsenklöstern bei Aganta und auf dem Udajagiriberge bietet wol manche Analogie zu dem ägyptischen Mönchtum, one dass doch von einem direkten Einfluss desselben die Rede sein kann. Könnten doch auch schon die noch älteren brahmanischen Büßer, die im Walde von Früchten, Wurzeln und Wasser sich nären, bekleidet mit dem Felle einer schwarzen Gazelle oder einer Rindshaut, beschäftigt

*) Wie noch neuerdings dieses fast unveränderte antike Heidentum im katholischen Volksleben Süditaliens in sehr instruktiven Schilderungen in der Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1882, S. 1 ff., 510 ff. dargestellt ist.

image

not

available

tiefbraune Hautfarbe auch manche Erzälung bei Rufinus und Palladius erinnert. Die Einfachheit und Armut dieser Nomadenbevölkerung, die heute noch in denselben Zuständen lebt, wie in der vormuhammedanischen Zeit, von der nur ein kleiner Teil fest angesiedelt ist und Ackerbau treibt, hatte nicht weit bis zu den Lebensformen des ursprünglichen Mönchtums, wie sie vom hl. Ammon und anderen berichtet werden. Diese Abâbde früherer Zeiten gingen halb nackt, nur mit Lederschurz und Umschlagetuch, nicht mit einem Hemde bekleidet; sie haben keine Zelte, sondern nur niedrige, enge Hütten der elendesten Art, einige Pfähle, um welche Strohmatten geschlagen werden, zur Bildung der Wände und des Daches; manche wonen auch zu Zeiten in natürlichen Hölen. Ihre Narung war Milch und die Früchte der Wüste. In früheren Zeiten waren sie es, die den Verkehr an den Karawanenstraßen vermittelten, wie sie, außer von Viehzucht, noch heute von den Diensten sich ihren Unterhalt erwerben, die sie vorüberziehenden und lagernden Karawanen leisten, durch Wasserholen, Herbeibringen von Reisig und Holz, Tränken der Kamele, Ab- und Aufpacken *). Überaus mühselig ist zu allen Zeiten aber auch die Lage der Fellahin gewesen, die mit rücksichtsloser Gewalt zum Frondienst an Straßen und öffentlichen Bauten ausgehoben wurden und unter schwerer Last von Frohnden und Steuern seufzten. Solchem Drucke gegenüber war die Felsenhöle mit ihrer Freiheit und Verehrung, das Kloster mit seinen Almosen und freiwilliger Arbeit eine Erlösung.

XIII. Aus der Vereinigung von Eremiten gingen die Monasterien hervor. Aus den *παρθένοι καὶ ἐρημικοί* wie sie Theophylakt unterscheidet, die *μιγάδες καὶ ἐν κοινοβίῳ*. Cassianus, coll. 18, 5: unde consequens fuit, ut ex communione consortii coenobitae, cellaeque ac diversoria eorum coenobia vocarentur. Für das *μοναστήριον*, *κοινόβιον* wurde schon frühe auch die Bezeichnung *μάνδρα*, die Hürde, *ἔνθα συνάγει ὁ ποιμὴν τὰ πρόβατα*, üblich, ebenso *φροντιστήριον*, *ἀσκητήριον*. Von den Monasterien als zusammenhängenden Gebäuden unterschied sich die *λαύρα*, gewissermaßen das Mönchsdorf, als eine Art von Kolonie zerstreuter, aber unter Einem Oberhaupt vereinigter Mönchszellen **). Erst den späteren Jarhunderten gehört die Bezeichnung *μονή* als terminus technicus für das Kloster an; zum ersten Male findet er sich in einem Gregor von Nazianz zugeschriebenen Gedicht (Opp. ed. Bened. II, 620).

XIV. Die erste Organisation des Mönchtums in fast militärischer Strenge und mit schweren Strafen gegen die auch in die Klöster hinübergenommenen Erbsünden der ägyptischen Bevölkerung wird dem Pachomius zugeschrieben (vgl. den Art. Pachomius und mein Mönthum S. 50—53). Die ungeheueren Zalen aber, mit denen Rufinus und Palladius diese ersten Monasterien bevölkern — wie jener in Oxyrinchus, der alten Tempelstadt westlich vom Nil, ein Klosterparadies von zehntausend Mönchen und zwanzigtausend heiligen Jungfrauen gefunden haben will, die ihm und seinen Begleitern Mäntel und Kleider küssen, wie nach Palladius jedes Kloster auf der Tabenna vierhundert Genossen gezält hätte, Serapion tausend, Ammon dreihundert Anachoreten um sich gesammelt hätte, — alle diese Tausende und ihre Paradiese beruhen auf Erfindung und Nachbildung antiker Dichtung, schlechthin unvereinbar mit den historischen Zuständen Ägyptens im 4. Jarhundert ***).

XV. Diejenige Gestalt aber, durch welche, zunächst innerhalb der griech. Welt, das Mönchtum in die Kirche eingefügt ward und erst recht eigentlich seine christliche Ausgestaltung erhielt, ward durch Basilius den Großen von Cäsarea geschaffen. Ihn darf man als den eigentlichen Regenerator des Mönchtums betrachten. Er und Gregor von Nazianz haben es in ihre kleinasiatische Heimat eingefürt; als jener es in einem um 375 verfaßten Sendschreiben (ep. 207, opp. Ben. III, 310) gegen die Anfeindungen in Neocäsarea verteidigte, konnte er das ägyptische

*) Vgl. Klunzinger, Bilder aus Oberägypten, 1877, S. 245 ff.

**) Vgl. überhaupt Alteserra, Asceticon 453 sq. Laura erant cellulae Monachorum sejunctae et sparsae per eremum, sub uno superiore positae.

***) Vgl. mein Mönchtum S. 48 ff.

image
not
available

tum. Hierhin gehören die *μεμορῖται, οἱ ἐν μεμορίοις κατοικοῦντες*, die in Grabmälern wonten und sich als Erzmönche betrachteten; denen das Chalcedonense verbot, sich Archimandriten zu nennen. Ferner die *κατειργμένοι* oder *ἐγκλειστοί*, auch noch in Gallien als reclusi zur Zeit Gregors von Tours, die sich lebenslang in ihre Zelle einschlossen, unsichtbar für jedermann, von denen Theodoret und Augustin berichten (vergl. Altejerra S. 26); die Säulenheiligen, nach dem Vorbilde des Symeon *στηλίτης* (Evagrius h. e. I, 13), die *βόσκοι*, silvestres (Sozom. h. e. VI, 33; Sulpit. Sev. dial. I), die nicht nur in den südlichen Abhängen Armeniens hausten, zur Essenszeit auf die Berge hinausschwärmten, mit ihren Sicheln die Kräuter schnitten und auf die Weide gingen, wie das Vieh.

XVII. Überblickt man den Zusammenhang all dieser Erscheinungen, so kann nicht mehr zweifelhaft sein, dass die Motive, denen das Mönchtum seine Entstehung und Verbreitung verdankt, nur in elementaren, populären Strömungen des religiösen Volkslebens ihre Erklärung finden, dass man aber nicht berechtigt ist, mit Keim (Urchristentum 211 ff.) auf rein litterarische Mächte, wie den Neuplatonismus oder in erster Reihe auf die christlich alexandrinische Schule überhaupt zurückzugreifen.

Daher denn auch, jemehr ungeweihte Massen in die Klöster einzogen, die schon zur Zeit des Valens in Ägypten Mönche geworden waren, um sich ihren öffentlichen Verpflichtungen zu entziehen, das griechische Mönchtum jene Pöbelgestalt annahm, in der es zur Zeit des Chrysostomus von Eunapius und Rutilius (vergl. Alteserra 264 ff.) geächtet ward. Diesen Schichten war das Kloster nur die bequemste Form sorgenloser Verpflegung, mit dem Geruche der Heiligkeit und dem Selbstbetruge ihrer vermeinten höheren Tugend. „Mönche waren es, die den greisen Chrysostomus auf seiner letzten Verbannungsreise zu Cäsarea mit tierischer Wut überfielen" (Gaß); Mönche waren es, die kaum ein Menschenalter nach Basilius, wärend der Fastenzeit des Jares 415 in der Basilica Caesarea in Alexandria unter Anfürung eines Klerikers der Hypatia das Gewand herabrissen, sie gliedweise zerschnitten und verstümmelten, ihre Glieder verbrannten (Socr. h. e. VII, 15) und das alexandrinische Mönchsgefolge Dioscurs hat in der Marienkirche zu Ephesus 449 Flavian mit Füßen zu Tode getreten. Für dieses Mönchtum, die Trabanten der Bischöfe in den hierarchischen Parteikämpfen und in der Zerstörung der Tempel, der Vernichtung der Denkmale heidnischer Kulte und antiker Kultur, gab es nur Ein Gesetz und Ideal, die unbedingte Devotion und der Sklavengehorsam, welcher der Grundgedanke schon der Regel des Pachomius gewesen.

XVIII. Die zallose Legendenlitteratur, die in diesem Mönchtum wurzelt, bietet nur Ein kulturgeschichtl. Interesse: ich habe (vgl. mein Mönchtum S. 59 f.) gezeigt, wie in ihr die Fortsetzung des antiken Romans und die Grundlage der kirchlichen Volksdichtungen des Mittelalters sich darstellt. Die Mythographi und Paradoxa der antiken griechischen Sage sind die Vorbilder und Quellen der christlichen Legenden und Mythen, die Rufinus, Hieronymus, Palladius und ihr Gefolge geschaffen. Eine wesentliche, bis jetzt übersehene, aber sehr wichtige Grundlage für den christlichen Heroenroman bildet auch des Philostratus' Leben des Apollonius von Tyana, dessen vielfach überraschende Beziehungen zur pseudoathanasianischen vita Antonii, zu des Hieronymus vita Hilarionis und zu Cassians Tendenzgesprächen die Ergänzung dieses Artikels im nächsten Heft der Zeitschrift für Kirchengeschichte dartun wird.

XIX. Aus der Entwicklung des Mönchtums der griechischen Kirche seit dem 5. Jarhundert sei hier nur auf zwei Momente hingewiesen. Nach seiner geistigeren, dem Neuplatonismus verwandten Seite ist das Mönchtum der Boden geworden, auf welchem die Mystik jener sinnigen Homilien entsprungen ist, die mit Unrecht den Namen des heiligen Macarius tragen, ebenso wie die Schriften des Areopagiten, in denen das Mönchtum zum ersten Mal als eines der Sakramente der Kirche erscheint. — Dagegen in der Zeit der Bilderstreitigkeiten stand das Mönchtum an der Spitze der Reaktion zu Gunsten des Bilderdienstes; unter Kai-

image
not
available

denkt. Kurz zuvor hatte der hl. Martin von Tours (s. IX, S. 371) an den Ufern der Loire bei Tours eine zuerst nur kleine Zal von Jüngern um sich gesammelt. Änliche Eremitenvereine von Solchen, die in der Welt Schiffbruch gelitten, fanden Zuflucht auf den kleinen Inseln an der Westküste Italiens, Gallinaria, Gorgon, Capraria, Palmaria *). Am Ende des Jarhunderts entstand auf der Insel Lerina (St. Honorat) das Kloster, das unter den südfranzösischen Klöstern des folgenden Jarhunderts die größte Bedeutung erlangte. (Weiteres bei Gieseler 1, 2, 251 ff.). Dieses gallische Mönchtum, wie wir aus Sulpitius Severus ersehen (dial. II, 5; III, 1, 21), frühe beseelt von dem eifrigen Verlangen, das ägyptische Mönchtum an Ruhm und Heiligkeit zu überbieten, „quia vel universae Asiae in solo Martino Europa non cesserit“. Wie viel gleißnerischer Schein, Selbstgerechtigkeit und christlich kostümirtes Heidentum gerade in dem occidentalischen Mönchtum sich geltend machte, erhellt nicht nur aus der eignen Schilderung des Hieronymus über das römische Mönchtum (in dem um 385 geschriebenen Brief de custodia virginitatis) sondern auch aus zalreichen Zügen gepriesener Heiliger, wie des hl. Paulinus von Nola (vgl. m. Mönchtum S. 63 f.), der sich dem hl. Felix weihte ganz nach altheidnischer Sitte, indem er den Erstlingsflaum seines Bartes an dessen Grabe niederlegte.

Gerade gegen dieses Heidentum in der Kirche erhob sich zur selben Zeit die prinzipielle Opposition gegen das Mönchtum, wie sie Vigilantius in Gallien, vor ihm Jovinianus in Rom, Sarmation und Barbatianus in Mailand vertraten.

Von Gallien aus verbreitete sich das Mönchtum zu den Kelten Englands (vgl. Keltische Kirche Bd. VIII, S. 334) und Irlands, im fünften Jarhundert, für letzteres geknüpft an den Namen des h. Patricius (s. d. Art.); von den irischen Klöstern ging die Christianisirung Schottlands aus, unter den schottischen Klöstern das der Insel Hy (Jona) das berühmteste auch wegen der kirchlichen Stellung, die es in seiner Jurisdiktion über die Kirche Schottlands und des nördlichen Irlands ausübte. (Vgl. über die wirkliche Geschichte der später sogenannten Culdeermönche, ihre Stellung im fränkischen Merovingerreich des siebenten Jarhunderts, über die Regel Columbans namentlich auch Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, II, 412 f.). Inzwischen aber hatte das Mönchtum durch Benedikt von Nursia und den Benediktinerorden die Gestalt und Regel erhalten, welche für das Kloster- und Ordenswesen des Abendlandes in den nächsten sechs oder sieben Jarhunderten die ausschließliche Norm wurde. „Durch die Benediktinerregel erhielt der ganze Stand eine innere Zusammengehörigkeit, die er in der griechischen Kirche niemals erlangt hat“ (Gaß). Das Gelübde (professio, in der griechischen Kirche ὁμολογία, συνθήκη genannt), wie es in der regula c. 58 vorgeschrieben ist: „suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversione morum suorum et obedientia coram deo et sanctis ejus“ schloss durch das Gebot der stabilitas alles unstäte und ungebundene Wesen, auch die Zügellosigkeit der umherschweifenden Gyrovagi aus. Die conversio morum begriff die Armut und Keuschheit in sich, welche neben unbedingtem Gehorsam als selbstverständliche Kennzeichen und Bedingungen des Mönchtums von Anfang an gegolten hatten.

B. Seit Benedikt und im Mittelalter wird die Geschichte des Mönchtums zur Geschichte der einzelnen Orden. Da die Mehrzal der hier in Betracht kommenden Fragen teils in den betreffenden Spezialartikeln, vor allem in dem Artikel „Klöster“ (VIII, S. 58) behandelt ist, darf ich mich hier auf den kürzesten Überblick über die fernere Entwicklung beschränken.

Die Bedeutung des Mönchtums in den ersten Jarhunderten der neu begründeten Kirchen des Abendlandes, der angelsächsischen, fränkischen, deutschen Kirche,

---

*) Die Stellen aus Ambrosius und Hieronymus bei Gieseler 1, 2, 250. Aus dem „quid enumerem insulas“ des Ambrosius ist bei Keim geworden: Ambrosius fand es unmöglich, alle die Inseln aufzuzälen u. s. w.

image
not
available

die Weltgeschichte von mehr als drei Jarhunderten eingetragen. — In Bezug auf die älteren Orden wurden durch das Tridentinum (sess. 25 de regularibus et monialibus) Besitzstand und innere Verwaltung, Wal der Oberen, Stellung auch der eximirten Klöster den Bischöfen gegenüber, Einrichtung von Kongregationen geregelt. Überwiegend widmeten sich in der katholischen Kirche nach der Reformation die Orden praktischen Zwecken, neben der Seelsorge der Krankenpflege und dem Unterricht (s. die Art. Kapuziner, Theatiner, Vincenz de Paula und die Lazaristen, Piaristen, Trappisten, Barmherzige Schwestern (filles de la charité, grises.), Elisabetherinnen, Ursulinerinnen u. s. w.), wärend die Kongregationen, die mit dem Jesuitenorden und den Liguorianern, Redemptoristen zusammenhingen, auch allen anderen Zwecken dieses Ordens sich dienstbar zeigten (Maria Alacoque, die Damen vom heil. Herzen Jesu u. a.). Endlich die Väter des römischen Oratoriums (Oratorianer) und die französischen Mauriner haben „durch die sorglose Muße, welche sie ihren Gelehrten gaben, und durch den Verein mannigfacher Kräfte, den sie möglich machten, für historische Gelehrsamkeit Großes geleistet, ruhmvolle Namen, unsterbliche Vorbilder gelehrten Glückes und Ernstes, sind hier zu Hause". „Nachdem der letzte Mauriner als Mitglied des Instituts von Frankreich gestorben war, erkauften einige Freunde Lamennais die alte Abtei Solesmes (1833), um in ihren Kreisen die gottselige Gelehrsamkeit der Kongregation des h. Maurus zu erneuern" (Hase, KG., 483. 732).

Die Auflösung der Klöster im Zeitalter der Aufklärung und der Säkularisationen in allen Ländern Europas, die Geschichte des katholischen Ordenswesens in unserem Jarhundert, die Aufhebung aller nicht krankenpflegenden Orden in Italien und Preußen gehört in die Kirchengeschichte der einzelnen Länder und in die Darstellung der kirchlichen Kämpfe, die zu den einschneidendsten Aufgaben auch noch der Gegenwart gehören.

„Die Litteratur ist unermesslich." Da aber alles Monographische oder auf einzelne Orden Bezügliche den Spezialartikeln zufällt, so haben wir hier nur die allgemeineren Bearbeitungen anzufüren: Rud. Hospiniani, De monachis etc. libri VI. Tigur. 1588. 1609. Genev. 1609; Alteserrae Origines rei monast. libb. X, Par. 1674. Hal. 1682; Martene, De antiquis monachorum ritibus, Lugd. 1690; Helyot, Histoire des ordres monastiques, Par. 1714—19, Deutsch Leipz. 1753—56, 8 Bde.; (Musson) Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden ꝛc., Par. 1751, im deutschen Auszuge von Crome, Leipz. 1774—84, 10 Bde.; Joh. Mabillon, Observ. De monachis in Occidente ante Benedictum (Acta SS. Ord. Ben. Saec. I.); Holstenius, Codex regularum monasticarum, Rom. 1661, Aug. Vind. 1759. 6 vol.; F. Miraei, Regulae et constitt. clericorum in congregat. viventium, Antw. 1638. — Die andere ältere Litteratur bei Winer, Handbuch der theol. Litteratur I, 698—731. — Von neueren Arbeiten seien erwänt: Briefe über das Mönchswesen von einem katholischen Pfarrer an einen Freund, 4 Bde., 1780 (Brechter und Riesbeck); Möhler, Geschichte des Mönchthums, in dessen von Döllinger herausgeg. Schriften II, 165; Gaß, Gesch der chr.. Ethik, I, 1881; A. Harnack, Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte, 1882. — Montalembert, Les Moines d'Occident depuis Sanct Bénoît jusqu'à Sanct Bernard, Paris 1860 (Regensb. 1860) 5 T. — Zur allgemeinen Würdigung des alten und neuen Klosterlebens: Hase, Handbuch der prot. Polemik, 4. Aufl., 1878, S. 279 ff. **H. Weingarten.**

Monotheleten. Die mit diesem Namen bezeichnete Partei in der griechischen Kirche verdankt ihre Entstehung demselben Bestreben, die schwer empfundene Lostrennung der Monophysiten (s. d. Art. Bd. X, S. 236) von der Reichskirche durch dogmatische Annäherung, soweit eine solche one völlige Preisgebung der chalcedonensischen Bestimmungen möglich war, aufzuheben, welches sich schon in den monophysitischen Streitigkeiten selbst seit anderthalb Jahrhunderten geltend machte. Der Trieb dazu ist um so mächtiger, je weniger sich das Gefühl ganz unterdrücken läst, dass man doch auf dem gemeinsamen Boden der Cyrillschen Christologie steht.

verclausulirt und unter ausdrücklicher Gleichsetzung des Cyrillschen Terminus von der Einen fleischgewordnen Natur, sowie unter Betonung der ja allerdings kirchlich anerkannten theopaschitischen Lehre festhielten und daran schlossen, dass der Eine Herr Jesus Christus göttliches und menschliches wirke mit der einen gottmenschlichen Wirkungsweise (μία θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ) nach dem Ausspruch des heiligen Dionysius (Areopagita, s. Bd. III S. 624). Triumphirend meldete Kyrus nach Konstantinopel, dass Myriaden von Monophysiten (Theodosianern, s. oben S. 245) im Klerus, Beamten, Heer und Volk dadurch gewonnen seien, und Sergius drückte ihm darüber seine große Freude und Befriedigung aus. (Für diese Anfänge kommt neben dem Briefe des Sergius an Honorius und der Korrespondenz zwischen Kyrus und Sergius bei Mansi XI, 525 sqq. besonders in Betracht Anast. presb., demgegenüber Theophanes und die vita Maximi secundäre Quellen sind.

Jetzt aber erhob sich der Widerspruch. Der Mönch Sophronius, gebürtig wie es heißt aus Damaskus, Freund des Johannes Moschus (s. oben S. 301 f.), mit welchem er im Theodosiuskloster in Palästina zusammenlebte und auch nach Rom reiste, wo Moschus starb, kam nach Aegypten (wo früher auch Joh. Moschus vielfach in die dogmatischen Verhandlungen mit Monophysiten eingegriffen hatte) und zeigte sich nun erschrocken über die „apollinaristischen" Sätze jener Vereinigung, so dass er Kyrus beschwor, sie nicht vom Ambon der Kirche zu verkündigen. Kyrus berief sich dagegen auf einzelne Stellen früherer Väter und auf die Berechtigung, in einem solchen Ausdrucke κατ' οἰκονομίαν nachzugeben, um so wichtige Zwecke zu erreichen (Sergius bei Mansi XI, 532 und Maxim. ep. ad Petr. ib. X, 691), vermochte aber den Sophronius nicht zu beruhigen. Dieser reiste jetzt mit einem Briefe des Kyrus nach Konstantinopel und machte doch Eindruck auf Sergius, der freilich von einer ausdrücklichen Entfernung des angefochtenen Ausdrucks (μία ἐνέργεια) aus den vereinbarten Sätzen, welche die Vereinigung vernichtet haben würde, nichts wissen wollte, aber dem Kyrus doch empfal; keinen Streit über ein oder zwei Energien zu gestatten, und sich zurückzuziehen darauf, dass der Gottmensch das Göttliche und Menschliche wirke, und jede gottgemäße und menschengemäße Wirkung auf ungetrennte Weise hervorgehe aus dem einen und selben fleischgewordnen Gott Logos. Wärend er jetzt also über die Energie geschwiegen wissen will, setzt er aber als das selbstverständlich zu Vermeidende die Behauptung von 2 Willen (θελήματα) voraus. Sophronius ließ sich dadurch beschwichtigen. Sergius aber suchte nun auch den Kaiser um des drohenden Widerspruchs Willen zum Fallenlassen des streitigen Terminus zu bestimmen, als dieser von Edessa aus (wo er sich 633—34 aufhielt, Theoph. l. l. p. 279) von ihm die Belegstellen aus der Schrift des Mennas für die monergistische Lehre begehrt hatte. Zugleich berichtete er dem römischen Bischof Honorius unter seinem Gesichtspunkte das Vorgefallene und gewann an ihm für seine Auffassung einen Rückhalt, da Honorius in dem berühmten, uns in griechischer Übersetzung erhaltenen Briefe (Mansi XI, 537 sqq.) dem Sergius zustimmt und auf den Sophronius den Vorwurf der Vorbringung eitler Fragen wirft; der Streit über ein oder zwei Energien soll verbannt oder den Grammatikern überlassen werden, die Neuerung in den Ausdrücken könnte entweder (2 ἐνεργ.) des Nestorianismus oder des Eutychianismus verdächtig machen. Aber auch er hält dabei unbefangen fest, dass, wie auch man über den Ausdruck: ein oder zwei Energien urteile, man einen Willen bekennen müsse, da bei der Annahme reiner übernatürlich erzeugter Menschennatur durch den Son Gottes von einem zweiten, differirenden oder entgegengesetzten Willen nicht die Rede sein könne, auch Stellen wie Johannes 5, 30, Matth. 26, 39, wo Christus seinen und den göttlichen Willen in Gegensatz zu stellen scheint, in Wahrheit nicht einen verschiedenen Willen anzeigen, sondern nur auf die Ökonomie der angenommenen Menschheit gehen*);

*) D. h. die Gottheit als das persönliche, wollende Subjekt eignet sich in ihrer heilsökonomischen Stellung als menschgewordne das der menschlichen Natur Entsprechende an; vgl. Stellen wie Athan. or. III c. Ar. c. 57 bei Thilo, Bibl. I, 580.

Alexandria anlaufend, auch an den Patriarchen Kyrus einen Brief des Sergius mit einer Abschrift der Ekthesis, welche von Kyrus mit gebührender Devotion und Zustimmung aufgenommen wurde *). In Rom war nach Honorius Tode eben der greise Severinus erwählt; das gewaltsame Verfahren des Exarchen, der sich des Lateranpalastes und der Hinterlassenschaft des Honorius bemächtigte (Vita Sev. des Papstbuchs), scheint mit der Opposition des neuen Papstes gegen die Ekthesis (welche auch durch die professio im liber diurnus c. 74 ed Rozière, Par. 1869 p. 142 bestätigt wird) zusammenzuhängen. In Konstantinopel trat nach Sergius Tode (Decemb. 638) sein ihm und dem Kaiser befreundeter Nachfolger Pyrrhus für die Ekthesis und ihre Unterschreibung durch die auswärtigen Bischöfe ein. Die in der Hauptstadt lange aufgehaltenen Abgesandten des neuen römischen Bischofs erklärten sich endlich mit der Ektheiis einverstanden, worauf dessen Bestätigung erfolgte (ep. Max. b. Mansi X, 677). Severinus aber, am 28. Mai 640 erst geweiht, starb bereits am 2. Aug. desselben Jares, und sein Nachfolger Johann IV. verdammte im Januar 641 auf einer römischen Synode den Monotheletismus. Der Anstoß, welchen die Ekthesis im Abendland fand, veranlaßte den bereits kranken Heraklius zu erklären, daß Sergius der eigentliche Vater desselben sei, welcher ihn zur Veröffentlichung überredet habe. Nach seinem Tode (11. Febr. 641) wandte sich der römische Bischof an die beiden Söne Heraclius Constantinus, und Heracl. den jüngern oder Heracleonas (aus zweiter Ehe, Son der Martina) mit dem Verlangen um Beseitigung der Ekthesis, wobei er den Brief seines Vorgängers Honorius, auf welchen Pyrrhus von Konstantinopel für die Lehre von Einem Willen sich berufen hatte, durch eine gezwungene Auslegung **) in Schutz nahm. Aber der ältere der beiden kaiserlichen Halbbrüder starb plötzlich, und seine Stiefmutter Martina, der man diesen Tod zuschrieb, wurde bald darauf mit ihrem rechten Sone durch eine Revolte gestürzt, welche den Son des ältern Bruders, Konstans II. (auch Konstantin genannt) erhob. In diesen Sturz war der Patriarch Pyrrhus verwickelt, der zur Martina hielt. Von dem an seine Stelle erhobenen Paulus verlangte Theodor von Rom unter Anerkennung seiner orthodoxen Äußerungen doch erst die ordnungsmäßige Absetzung seines Vorgängers auf einer Synode und die Entfernung der Ekthesis von den öffentlichen Orten, wobei er voraussetzte, daß Konstans mit der Beseitigung derselben einverstanden sei (vgl. dazu Eutychii annal. II, 332 sqq. ed. Poc.). Allein hier hielt man den Standpunkt der Ekthesis fest. Pyrrhus hatte sich inzwischen nach Nordafrika begeben, wo es im Juli 645 zu der Disputation des Mönchs Maximus (s. d. Art Bd. IX, 430 ff.) mit ihm kam, in Gegenwart des kaiserlichen Statthalters Gregor (an dessen Identität mit dem von Maximus verehrten Georg nach J. S. Assemani, in Ital. histor. script II, 34 sq., vgl. Walch, Ketzergesch. 9, 190 f. nicht zu zweifeln ist). Die Spannung dieses eifrigen Freundes der Mönche mit dem Hofe von Konstantinopel, welche schon früher einmal hervorgetreten war, jetzt aber aufs neue sich geltend machte, um endlich (646) sich zur Empörung zu steigern, wird Pyrrhus als politisch Kompromittirten dahin geführt und geneigt gemacht haben, sich auch dogmatisch herüberziehen zu lassen; wenigstens erscheint er in der Disputation in so schwächlicher Defensive, wie einer, der nur mit Anstand besiegt sein wollte. Nordafrika stand mit dem römischen Stule in der Sache zusammen; daher Pyrrhus die ausdrückliche Verwerfung seiner bisherigen Lehre für Rom aufschob, wo er nach Überreichung einer Schrift vom Bischof Theo-

*) Sehr bald darauf muß Kyrus (nach Niceph. Cotpl. p. 30 ed. Bonn.) verhaftet nach Konstantinopel gebracht worden sein, weil er sich durch seine Vorschläge, die Aegyptens sich eben bemächtigenden Saracenen durch Verträge zu gewinnen, Mißfallen und Verdacht zugezogen hatte.

**) Honorius habe nur die Ansicht von zwei einander widerstreitenden menschlichen Willen in Christo bekämpft Die Erklärung wird in der disp. c. Pyrrho (Mansi X, 740) zurückgeführt auf den Koncipienten der Briefe sowol des Honorius als des Johannes, nämlich nach Maxim. tom. ad. Marin. pres. bei Combef. II, 133 Abt Johannes (Nicht: Joh. Symponus, denn letzteres ist nicht Eigenname; gegen Hefele III, 171 f.).

image
not
available

Monergismus in der Tat dem Monophysitismus in die Hände arbeite, der schon längst die *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* behauptet habe, schließt sich in ihrem Bekenntnis zunächst wörtlich an die chalcedonensische Lehre unter Hinzufügung der Lehre von zwei natürlichen Willen und natürlichen Energien, und entwickelt dies eingehend in den 20 Kanones, wobei auch hier der Cyrillsche Satz: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* neben der Behauptung der 2 Naturen gelten gelassen wird: *σεσαρκωμένη* bezeichnet, dass unser Wesen völlig und unverringert, abgesehen von der Sünde, in ihm, dem Herrn, selbst ist; und die Zweiheit der innig vereinigten Willen wird damit begründet, dass einer und derselbe nach jeder der beiden Naturen sich von Natur unser Heil wollend verhalte*). Martin sandte nun ein Schreiben der Synode an den Kaiser, eine Encyklika mit den Akten der Versammlung an alle Bischöfe, suchte das fränkische Abendland zu beteiligen (Hefele III, 229), belobte die Afrikaner und machte seinen Einfluss in den von den Saracenen besetzten Sprengeln von Antiochien, dessen in Konstantinopel lebenden Patriarchen Macedonius er nicht anerkannte, Palästina und Aegypten möglichst geltend, indem er an Stelle des von ihm in Schutz genommenen, aber doch nicht wieder benützten Stephan den jetzt von diesem selbst empfohlenen Bischof Johann von Philadelphia (in Arab.) als seinen Vikar beauftragte, überall Weihen vorzunehmen und Unordnungen zu beseitigen; nicht ohne Erfolg; dagegen belegte er den Bischof Paul von Thessalonich, welcher allen zustimmenden Erklärungen auswich, mit der Exkommunikation. Wärend der Synode war der neue Exarch Olympius nach Italien gekommen, beauftragt, die Annahme des Typus durchzusetzen und, falls er das Heer auf seiner Seite habe, sich Martins zu bemächtigen, andernfalls zu temporisiren. Er trat aber, wie es scheint, in freundliche Beziehungen zu Martin, und da er nachher aufrührerischen Plänen sich hingab, fiel auch auf Martin der Verdacht der Konspiration (Mansi X, 855 sq.), worin die frühere Beziehung des römischen Stuhls zu Gregor in Afrika nur bestärken konnte. So wuchs beim Kaiser die Erbitterung gegen ihn als einen Widerspenstigen und Verräter. Der Exarch Kalliopas bemächtigte sich am 17. Juni 653 in möglichster Stille Martins, der sich in die Laterankirche zurückgezogen, auf Grund eines den Priestern und Diakonen mitgeteilten Edikts (welches ihm irreguläre Wahl, dogmatische Verkehrtheiten und Verbindung mit den Saracenen vorwirft), ließ die Tore Roms schließen, damit Niemand ihm folge, und schaffte ihn am 19. Juni von Portus zu Schiff, von wo Martin nach einer beschwerlichen dreimonatlichen Seereise am 17. Sept. 653 **) in Konstantinopel ankam. In das Gefängniß Prandearia gebracht und hart gehalten wurde er erst nach 93 Tagen (20. Dez.) verhört (wobei jene Anklage auf Konspiration im Vordergrund steht), dann öffentlich an den Pranger gestellt, der Patriarchalgewänder beraubt, halbnackt und mit Ketten belastet nach dem Prätorium gebracht und ins Gefängnis des Diomed geworfen; alles, als wenn seine Hinrichtung unmittelbar bevorstände. Indessen trat noch an demselben Tage Milderung ein; andern Tags soll der dem Tode nahe Patriarch Paulus den ihn besuchenden Kaiser um Milde gebeten haben. Nach Paulus' Tode trat nun der einst vertriebene Pyrrhus wieder ein, der von Martin gern Äußerungen erpreßt hätte, als wäre sein römischer Abfall vom Monotheletismus ein erzwungener gewesen. Im März 654 wurde Martin heimlich nach der Chersones eingeschifft, wo er Mitte Mai anlangte, unter großem Mangel lebte und nach 16 Monaten (16. Sept. 655) den Tod fand. Inzwischen hatte man auch begonnen, gegen den bedeutendsten Gegner, den Mönch Maximus, die eigentliche Kapacität auf dyotheletischer Seite und Triebkraft auf der römischen

---

*) *διὰ τὸ καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν θελητικὸν κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς ἡμῶν σωτηρίας.* Der lateinische von Hefele III, 223 ff. aufgenommene Text ist offenbar erst eine höchst unbeholfene Rückübersetzung aus der griechischen Übersetzung des lat. Textes. Gleichwol behandelt ihn auch Hahn, Bibl. der Symb. 2. A. S. 165 sq. als Original.

**) Nicht 654, wie noch vielfach angegeben wird, was aber schon von Jaffé mit Recht zurückgewiesen ist. Der angebliche Jaresaufenthalt auf der Insel Naxos muß dem Zusammenhang nach auf einer Korruption des Textes beruhen.

image
not
available

auch mehr) Deputirte für Rom, 12 Erzbischöfe und Bischöfe für seinen Patriarchalsprengel und je einen Vertreter der 4 byzantinischen Klöster in Rom zu einer Verhandlung nach Konstantinopel zu schicken, verheißt die nötige Unterstützung mit allem Bedarf und ungekränkte Entlassung, falls keine Einigung erzielt werde. Da Rom schwieg und der neue Bischof Agatho nach seiner Wal lange zögerte, seinen Gesandten nach Konstantinopel zu schicken, so genehmigte jetzt der Kaiser die erneute Bitte der beiden Patriarchen und einer Lokalsynode (*συν. ἐνδημοῦσα*) um Streichung des Namens Vitalians (Mansi XI, 345). Der neue Papst verschaffte sich zunächst, um mit Nachdruck den beiden Patriarchen gegenüber auftreten zu können, den nötigen Rückhalt im Abendlande, überall Versammlungen anregend. Hierher gehört der Brief des Bischofs Mansuetus und der mailändischen Geistlichkeit, welcher sich zu der Lehre von zwei Willen und Operationen Christi bekennt, hierher one Zweifel auch die angelsächsische Synode zu Hatfield in Hertfortshire, von der wir wissen, dass sie sich zur Lateransynode Martins bekannte (Beda h. e. 4, 17; vgl. Hefele III, 252 f.; Bright, Early english church history, Oxf. 1878, S. 316 ff.). Infolge einer römischen Synode (Ostern 680 nach Hefele) von 125 Bischöfen (an welcher auch der in eigenen Angelegenheiten in Rom anwesende Wilfried von York teilnahm) langten endlich Deputirte des Abendlandes warscheinlich im September 680 in Konstantinopel an mit einem Synodalschreiben und einer ausfürlichen Erklärung Agathos, welche den langen Aufschub mit der Entlegenheit vieler abendländischen Bistümer entschuldigt, aber mit starkem Selbstbewußtsein Rom als die zuverlässige Bewarerin der rechten Lehre geltend macht *), welche die Brüder zu stärken habe, besonders seit die Prälaten von Konstantinopel eine ketzerische Meinung in die Kirche einzufüren begonnen haben. Für dieses Auftreten war inzwischen in Konstantinopel der Boden bereitet. Theodor war entfernt und Georgius auf den Patriarchenstul erhoben, welcher nun die Metropoliten und Bischöfe seines Sprengels zusammenberufen und den Patriarchen Makarius von Antiochien mit entsprechender Instruktion versehen musste. Die Synode, welche jetzt trotz der früheren Bemerkung des Kaisers als eine ökumenische bezeichnet wurde, trat am 7. November 680 in einem Sale des kaiserlichen Palastes Trullus zusammen unter Vorsitz des Kaisers und in Gegenwart hoher Statsbeamten, und tagte mit längeren Unterbrechungen in 18 Sitzungen bis zum 16. September 681. Die Römer beschwerten sich über die seit 40 Jaren aufgebrachte neue Lehre. Als zäher Verteidiger derselben zeigt sich Makarius von Antiochien, der sich wie auf Sergius, Pyrrhus u. s. w. auch auf Honorius berief. Die Schrift des Mennas an Vigilius, auf welche Sergius sich besonders berufen hatte, durfte, als in die Akten der 5. ökumenischen Synode erst eingetragen und angeblich unecht, nicht verlesen werden. Die darauf bezüglichen Briefe des Vigilius wurden von den römischen Gesandten für unecht erklärt **). Makarius bringt dann ein umfangreiches Material patristischer Zeugnisse für die monotheletische Auffassung bei, denen dann die Römer die Testimonia für die zwei Willen gegenüberstellen. Der Patriarch Georg von Konstantinopel, offenbar von vornherein Willens, sich für Agatho zu entscheiden, erklärt am 7. März 681 sich durch dessen Darlegung überzeugt, und ihm folgen nach und nach, zuletzt durch Akklamation, sämtliche Bischöfe seines Sprengels und einige andere. In dieser misslichen Lage macht der Abt Stephan von Antiochien, der entschiedenste Bundesgenosse des Makarius („sein Schüler oder vielmehr Lehrer" Mansi XI, 665) noch den Versuch, durch den von ihm vorgeschobenen „bäurischen" Bischof von Melitene eine vermittelnde, die Streitfrage unentschieden lassende und dadurch die Monotheleten vor Verdammung schützende Erklärung

*) Über Honorius schweigt er, woraus von Hefele a. a. O. S. 257 eine sehr voreilige Folgerung gezogen wird.

**) In der Tat scheint die Schrift des Mennas erst in die Akten der 5. Synode eingeschoben (Hefele II, 858), woraus aber noch keineswegs die Unechtheit derselben folgt, die Briefe des Vigilius sind sicher echt und es ist keineswegs ausgemacht, dass der anstößige Ausdruck unam operationem eingeschoben sei.

image
not
available

nian II. gestürzt wurde, später aber mit Hilfe der Bulgaren sich wider des Thrones bemächtigte (705), bis er 711 durch Bardanes Thron und Leben verlor, wurde noch einmal versucht, den Monotheletismus zur Geltung zu bringen. Philippikus Bardanes, von Haus aus der Monotheletenpartei angehörig und durch Abt Stephan unterrichtet, trat sofort feindlich gegen die 6. Synode auf, entfernte den bisherigen Patriarchen Kyrus und erhob statt seiner den Johannes, der sich gefügig zeigte; das Andenken der von der 6. Synode Verurteilten wird hergestellt und eine formelle Verwerfung der Synode durch Unterschrift verlangt. Rom (Bischof Konstantin) aber widersetzte sich und erkannte Bardanes nicht an; in Konstantinopel dagegen scheint er nicht eben viel Widerstand gefunden zu haben. Nach dem Sturze des Bardanes am Pfingstabend 713 (Blendung) stellte sein Nachfolger Anastasius (Philartemius), den Johannes krönen musste, das Ansehen der 6. Synode wider her, und der Patriarch Johannes machte sofort seinen Frieden mit Rom, indem er seine Anbequemung an den Tyrannen mit der Absicht, noch schlimmeres zu verhüten, entschuldigte (Agathonis diac. peroratio bei Combefis. hist. haeres. Monoth. p. 199 sq. auch bei Mansi XII, 190 sqq.).

Überblicken wir zum Schluss die Entwicklung des dogmatischen Gegensatzes. Der Ausgangspunkt für den monotheletischen (anfangs monergistischen) Unionsversuch ist deutlich bei Theodor von Pharan (Mansi XI, 568—72) zu erkennen; er liegt in der kirchlichen Konstruktion der Person des Gottmenschen von der Person des Logos aus, welche alles Menschliche sich aneignet, und der als dem persönlichen Centrum die menschliche Natur, welche vom Moment der Menschwerdung eben im Logos Subsistenz gewinnt, gleichsam als Organ zuwächst. Danach scheint es sachgemäß, Alles, was Christus sagt oder tut, der Einen Energie (Wirkungsvermögen, in aktiver Betätigung gedacht) des Gottmenschen zuzuschreiben. Eben deshalb ließen sich hiefür auch Äußerungen früherer Väter leicht verwerten; so einige des Gregor v. Nyssa (s. Mansi XI, 596), besonders aber des Cyrill (tom. IV in Joann. p. 361 zu Luc. 8, 54: *μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν* [das gebietende Wort und die Berürung mit der Hand] *ἐπιδεικνὺς τὴν ἐνέργειαν*. Vergl. Max. in der disp. c. Pyrrho, Mansi X, 752, und in den Opp. II, 64 sq.), vor allem aber die oben S. 795 erwänte Stelle des Areopagiten. Man vergleiche auch Anastasius Antioch. (Sinait.) bei Maximus opp. II, 126. Hatte doch selbst Nestorius (woraus freilich die Dyotheleten gerade Kapital schlugen in Bekämpfung ihrer Gegner) als Gegengewicht gegen die Zweiheit der Naturen die Einheit des Willens und der Energie behauptet, allerdings mehr im Sinne der Zusammenstimmung (Mansi XI, 223) Die Vorstellung ist daher bei Theodor von Pharan u. a., dass alle Aktionen des Gottmenschen einen einheitlichen Quellpunkt haben und zwar in der göttlichen Natur, von welcher alle Heilswirksamkeit des Gottmenschen Anregung und Verursachung empfängt, welche sich dann durch die vernünftige Seele vermittelt und durch den Leib ausgefürt wird; auch alle natürlichen Lebensbetätigungen und Bewegungen Christi als eines beseelten Lebewesens originiren nicht in der menschlichen Natur für sich, da diese nicht für sich selbst, sondern in der göttlichen, für sich schon persönlich gedachten Natur subsistirt. So ist in Christo auch das der menschlichen Natur Entsprechende Werk Gottes; es ist Eine Energie, ihr Schöpfer Gott, ihr Werkzeug die Menschheit, Ein Wille und dieser göttlich. In der Tat konnte Sergius hiemit übereinstimmend sich (Mansi XI, 536) auf den auch in der Ekthesis reproduzirten (s. oben Seite 795) Satz als kirchlich orthodox berufen, dass das geistig beseelte Fleisch des Herrn seine natürliche Bewegung immer nur nach dem Maße des göttlichen Willens ausfüre, und konnte sagen, wie unser Leib von der vernünftigen Seele beherrscht werde, so sei bei Christus der ganze Komplex seiner menschlichen Natur immerdar von der Gottheit bewegt: *θεοκίνητος*. Die Bedenken aber gegen die Einheit der *ἐνέργεια* ruhen nun darauf, dass das spezifisch Menschliche der eben aus der Eigentümlichkeit der Natur sich bestimmenden Wirksamkeit aufgehoben werde, wenn nur eine (wesentlich göttliche) Energie behauptet werde, resp. dass die menschliche Natur zum toten Organ herabgesetzt, also als unbeseelt, oder wenigstens als vernunftlos wie bei Apollinaris gedacht werden müsse (Maxim.

die ganze Menschwerdung doketisch. Aber freilich muß nun doch das der formalen Konsequenz und dem religiösen Interesse an der waren Menschheit Christi zu Liebe behauptete wider umgebogen werden; man muss leugnen, dass Christus einen „gnomischen" Willen (γνωμικός) in dem Sinne dieses Ausdrucks gehabt habe, wonach er eine auf der Wal beruhende, durch Erwägung von für und wider herbeigefürte Entscheidung für das Gute bezeichnet; denn seine menschliche Natur darf nicht wandelbar erscheinen, seinem menschlichen Willen fehlt das αὐτεξούσιον, er ist vermöge der Einigung mit und Aneignung und Ausprägung durch den Logos vom Moment der Menschwerdung vergottet, mithin mit Notwendigkeit auf das Gute gerichtet (s. Max. disp. c. Pyrrho, Mansi X, 728 und opp. II, 14. 29 u. ö.), ja Maximus scheut den Ausdruck nicht, der Gottmensch habe einen der Natur nach menschlichen, dem Wesen (οὐσία) nach göttlichen Willen (ib. p. 40). Wie wenig sich dies deckt mit den für die Zweiheit des Willens herangezogenen Schriftstellen (menschlicher Wille: Joh. 1, 43; 17, 24; 19, 28; Matth. 27, 34 u. a. göttlicher: Luk. 13, 34; Joh. 5, 21), und wie nah es anderseits sachlich an die obigen monotheletischen Erklärungen streift, liegt auf der Hand.

Auf Grund der Entscheidung des 6. ökumenischen Konzils und unter Benutzung besonders der scharfsinnigen Erörterungen des Maximus hat dann im 8. Jarhundert Johannes von Damaskus (s. Bd. VII, S. 34 f.) die dyotheletische Lehre als die Vollendung der chalcedonensischen sorgfältig entwickelt und dialektisch verteidigt, und hat die in der Tat schon seit Athanasius zugrunde liegende, seit Cyrill zur Herrschaft gelangende Grundanschauung von der Aufnahme des Menschlichen durch den Logos in der Lehre von der Enhypostasie der menschlichen Natur im Logos zu charakteristischer Ausprägung gebracht, one darum begreiflicher gemacht zu haben, wie menschliches Denken und Wollen one menschliche Persönlichkeit, warhaft menschliches Wesen one eigene Subsistenz, an einer fremden Persönlichkeit reelle Existenz haben könne. Möller.

Quellen und Litteratur. Die zalreichen Briefe und andere Dokumente erhalten in den Akten der römischen Lateransynode (Mansi Coll. Conc. X, 868 sqq.) und denen der sechsten ökumenischen (ibid. XI, 187 sqq.), wozu auch die wertvollen Collectanea ad Joannem diaconum des Anastasius Bibliothecarius in lateinischer Sprache gehören (zuerst edirt von Sirmond 1620, 8°, und in dessen Werken, dann öfter in den Bibliotheken, auch bei Mansi XI, 737 sq. und in Mignes Ausgabe des Anastasius Abbas t. III, Par. 1853, p. 553 sqq. (Patrol. lat. t. 129). Die von Alb. Pighius (Diatr. de Actis VI. et VII. Concilis) und Baronius lediglich wegen der unbequemen Honoriusfrage erfundene, von vielen nachgesprochene und unter Modifikationen festgehaltene (z. B. noch von Damberger, Synchron. Gesch. des M.-A., II, 119 ff.), aber bereits von Combefisius genügend zurückgewiesene Hypothese der Aktenfälschung wird selbst von Pennacchi (de Honorii I. Rom. Pont. causa in Conc. VI. ad patres Conc. Vatic., Rom. 1870) verschmäht und von Hefele als grund- und bodenlos bezeichnet. — Die hierhergehörigen Werke des Maximus Confessor, besonders die opuscula theol. et polem. ad Maximum (und andere) in Combefisius' Ausgabe, Paris. 1675, fol., t. II, 1—158, die Streitunterredung mit Pyrrhus (ebend. 159 ff. und in den Konzilakten) und manches in den epistolae (ebend. 201 ff., vgl. Bd. IX, S. 437 f.). In Mignes Abdruck der opp. t. II, p. 1 sqq. (Patr. gr. 91). — Die Mitteilungen des Anastasius presbyter aus dessen 3. und 4. Buch de imagine etc. (c. Monophysitas) bei A. Mai, Script. Vett. nova Coll. VII, 192—206, ungefär 20 Jare nach dem 6. Konzil geschrieben und eine Quelle für Theophanes. — Chronicon Pasch., ed. Dindorf 1832, 2. Bd. (bis zum 20. Jare des Heraklius). Die Vita Maximi vor der Combef. Ausgabe (Migne I, 67 sqq.), Theophanes Conf., Chronographia ed. inch. a Goaro, fin. per Combefis., Paris 1655, fol., it. ed. Classen, Bonnae 1839/41, 2 voll. Nicephori Const. breviarium rerum post Mauricium gestarum ed. Imm. Bekker, Bonnae 1837. Zu letzteren beiden auch Anastas. Bibl. hist. eccl. s. chronogr. tripertita ed. Bekker im 2. Bande des Theophanes von Classen. Von den spätern Byzantinern auch Ge. Cedrenus und Zonaras. — Der wichtige liber

image
not
available

diese sein ganzes Leben hindurch betrieb, zeigt sich aber die Nachwirkung seines vormaligen vertrauten Verkehrs mit den Alten insofern, als er nicht nur (wie Luther) unablässig die Wichtigkeit der alten Sprachen auch für die theologische Bildung betonte, sondern auch bei seinen niemals verabsäumten geschichtlichen Substruktionen theologischer Kapitel gern auf Leben, Dichten und Denken der Griechen und Römer zurückwies, einerseits freilich, um dasselbe als Gegensatz und Folie der innerchristlichen Entwickelung darzustellen, andrerseits aber doch auch, um auf das Walten des auf das Heil der Welt vorbereitenden *λόγος σπερματικός* und *προτρεπτικός* in den Alten hinzuweisen, endlich um in Gemäßheit des tatsächlich vorhandenen formalen Zusammenhangs der christlich-theologischen Wissenschaft mit der griechisch-römischen die ursprünglichen Gefäße und Vehikel für den neuen christlichen Inhalt in der antiken Kultur aufzuzeigen, z. B. bei der Geschichte der öffentlichen Beredsamkeit in der Homiletik, aber auch u. A. hinsichtlich des Religionsbegriffs. Freilich wußte er wenigstens später auch da, wo er selbst in ethischer Beziehung Keime der Warheit bei den Alten (z. B. bei Plato) fand, mittelst der Entgegensetzung von „Idee und Tatsache“ (d. h. einesteils bloßer lehrhafter oder aber dichterischer Darstellung, anderenteils unmittelbarer Verwirklichung in der eigenen Person des Erlösers und gelungener endgültiger Einsenkung in's Leben der Menschheit) die spezifische und absolute Bedeutung der in Christus erschienenen Offenbarung in's Licht zu stellen.

Seine akademischen Studien begann N. im Frühjar 1806 in Wittenberg, wo er sie auch vollendete, da sein Wunsch, auch auswärtige Theologen (wie z. B. G. J. Planck in Göttingen) zu hören, keine Erfüllung fand. In der Tat hätte er persönlich einen besseren Lehrer, als seinen Vater, nicht finden können. Dieser fürte ihn in den rationalen Supernaturalismus seines in die Kantische Philosophie getauchten christlichen Systems und in die praktische Theologie ein. Anregungen hat er aber auch durch Leonh. Heubner, Schroeckh und namentlich Tzschirner empfangen. Seine ersten gedruckten Abhandlungen, die philosophische Magisterdissertation „de evangeliorum apocryphorum in explicandis canonicis usu et abusu“ (1809) und die theologische Habilitationsschrift „de testamentis duodecim patriarcharum, libro vet. testamenti pseudepigrapho“ (1810), stammen one Zweifel aus Impulsen, die ihm des Letzteren Seminarübungen gaben. Vollkommen begreiflich, aber immerhin charakteristisch ist, dass er in der Einleitung der zweiten von dem „magnus Semlerus“ redet. Es zeigt allein schon, dass er sich der historisch-kritischen Richtung angeschlossen hatte, die er auch später, wenigstens in der maßvollen Art eines Lücke oder Bleek, stets vertreten hat. Andrerseits verrät die Wahl der genannten Themata das Betreten eines Gebietes, welches er seitdem nebenher immer im Auge behalten hat, des Gebietes der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur alten und neuen Testaments. Fast gleichzeitig trat nun N. nach Beendigung seines Universitätsstudiums in's akademische Lehramt und in den praktischen Kirchendienst ein, deren Verknüpfung gerade so, wie einst die Ergreifung des theologischen Studiums, sich aus den vorhandenen Neigungen und Umständen gleichsam von selbst ergab. Nachdem er im Herbst 1809 die Kandidatenprüfung in Dresden vor Reinhard „sehr wol“ bestanden hatte, habilitirte er sich 1810 als Privatdozent der Theologie, ward aber im November 1811 ordinirt, um die Hülfspredigerstelle an der Schlosskirche in Wittenberg, deren Inhaber den Titel eines diaconus pestilentiarius*) fürte, anzutreten; seit dem Sommer 1813 verband er mit derselben das Amt eines dritten Diakonus an der Stadtkirche. Bis zum Ende des Wintersemesters 1812/13, nach dessen Ablauf die Universität — auf immer — geschlossen wurde, hielt er Vorlesungen und Uebungen über neutestamentliche Exegese (namentlich die Offenbar. Joh.) und dogmatische Gegenstände. Bedeutungsvoller für seine Entwickelung waren aber damals seine pfarramtlichen Pflichten und Leistungen. Wittenberg,

*) Vermutlich, weil sie ursprünglich wärend einer epidemischen Seuche zum Besten der Seelsorge an den Krankenbetten gestiftet war.

image
not
available

image
not
available

lung, dass er in demselben das „Merkmal der Ursprünglichkeit am Offenbarungsbegriffe durch die Fassung dieses Theologen ebenso verwischt als anerkannt“ findet. Selbst hinsichtlich des Religionsbegriffs verhält er sich von Anfang an immerhin auch kritisch gegenüber Schl., indem er der Gefühlslehre desselben vorwirft, dieselbe vermöge den von ihr freilich nicht beabsichtigten Indifferentismus gegen War und Falsch in der Religion doch auch nicht zu heben und lasse zu wenig hervortreten, dass das Gefühl, in welchem Schl. mit Recht das Prinzip der Religion suche, nicht zufälliger, sondern notwendiger Weise auch religiöse Grunderkenntnisse und fromme Gewissenstriebe erzeuge. Überhaupt war er sich bewusst, gewisse theologische Fundamentalanschauungen, die er mit Schl. teilte, nicht von diesem entlehnt zu haben, vielmehr in denselben unabhängig mit ihm zusammengetroffen zu sein. Auch später hat er nie aufgehört, Bedenken zu hegen sowol wider Schl.'s metaphysische Grundansicht von Gott und Welt, als auch wider dessen Sprödigkeit selbst gegenüber derjenigen Spekulation, welche durch das gnostische Element der biblischen Lehre selbst gefordert werde (Trinität, Logoslehre, Präexistenz Christi). Auch in Schl.'s Lehre von der Schöpfung und den Eigenschaften Gottes, dessen Darstellung des christlichen Bewusstseins von der Sünde, dessen Deutung der Begriffe „Wort Gottes“ und „Glaube“ und dessen Beurteilung des A. T. hat er sich niemals finden können. Kurz, indem er das „zugleich objektive und subjektive Prinzip des in der h. Schrift beurkundeten Wortes Gottes an die Stelle des Schl.'schen christlichen Bewusstseins setzte, ermöglichte er für seine ganze dogmatisch-ethische Lehrausfürung jenes eminent biblische Gepräge, welches dieselbe nicht nur vor der Schl.'schen, sondern vor der ganzen gleichzeitigen systematischen Theologie, die Beck'sche allein ausgenommen, auszeichnete, ohne doch diesen Vorzug gleich Beck mit ganz unkritischen Voraussetzungen über das Schriftprinzip erkaufen zu müssen“ (Beyschl. 148). Dennoch liess er es sich im Allgemeinen gefallen, wenn er neben Twesten unter den „positiven“ Systematikern als der Hauptvertreter der Schl.'schen Dogmatik betrachtet wurde, wärend Schl. seinerseits ihn (in dem Sendschreiben an Lücke, Werke zur Theologie II, S. 602) als den Mann bezeichnete, „von dem er am liebsten sowol gelobt werde als getadelt“. Und das nicht allein, sondern, tief erfüllt von dem Segen, den Schl. der Theologie gebracht, war N. gegenüber Baur, Delbrück und namentlich Rosenkranz in den 30er Jaren der rürigste Verteidiger der Glaubenslehre desselben. Namentlich ward er nicht müde, Schl.'s „Verdienst um die Aussonderung der Metaphysik von der Theologie“ zu preisen, die Ergänzung und Berichtigung, die der Religionsbegriff der Kantianer durch ihn erfahren hatte, hervorzuheben, die materielle Seite seines Religionsbegriffs (abs. Abhängigkeit), im Wesentlichen auch die formelle gegenüber allen Missdeutungen zu vertreten und darauf hinzuweisen, dass „das religiöse Objekt oder das materiale Prinzip der Schl.'schen Glaubenslehre das persönliche Sein und Wirken des Erlösers sei“, und wie sehr derselbe ebenso dem kirchlich lebendigen Bewusstsein wie der Wissenschaft in Ansehung der Lehre vom urbildlichen, sündlosen Leben des Erlösers, von der Heilsaneignung und von der Kirche Genüge getan. Er bezeichnete Schl. sogar als den Ersten, der den wesentlichen Inhalt der christlichen ἐλπίς zusammenhängend dargestellt habe (gegenüber Rosenkranz). Seine persönlichen Berürungen mit Schl. waren vereinzelt und vorübergehend, wärend ihn mit Vielen, welche, wie er, sich in freier Weise an denselben anschlossen, auch das Band der Freundschaft oder der besonderen Kollegialität verknüpfte. Der Sprechsaal dieser besonders in den 30er und 40er Jaren unseres Jarhunderts zalreichen Gruppe waren seit 1828 die von Ullmann und Umbreit begründeten „Theologischen Studien und Kritiken“, das Organ der sogen. Vermittelungstheologen, deren Grundsatz es war, „beides, den unwandelbaren christlichen Glauben und die gegenwärtige wissenschaftliche Bildung, in ihren unverkürzten Rechten anzuerkennen und durch gründliche und ehrliche Vermittelung beider dem weiteren Ausbau einer gesunden Theologie sowie von dieser aus der Erneuerung des kirchlichen Lebens zu dienen“ (Beyschl. 139). Hier erschienen die Recensionen, in denen sich N. in der vorher angedeuteten

image
not
available

image
not
available

image
not
available

sion, um den Gustav-Adolf-Verein und manche andere Institute erworben hat, können hier kaum berürt werden. Auf der Darmstädter Generalversammlung des infolge der Ausschließung Rupp's noch sehr erregten Gustav-Adolf-Vereins (1847) half er es durchsetzen, dass die Möglichkeit der Ausschließung eines Vereinsabgeordneten wegen mangelnder Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche — wenn auch unter besonderen weitgreifenden Cautelen — anerkannt ward.

Zu seinem 1847 erfolgten Ausscheiden aus dem seitherigen ihm teuer gewordenen Wirkungskreise, zu seiner Berufung nach Berlin, gab den entscheidenden Anlass seine Tätigkeit auf der Berliner Generalsynode vom Jare 1846, an der er als Assessor der rhein. Provinzialsynode teilnahm. Sie zeigte ihn in der Mittagshöhe seines Ansehens und seines persönlichen Einflusses auf die öffentliche Meinung in der preußischen Landeskirche, zu welchem freilich, one seine Schuld, das Maß der wirklichen Realisirung seiner Ideale in ein ziemlich ungünstiges Verhältnis treten sollte. Insonderheit war das neue von der Synode aufgestellte Ordinationsformular, welches in lauter biblischen Ausdrücken bestand, die übernatürliche Geburt Christi aber, seine Widerkehr zum Gericht, die Niederfart zur Hölle und die Auferstehung des Fleisches nicht berürte und dessen (nicht erfolgte) Genehmigung seitens des Kirchenregiments inmitten der Wirren der kirchlichen Bewegung von epochemachender Bedeutung hätte werden müssen, wenn auch sein ursprünglicher Entwurf nicht one Veränderungen angenommen wurde, sein Werk und war zugleich das Hauptwerk der Synode. Es zog ihm und der Synode manche Angriffe von der linken und namentlich von der rechten Seite her zu; selbst am Rhein (besonders im Wuppertal) glaubten die Ängstlicheren, N. habe seine bisherige Position aufgegeben. Demgegenüber durfte er beteuern, dem Rationalismus habe die Synode keine Konzessionen machen wollen, es habe sich nur darum gehandelt, einfach den biblisch-apostolischen Glauben in tiefer kurzer Fassung darzustellen; er selbst bekenne sich zu den im apostolischen Symbol enthaltenen Lehren von Herzen. Es sei jedoch in Preußen eine Neuerung wider alles Herkommen und allen liturgischen Takt gewesen, dass man in die agendarische Ordinationshandlung 1829 auf einmal eine Verpflichtung auf das Apostolicum eingeschoben habe. Onehin finde er die „Auferstehung des Fleisches“, genau genommen, nicht schriftmäßig, die Höllenfart von zweifelhafter Deutung, die jungfräuliche Geburt nach apostolischer Lehranalogie nicht fundamental.

In Berlin ward N., dessen Berufung der Minister Eichhorn trotz der Bedenken des Königs durchsetzte (1847), als Nachfolger Marheinekes Professor und in demselben Jare erster Inhaber der auf seinen Antrag begründeten Universitätspredigerstelle, im Februar 1848 Mitglied des gleichfalls neubegründeten Oberkonsistoriums, in welchem ihm in Unions- und Agendesachen neben Stahl als Referenten das Korreferat, in Synodal- und Verfassungssachen neben Richter, Twesten und von Mühler ein stellvertretendes Korreferat übertragen wurde. Diese Geschäftsverteilung war ein neues Anzeichen dafür, dass die seit der Generalsynode an höchster Stelle immer einflussreicher gewordenen Personen darauf bedacht waren, die Bedeutung, welche die Berufung N.'s nach Berlin nach dessen Antecedentien haben konnte, möglichst herabzumindern. Übrigens kam dieses Oberkonsistorium gar nicht zur Wirksamkeit, da die Stürme der Märzrevolution von 1848 es wegwehten. Am 19. März, am Sonntag nach der Revolutionsnacht, gehörte N. zu den wenigen unter den Berliner Predigern, welche ihre Gottesdienste zu halten vermochten und den Mut dazu fanden. Er predigte über 2 Tim. 2, 5. Seinen persönlichen Mut und sein Gottvertrauen zu bewären, fand er neue Gelegenheit, nachdem er im Oktober 1848 im allerschwierigsten Moment der ganzen revolutionären Krisis das Rektorat angetreten hatte, welches ihm durch das widerum rasch gewonnene Vertrauen seiner Kollegen an der Universität übertragen war. Parlamentarische Wirksamkeit war nicht sein Beruf. Doch hielt er es, als er 1849 von dem Kreise Landsberg a. d. Warthe in die erste Kammer gewält war, für seine Pflicht, die Wal anzunehmen (später, 1852, wälten ihn Magistrat und Stadtverordnete von Berlin in dieselbe), zumal da die preußischen